

EL YO EN XAVIER ZUBIRI

MIGUEL RUMAYOR

EL YO EN XAVIER ZUBIRI

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M^a Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-378-5

Depósito Legal: NA 304-2013

Pamplona

Nº 46: Miguel Rumayor, *El yo en Zubiri*
2013

© Miguel Rumayor

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I. LA REALIDAD PERSONAL	
1. La persona y el Yo	15
2. La dinamicidad estructural de la persona y la personalidad	19
3. La persona como realidad vocacional.....	20
4. La habitud y el Yo.....	21
5. La autorreflexión y el Yo.....	25
II. EL YO Y EL MUNDO	
1. La realidad mundanal y el Yo.....	27
2. La dignidad del Yo en lo real	31
3. La naturaleza del Yo.....	32
III. EL YO Y LA INTELIGENCIA SENTIENTE	
1. La persona y la inteligencia sentiente	35
2. La unidad del sentir y del inteligir.....	38
3. La verdad como conformidad y encuentro	40
4. Los límites de la conceptualización.....	42
IV. LA UNIDAD PERSONAL	
1. La sistematicidad humana.....	45
2. La talidad trascendental de lo orgánico	47
3. La sustantividad humana	49
V. LIBERTAD, AUTOPOSESIÓN, HACERSE CARGO	
1. La libertad como estructura personal.....	53
2. Inconclusión y libertad	56
3. El hacerse cargo como tarea humana.....	58

VI. EL YO Y LA INTIMIDAD

1. El origen de la intimidad.....	63
2. La construcción de la propia figura	67
3. La intimidad y los sentimientos.....	70

VII. LA CAUSALIDAD Y EL YO

1. La causalidad eficiente y la persona	73
2. La causación personal del Yo	75
3. La causación sobre los otros.	79
4. El amor como principio de causación intersubjetiva	81

VIII. EL YO Y LOS OTROS

1. El Yo y la habitud social.....	85
2. Comuni3n y convivencia en el Yo.....	89
3. La unidad fil3tica de lo humano	91
4. El poder de lo social y el Yo.....	93

IX. TRADICI3N, TIEMPO, CONCIENCIA

1. La tradici3n como entrega	97
2. El Yo, la historia y el tiempo	99
3. El Yo, la intencionalidad y la conciencia moral	102

X. EL FUNDAMENTO Y EL YO

1. El fundamento de la realidad y la libertad del Yo	109
2. Poder de lo real y religaci3n	112
3. Moralidad y religiosidad en el Yo	115

CONCLUSI3N.....	119
-----------------	-----

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía de Xavier Zubiri.....	125
2. Bibliografía general y sobre el pensamiento de Xavier Zubiri	126

INTRODUCCIÓN

Por muchos motivos, algunos de los cuales quedan fuera del tema de este libro, Xavier Zubiri tal vez sea uno de los filósofos más incomprendidos de la historia del pensamiento español. Esta situación puede que tenga que ver con la dificultad metafísica y la aridez estilística de la que hacía gala este donostiarra, junto a la multitud de neologismos que abundan en sus textos, desafortunadamente en un momento como el actual donde la ensayística débil, imprecisa en sus análisis y pobre en sus conclusiones, es más apreciada que la metafísica rigurosa y bien elaborada. Aunque probablemente la razón de peso más contundente de este olvido, en ocasiones trocado en desprecio, se deba a las pretensiones intelectuales de este autor, situado por propia decisión en medio de alguno de los problemas metafísicos más acuciantes a los que arribaron de diferente manera y en diversos momentos el pensamiento clásico y el moderno. El análisis del Yo es uno de ellos.

Xavier Zubiri considera que a lo largo de la historia del pensamiento han existido dos maneras de clausurar al Yo en sí mismo. Dos trayectorias que han ocasionado, por caminos diferentes, la oclusión de la interioridad personal, de la intimidad. Por un lado un orden trascendental tan excelso y distante al Yo en el que es imposible alcanzar de manera personal una serie de valores válidos para la propia vida. Por otra parte un realismo que más tarde se tornó en inmanentismo, en el que la moralidad y los bienes que se asocian a la realidad terminaron por quedar inconfundiblemente asociados al Yo.

Tales itinerarios, de manera más clara, son el idealismo inaugurado por Platón, que derivó al mismo tiempo en ciertos modos de interpretación de la doctrina cristiana y que tuvo su mayor auge, primero, en el *cogito* cartesiano, y luego en el sujeto trascendental kantiano y el advenimiento de la Modernidad. Aquí, los bienes propios de la naturaleza humana son presentados al Yo como elementos situados fuera de la misma naturaleza, en un mundo distinto de lo cotidiano. Son realidades suprasensibles a las que se accede de forma no experimental por medio de un proceso aparentemente espiritualizante de distanciamiento de uno mismo. Platón habla del *topos uranos* y ciertas formas de interpretación del cristianismo explican un cielo distinto y lejano a la vida del hombre. También Kant enuncia los principios de su Razón Pura como un espacio de absoluta estabilidad y distanciamiento de la vida sensible.

Esto nos lleva a interrogarnos, junto a Zubiri, sobre algunas consecuencias del transcendentalismo cuando se propone una doctrina del bien basada en la búsqueda de algo distante y distinto e inasible para uno mismo, para el Yo. Entonces, nos encontramos con la paradoja de que precisamente del transcendentalismo surgió una forma de inmanentismo como una disposición psicológica e inconsciente del espíritu. Un modo íntimo de estar de la persona que va más allá de la auto-reflexión, por medio de la cual, ante la frustración e imposibilidad de alcanzar la inasible grandeza moral, por demás absolutamente desconocida para sí, el Yo construye de manera particular una forma propia de moralidad subjetiva que viene siendo una caricatura de ese mundo idealizado. Toda la Modernidad, de un modo o de otro, se halla detrás de este planteamiento.

Digamos que con la llegada del llamado pensamiento moderno se terminó por inmanentizar una huera trascendencia, reducida a unos esquemas formales de moralidad que a la postre serán válidos sólo para la propia vida individual. El antiguo platonismo, ciertas interpretaciones sesgadas del cristianismo, y finalmente la ética kantiana del deber, por la imposibilidad de logro personal que sostienen, acabaron por encerrar al individuo en formas vacías de moralidad que de modo reverberante lo separaron simultánea y progresivamente del bien que anhelaba, de los otros y de sí mismo. Esto ha continuado así hasta la debacle de la Modernidad y el consiguiente advenimiento de la Postmodernidad, bien tematizada por Gianni Vattimo con su obra *el Pensamiento débil*¹, o también por Jean-François Lyotard con la explicación de la “muerte de los grandes relatos” en su famoso libro *La condición postmoderna*², en la que sobre el moderno y fétido cadáver del “deber” ha brotado, como postrero y desesperado modo de organización del Yo, “la ley del deseo”, título significativo y sintomático de la famosa película de Almodóvar que refleja, como diría Ortega, la altura metafísica de nuestro tiempo.

Un segundo recorrido, también implícitamente denunciado Zubiri con su noción de Yo, es aquél que se funda en las llamadas doctrinas realistas. El primero que articula seriamente una moralidad a partir de la realidad presente es Aristóteles. Más tarde en cierta manera el empirismo de Hume y por último el existencialismo de Sartre lleva al límite algunos presupuestos que se encontraban de forma seminal en la doctrina del Estagirita. Ocurre que este modo de realismo, como piensa Zubiri, también paradójicamente, por la propia concepción de la realidad en la que se apoya, hace que el desarrollo de la moralidad nazca lastrado por la inmanencia desde su origen. La persona descubre en la realidad, por medio de la reflexión, aquellos elementos que sirven para una conceptualización de una idea determinada de bien. Digamos que, de cierto modo para Zubiri, todo

¹ G. Vattimo, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.

² J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 4^a 1989.

el bien está encerrado en el presente, al cual –habría que hacer aquí múltiples matices entre los modos de realismo moral– se accede a través del concepto.

Según lo dicho en esta segunda postura, debido a la aparición del concepto existe siempre una mediación y por tanto una distancia del sujeto con la realidad. Además, esa mediación, llevada al ámbito de lo concreto, articuladora por otra parte de cierta teleología y de algunas éticas eudemonistas de la realidad, para Zubiri hace imposible a la postre diferenciar al sujeto del bien que éste persigue. El fantasma del interés individual recorre ululando las galerías del realismo. Es difícil, desde el realismo ingenuo, tal y como criticó teológicamente San Agustín, que el sujeto al pensar y tratar de vivir una moralidad conceptualizada, exterior a él, no quede en el momento de “articular” la realidad enganchado en la telaraña de sus propios gustos personales y que su ética algún día llegue a trascender su propia vida.

De tal manera que en ambos itinerarios filosóficos anteriormente expuestos, para Zubiri siempre se ha corrido el riesgo de no saber qué hacer con el Yo. El Yo sin la realidad –tal y como ésta es entendida habitualmente– es un Yo huero, sin relación y desarrollo, y, por otro lado, sólo con ella carece de sustancialidad, de Yo como tal. Dos líneas de reflexión fundamentales en la historia de la filosofía, el Yo puro y el Yo empírico, las cuales Zubiri tratará de armonizar³ al considerar que los actos del hombre sobre las cosas son trascendentes porque van de él hacia la realidad, e inmanentes porque vuelven indefectiblemente como un *boomerang*, si se pudiera usar aquí esta lúdica imagen, sobre la propia estructura interna del Yo, sobre su figura.

En las primeras páginas de *Naturaleza, Historia, Dios* (1987) Zubiri advierte sobre el origen de la crisis de nuestro tiempo: el hombre quiere poseer las cosas antes de dejarse poseer por la verdad. Por eso la vía que adopta Zubiri no coincide con la kantiana, pues la implicación del hombre en la realidad no supone antropologización alguna de la misma, sino el principio de realización de cualquier tipo de antropología⁴.

Así pues, en la presente investigación sobre el Yo en Xavier Zubiri se tratarán de dilucidar ciertos hechos de absoluta relevancia en el pensamiento actual. El asunto se presenta como un abismo de apariencia insalvable. El pensador donostiarra con su “vuelta por detrás del giro antropológico que caracteriza a la filosofía de los tiempos modernos”⁵, plantea al mismo tiempo algunas ideas, apa-

³ G. Zaffaroni, *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*, Tesis doctoral del Departamento de Ciencias de la Conducta y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 2005, p. 32.

⁴ I. Murillo, *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992, p. 6.

⁵ F. Inciarte, “Observaciones en torno a Xavier Zubiri”, *Anuario filosófico*, 1971 (4), p. 188.

rentemente contradictorias, con toda radicalidad. Por un lado Zubiri observa que la captación de la realidad está absolutamente ligada al sujeto que realiza la misma. Nos sirve aquí para entender la filosofía zubiriana la metáfora del “ojo” del murciélago, hecho para la obscuridad, o la del águila, creada para la luz diáfana del mediodía⁶. A Zubiri, como aprecia Ellacuría⁷, cuando habla de la inteligencia no le gusta tratar sobre las cosas reales sino de las cosas reales en tanto conocidas. Es decir, en tanto captadas por el sujeto. Sin embargo, al mismo tiempo en diferentes textos, Zubiri analiza la llamada “voz de la conciencia”, como un elemento que de alguna manera no está en la realidad misma en el momento de la aprehensión. La “conciencia dicta en forma de voz”, afirma Zubiri en repetidas ocasiones; es por ello distinta al Yo y aparece como una realidad que está en el sujeto y lo concita a realizar determinadas acciones. Por eso la conciencia no depende de la aprehensión misma de la realidad sino que señala una forma personal de atenerse a ella.

Dado lo cual, para Zubiri la verdad es la actualización de la formalidad de realidad en tanto realidad en la mente del que realiza la aprehensión. De ahí que tal actualización de la realidad en la mente del sujeto es lo que crea la verdad. Ya que una verdad sin actualización de la realidad no es propiamente existente, o al menos, según Zubiri, no existe como verdad. Por ello, la actualización de la realidad por parte del Yo es al mismo tiempo un momento de la realidad y un fenómeno psíquico.

Este tomar conciencia en nuestro autor no tiene únicamente que ver con una determinación ante la realidad, por parte del sujeto, tal y como piensa la escolástica clásica –hablamos en este sentido de asuntos relacionados con la moralidad y no con el conocimiento– en su análisis sobre la bondad o maldad de las acciones libres, sino que, sin negar esto Zubiri va más lejos, ya que se da como una determinación óptica de la realidad sobre el Yo y de éste sobre ella. El sujeto reconoce algo que es distinto a él y que existe frente a él, lo real; al mismo tiempo y en este único acto, se reconoce a sí mismo también como real pero distinto a la cosa.

Lo dicho se lleva a cabo por un fenómeno de gran relevancia desde el punto de vista antropológico, ya que: “La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres. No se trata de que yo pueda entender como se me antoje, pero sí de que la respuesta determinante de mi intelección a la imposición de lo real en profundidad es ser necesariamente libre. Podré no querer determinar intelectivamente lo real en profundidad. Sería un acto negativo de razón; pero

⁶ C. Flórez Miguel, “Razón e inteligencia en Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), p. 21.

⁷ Cfr. I. Ellacuría, *El realismo Zubiriano*, <http://www.zubiri.net/portada2/mod/resource/view.php?id=53> (tomado el 16-01-2008).

desde luego un acto negativo que sólo es posible por el carácter libre del determinar. La determinación misma no es libre, no faltaba más; pero su determinar mismo lo es. La realidad en profundidad se nos impone no para *dejarnos* en libertad, sino para *forzarnos* a ser justamente libres”⁸.

Todo esto nos lleva a afirmar que el ser humano para Zubiri, por encima de cualquier otro posible análisis, es una realidad moral. A diferencia del animal, está vertido en la realidad y ésta se le ofrece como posibilidad a realizar. De tal suerte que el hombre se apropia de la realidad por medio de la moral y tal apropiación es una condición necesaria de su ser hombre. No puede por ello abandonarse ante las cosas, tiene que recorrer el camino de su libertad por sí mismo. Sin embargo, frente a él, los animales no se auto-poseen sino que están en sus instintos como “enclasadados”, dirá Zubiri. Gracias a la auto-posesión el hombre opta por las cosas y las hace como él.

De esta manera para Zubiri el Yo tiene la capacidad de captar la “formalidad de la realidad”. Esto quiere decir, por ejemplo, que no sólo siente el calor, al igual que los animales sino que siente el calor como “realidad calentante”, por eso puede reflexionar sobre lo caluroso. Nuestro autor repite en muchos, idea que se explicará en las siguientes páginas, que siente el calor “de suyo”, sin olvidar, como aprecia Ellacuría: “que esa llamada realidad esté fuera de mí, que mi comprensión de ella dependa de mis propias trascendentales o psicológicas o sociológicas, es algo que el realismo de Zubiri no afirma ni niega”⁹.

Esto último nos hace pensar que Zubiri, frente a algunos fenomenólogos, aprecia que la captación de la realidad en el hombre no se da sólo en la línea de la captación del puro fenómeno. Toda la estructura cognoscitiva del ser humano existe para captar formalidades que son reales, más allá del fenómeno, y que se presentan como un conjunto de notas, un sistema subsistente, sustantividad lo denomina matizando mucho el término clásico, en donde los elementos se relacionan entre sí de una manera muy profunda, en lo que Zubiri denomina en múltiples ocasiones como “respectividad constitutiva”.

Por último cabría decir que la sintonía que existe entre el hombre y la realidad, en esta vinculación originaria de la que hablamos, hace que la relación de éste con aquella sea una relación vocacional: “el espíritu no sólo tiene destinación, y no sólo tiene vocación, sino que es formal y constitutivamente un ente vocacional”¹⁰. El Yo se afirma en lo real para lograr un modo concreto de ser persona. El hombre debe descubrir en la realidad, en sí mismo junto con ella,

⁸ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 107-108.

⁹ I. Ellacuría, “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, *Cuadernos salmantinos*, 1976 (2, 1), p. 163.

¹⁰ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 500.

aquello que le configura a él y a la realidad a un tiempo. De aquí también podemos entender que el concepto de dignidad asociado al Yo convierte la vida de la persona en algo dinámico que consiste fundamentalmente en búsqueda. Para el Yo seguir siendo lo que ya es se asocia inevitablemente con la necesidad de ser mejor. Por eso la dignidad es algo de lo que el Yo parte, está en su persona, y también es término sus acciones. Se relaciona siempre con un uso concreto de la libertad digna y dignificante al mismo tiempo.

I

LA REALIDAD PERSONAL

1. La persona y el Yo

Tenemos que partir de un hecho de gran relevancia en el pensamiento zubiriano: “la persona no consiste en ser sujeto sino en ser subsistente”¹. Esta idea es muy importante, ya que detrás de la persona, del ser subsistente, no hay nada. Lo sustantivo aquí es ser persona, no lo que subyace a lo que vemos, como lo que está detrás de la noción clásica de sujeto, sino lo que se es realmente en la realidad. De aquí la posibilidad de la reactualización del sujeto: se reactualizará lo que ya existe, lo sustantivo, la realidad personal. En esto consiste la diferenciación entre persona y personalidad, en que la segunda sólo aparece como resultado de la existencia de la primera. En el caso particular de la persona es una sustantividad que se posee. Ahí radica la personeidad y el posterior inicio de los actos de la personalidad con el advenimiento del yo.

De modo que la persona es “de suyo” como cualquier otro viviente, pero, a diferencia de estos, se pertenece a sí misma como modo de realidad, por eso es al mismo tiempo “suya”. El carácter constitutivo de la persona, “suidad”, y el modo transcendental de la misma, ser “suya”, provoca su modo operativo, la personalidad, que nace y crece por medio de la existencia del Yo. A raíz de esto afirma Zubiri:

“el Yo no es la realidad sustantiva del hombre en manera alguna, sino que es el acto en el cual se actualiza la realidad sustantiva como suya, el acto de ser Yo. Relativamente absoluto, porque es un acto en que se afirma mi realidad sustantiva no frente a una persona o a otra, no frente a esta cosa o a la otra, sino frente a cualquier realidad en tanto que realidad”².

Así, la esencia personal es abierta, mantiene Zubiri, y es una realidad que a diferencia de otras se puede comportar en relación a su propio carácter de realidad. De ahí que para nuestro autor la auténtica subsistencia sólo sea posible en seres inteligentes, es decir en personas, que son aquellas que al poseerse pue-

¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 122.

² X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 356.

den actuar en relación a su propia realidad. Así, la realidad personal aunque pase por la vida, aunque suceda, no es puro suceder. La vida no está constituida por una serie de actos que ejecuta la persona, sino que por encima de todo está caracterizada por su unidad estructural interna que se arraiga en su ser sustantivo, la *personidad*.

La persona en Zubiri está situada frente a su propia esencia. Ahí nace el Yo. Por eso la persona está sobre sí, aspecto que le hace poder volver hacia ella misma y juzgarse desde sí³. La reflexividad del Yo proviene pues de la realidad personal, como consecuencia de la sustantividad humana. Esto no quiere decir, como afirma Tirado⁴, que la persona humana tenga por esencia una doble condición, la natural y la personal, sino que la realidad personal a un tiempo y esencialmente “es” y “debe” inexorablemente hacerse persona por medio de su libertad. Por eso la persona y la personalidad son dos momentos únicos y correlativos propios de una sola realidad. Así pues, el ser humano está constituido en forma de *personidad* y en un segundo momento la personalidad nace y posteriormente se desarrolla a partir del advenimiento del Yo y de la actividad que éste realiza⁵.

Es más claro pues el hecho de que para Xavier Zubiri el Yo y la persona no son lo mismo, “la prueba está en que cuando el Yo se afirma accionalmente en el campo de la realidad, es un Yo que “se encuentra” consigo mismo, con lo que “ya era” antes de ser Yo en acción, antes de ninguna intervención accional suya, es decir, en pasividad”⁶. Por eso, ambos, persona y Yo, se encuentran en una profunda relación y participan el uno del otro.

Dado lo cual, la personalidad es el modo concreto de ser persona en cada acto, allí nace, renace y se recrea el Yo. Es así cierto que el Yo no es sólo fruto de un itinerario autoimpuesto de crecimiento dentro de la vida personal. El *me* es la primera referencia de la persona a su propia realidad. Proviene de que el hombre es un ser de realidades cuya “suidad” se enfrena a la nuda realidad. De esta manera, la vivencia del *me* se arraiga en la estructura de la propia realidad personal y por éste se pasa al *mí*, el cual supone una reducción de la realidad a un campo determinado. Finalmente nace el Yo, cuando el campo de realidad se convierte en mundo y en historia personal. Cada momento asume al anterior. Una vez alcanzado este último estadio la persona se reactualiza en cada acto, en la personalidad, por medio de ese Yo que irá madurando a lo largo de la vida. El *me* y

³ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Ágora, Málaga, 1983, p. 119.

⁴ V. M. Tirado, “La encarnación del Yo en la inteligencia sentiente”, *Cuadernos Salmantinos*, 1998 (25), p. 237.

⁵ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 111.

⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 164.

el *mí* permanecerán de modo latente en el Yo, alimentándolo de forma constante y ayudando a que éste se siga afirmando en lo real de modo particular e irrepetible en cada situación de la vida.

Así, el Yo no nace en los actos sino que germina en ellos⁷, los cuales suponen siempre un modo irrepetible de afirmación de la persona en lo real, en su propia realidad. Por eso de forma dada y desde la concepción, aunque no manifestativamente hasta la aparición del Yo, hay una original obligación de afirmación psicofísica de la persona ante la propia realidad, a la que tiene acceso biológicamente y a la que como Yo se encuentra en cada momento. La realidad única que le es propia a la persona y en la que se halla *sita* de un modo particular. De ahí que, la realidad física, entendida particularmente como realidad psíquica del hombre, posee esta estructura afirmante sobre lo personal. Podemos decir que tal realidad ejerce un modo de presión destinado a que la persona se determine libremente en lo real. De aquí la estructuralidad de lo moral, como veremos más adelante.

Además, la persona para Zubiri no es un principio operativo sino constitutivo, no emerge absolutamente en sus actos ni en el sujeto, en este autor “se propone en una línea en la que no anulando la relación actos-sujeto la aborda en una unidad superior”⁸. Nuestro filósofo diferencia la *personeidad* que es lo constituido y la *personalidad* que está por ser reactualizada. El acto de la persona realizado por el Yo, la personalización, para Zubiri, frente a lo que piensan otros personalistas como Mounier, sólo ofrece algunas notas de la realidad personal pero no toda la *personeidad*.

Es claro por tanto que la persona no puede ser persona sino personalizándose, para continuar siendo el mismo tendrá que no ser nunca lo mismo⁹ y tratar, en la medida que esté a su alcance, el misterioso y apelante asunto de su Yo en lo enigmático de lo real.

Por ello podemos afirmar que, en cierta medida, para nuestro autor persona y libertad ontológica son idénticos¹⁰. Ya que, la realidad personal posee un dinamismo propio de crecimiento irrestricto que no puede ser entendido como un añadido, sino como algo que aparece metafísicamente desde el primer momento de la existencia de la persona. Tal crecimiento tampoco puede vincularse a la corporalidad tomada en solitario, sino a la relación ontológica de la persona, en todo su conjunto, con el desarrollo de su libertad.

⁷ V. M. Tirado, “La encarnación del Yo en la inteligencia sentiente”, p. 247.

⁸ J. Calderón, *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002, p. 214.

⁹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 249.

¹⁰ J. Calderón, *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad*, p. 226.

Aunque hay que añadir que el planteamiento zubiriano no tiene nada que ver con Sartre, ya que lo dicho anteriormente no conlleva el que la persona esté “condenada” a ser libre, tal y como afirma el filósofo francés. Zubiri entiende la libertad positivamente, esto es, como la posibilidad personal que aparece desde el momento de la concepción, convertida en forma de esperanza con el advenimiento del Yo, de una constante afirmación más radical y óptima ante la propia realidad.

De esta suerte, en Zubiri la persona es algo constituido y el Yo aparece como una segunda afirmación, o una reafirmación constituyente. Unido a esto, la persona no necesita al Yo para justificar su existencia, sino para plasmarse de una manera particular y auténtica sobre la realidad. Por eso podemos decir con Millán-Puelles¹¹ que en el ser humano existen dos dignidades profundamente interrelacionadas entre sí. La primera nace de la constitución personal, de la *personalidad* siguiendo el léxico de Zubiri, y es inalienable e insustituible, y la segunda procede de la operación, del actuar personal que provoca la personalidad, el Yo y su modo de plasmación en lo real, la personalidad, la cual es esencialmente moral. Dignidad constitutiva y dignidad de ejercicio son ambas parte de la realidad personal, de tal manera que cuando la segunda se realiza perfectamente conforme a la primera –el ejemplo que Zubiri pone con el caso de Jesucristo¹²– se produce el acceso de la vida del hombre, del Yo, a su más radical y profunda intimidad como persona. En cierta manera, podemos interpretar el pensamiento de Zubiri, en este sentido, como el logro de la armonía que se produce entre la persona y su modo operativo, reactualizado: la personalidad, el Yo.

De manera que para Zubiri ser persona no consiste en ser sujeto sino al revés, la existencia del sujeto conlleva la realidad personal. Por eso el Yo se apropia de lo que ya es “de suyo” en un acción segunda. No es acto el Yo, sino que, al tener personalidad, es autor de sí, protagonista y agente de su propia vida. De esta suerte realiza el Yo una apropiación diferente a la que se da por ejemplo con un objeto material, un coche o una casa. Si bien es cierto que en esos modos de apropiación la persona “añade” a su interior la formalidad de la realidad expresada en esas cosas, sólo en los actos de libertad se reactualiza realmente como persona, apropiándose por medio de su Yo, al menos parcialmente, de la riqueza de su realidad personal.

¹¹ A. Millán Puelles, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989.

¹² X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 270.

2. La dinamicidad estructural de la persona y la personalidad

Para Xavier Zubiri la realidad está compuesta por notas de la cuales únicamente las realidades personales, al ser libres, se pueden apropiar. Tal apropiación, cuando se lleva a cabo, aparece ante la persona como posibilidad sobre la que se construye la propia personalidad en cada acción libre. De ahí que nuestro autor expresa la libertad como la acción, siempre moral, de apropiación simultánea del Yo de la posibilidad real en la que se encuentra y de la realidad personal a un tiempo. Si no afirmamos aquí la necesidad de que la apropiación del Yo sea de la propia persona no existiría la libertad como moralidad, tal y como la entiende Zubiri, sino sólo la libertad como pura determinación autónoma ausente de responsabilidad, como es entendida en Kant, y por tanto de un movimiento exterior con una finalidad indefinida y abstracta. Tal manera de entender la libertad se podría decir que en gran parte ha llevado en nuestros días a la persona a una visión excéntrica e indefinida de sus propias responsabilidades. No obstante en Zubiri, por la libertad Yo necesita auto-apropiarse de lo que ya es, de una determinada manera. Esto sólo se produce al realizar actos personales realmente libres.

Por tanto esta plasmación de la persona, la libertad en la realidad, es sin lugar a dudas moral. Todos los hombres se enfrentan a las cosas desde una perspectiva determinada. Tal vez no sea la misma siempre, de hecho Zubiri afirma que en cada momento es diferente y los contenidos valorativos que el Yo esgrime, en sus obras o palabras, aunque puedan parecer similares, son únicos y diversos. Pero es un hecho que si hablamos de persona entonces lo hacemos de una realidad que se posee a sí misma actuando de un determinado modo. Un Yo tan real, como la realidad misma de la que parte y en la que la persona se reactualiza como persona y, también modalmente, como Yo.

Por eso para nuestro autor la persona tiene un carácter específico e invariante pero al mismo tiempo dinámico. Para afirmar esto Zubiri se apoya en sus ideas antropológicas y también metafísicas; en el carácter dinámico de la realidad, la cual es al mismo tiempo una sola, y siempre pero se actualiza particularmente en cada cosa por la formalidad de lo real. En el caso de la persona, el Yo es esa forma de actualización del ser personal.

Por otra parte, como se atisbaba más atrás, la personalidad es dinámica, de ahí que el Yo, en su actuar, para construir su figura, busca, lo sepa o no, una raíz de la que partir que es la persona. Además, la persona necesita expresarse en un Yo para persistir siendo lo que ya es. No se trata de una duplicidad, sino de dos momentos de una misma sustantividad dinámica. Este movimiento de búsqueda no debe entenderse tanto como una obligación inapelable, como decíamos, marcado por un deber distinto y opresivo sobre la propia libertad, sino como un soporte de actuación el cual le llegará a dar al Yo posibilidades reales de

crecimiento personal. Mayores serán éstas en cuanto más se consolide la personalidad en relación al ser persona. El Yo tiene que actuar conforme a lo que ya es. Ser él mismo.

De aquí podemos concluir el carácter dinámico que tiene el Yo personal, en el que los actos propios van dibujando una figura concreta, real y flexible al mismo tiempo. Somos lo mismo a partir del momento en que comenzamos a ser personas, pero nunca lo somos de la misma manera. La realidad a la que nos enfrentamos, al igual que cualquier otra, es coyunta y disyunta. Quiere decir que es coyunta porque se ofrece a un ser personal que al tener carácter absoluto se puede apropiarse de ella y es disyunta porque al tener también carácter relativo se tiene que afirmar en ella como Yo por medio de la personalidad. Por eso la persona, por medio de la personalidad, se afirma y, en cierto modo, se desvanece en cada acto humano. Plasma su ser personal en lo real gracias a su personalidad, pero no lo hace definitivamente. Así, tal desvanecimiento ha de entenderse no como pérdida, sino debida al carácter efímero del Yo, que transcurre en lo temporal encontrándose, afirmándose y extraviándose, afrontando con más o menos éxito el devenir constante de la propia libertad, para en definitiva plasmar sus ser en la estructura dinámica de la realidad.

3. La persona como realidad vocacional

El ser humano se encuentra instalado en una realidad activa, como también lo está su propio Yo. La realidad lo reclama, metafóricamente hablando, lo llama a gritos de una manera inequívoca, ya que necesita de él para ser entendida. Por eso el hombre no es sólo agente de su propia realidad, sino también actor de la misma, es el protagonista de su propia vida¹³. Hay pues una vocación del Yo a vivir, a interpretar la realidad y a interpretarse a sí mismo en ella, que le hace tener que desarrollar una biografía, la propia, y al mismo tiempo dotarla de sentido¹⁴.

De ahí que una de las notas más importantes que constituye la voluntad personal es la indeterminación¹⁵. Para Zubiri la voluntad es indeterminada con respecto a su objeto¹⁶. Se encuentra frágilmente situada como en un equilibrio de tendencias y ordenada hacia el bien, nunca consolidada en él. Aquí nuestro autor vuelve a ser crítico frente al pensamiento moderno, ya que no admite la de-

¹³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 77.

¹⁴ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 79.

¹⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 104.

¹⁶ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 104.

terminación absoluta de la voluntad con respecto a las cosas ni que ésta se encuentre fundada sobre sí misma tal y como piensa Kant. La voluntad está apoyada sobre las tendencias, la ordenación hacia el bien y la inclusión de las tendencias en el acto volitivo la sitúan y posteriormente la determinan de una forma clara en lo real.

Como Zubiri no admite ningún tipo de determinismo volitivo, su filosofía niega la predestinación y también el estructuralismo moderno en todas sus formas. El Yo actúa por medio del acto libre únicamente atraído por el poder de lo real, por eso entiende que aquello que yo quiero se apodera de mí¹⁷. La fuerza de lo real sitúa y predispone al Yo pero no le condiciona. Siente así una atracción vocacional para llevar a cabo la autodeterminación que le hace estar de un modo cambiante e indeterminado ante las cosas.

La persona es subsistente porque es suya¹⁸ y esto se produce de forma constitutiva y no como fruto de una decisión personal. El Yo, como decíamos, aparece a partir de esta libertad constitutiva. Esto también nos hace adentrarnos en una diferenciación interesante entre el sujeto moderno, el Yo tal y como lo entiende el mundo occidental, y el *subjectum* clásico, y ver cómo Zubiri es crítico ante estos dos conceptos.

El sujeto moderno es idéntico al Yo. Desde esa perspectiva se afirma que lo que le pasa al Yo le sucede simultáneamente a la persona. Pero para Zubiri esto no es así, ya que el sujeto (entendido como idéntico al Yo), está arraigado a la realidad personal. Por otra parte, el sujeto clásico tiene para Zubiri el problema de la falta de apertura, ya que está basado en la noción de esencia aristotélica y todo el estatismo que este autor atribuye a tal concepto, como más adelante se explicará.

4. La habitud y el Yo

Para Zubiri las notas de la realidad son aquellos momentos de la misma, en cada cosa concreta, que quedan en el viviente gracias a la formalidad de lo real. Para los animales esta formalidad es meramente objetiva, y por tanto su conocimiento se da como seres formalizados de una determinada manera, esto es, a nivel estimular. Es decir, no hay que entender esta objetividad animal desde la dinámica clásica objetividad-subjetividad. No se trata de que los animales conozcan de una manera primaria objetual y por el contrario la persona pueda penetrar, gracias a que es sujeto, en un mundo más profundo que lo meramente

¹⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 316.

¹⁸ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 47-51.

objetivo. Por el contrario quiere decir que para Zubiri los animales no pueden captar la formalidad de la realidad, son objetivistas pero no realistas, y por ello tal forma de conocer es cerrada, atienden a estímulos y a lo que ellos provocan y no captan la realidad como tal. El hombre, sin embargo, capta las notas de cada cosa que reflejan el “de suyo” de la realidad y son por ello sentidas, con independencia de su contenido, como formalidad de lo real.

Así la habitud es aquel modo según el cual todo viviente tiene de habérsela con las cosas. Cada uno tiene un modo particular de acceder al medio en el que vive. Sin embargo, el hombre, por ser una realidad personal posee un modo peculiar de habitud que consiste en la habitud de la realidad, y por ello, la funcionalidad de esta realidad en tanto operativa conforma posteriormente el hábito, que por ser animal de realidades siempre remitirá a lo real.

Por eso la habitud humana no es igual al hábito aristotélico, el cual sería propio de una determinada naturaleza y produce, posteriormente en el caso de los hombres, la virtud o el vicio. Para Zubiri primero está la habitud. En sí del hábito de Aristóteles no es radicalmente personal, sino vivencial, es decir, propio del Yo. Frente a Aristóteles, Zubiri entiende que el hombre no es propiamente sujeto de hábitos sino determinante de los mismos¹⁹ gracias a su habitud de lo real. El vicio o la virtud son fundamentalmente resultado de la actuación externa del Yo, fundamentado en un modo de apropiación personal de la realidad por parte del hombre: la habitud humana.

Dado lo anterior, se trata para Zubiri, en relación al ser humano, de continuar la profundización en la idea que Aristóteles entiende cuando señala que el hábito conforma una “segunda naturaleza”. El hábito, en el sentido del Estagirita, era sólo un modo concreto que tiene la persona de comportarse, sin embargo en la habitud zubiriana, que funda la posibilidad que posee el Yo de apropiación de lo real –los hábitos– nos habla de una profunda recomposición de la personalidad tanto psíquica como fisiológicamente. Por eso –aunque esto ya no corresponda propiamente al planteamiento aristotélico– no se puede hablar en el ser humano de una serie actos que conforman una serie de hábitos y de ahí determinar un modo peculiar de la persona. No se trata para Zubiri de un sumatorio de elementos estancos, de una serie de acciones, sino de la reactualización transformadora de una forma de realidad, como es la persona, que se plasma en un Yo, ya que “el hombre no ha hecho sino una sola cosa, un solo acto: vivir”²⁰. Es decir, poseerse a sí mismo, efímeramente, como se decía atrás, de una determinada manera a lo largo del tiempo.

De esta suerte, la habitud no el hábito, es la base de una configuración plena y dinámica de la realidad personal, por lo que “ese Yo, en tanto que Yo, se va

¹⁹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 344.

²⁰ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 74.

configurando a lo largo de la vida. Y esa configuración no es meramente aditiva²¹. Se lleva a cabo en cada acto, en todo hábito, en cada momento de la libertad, aunque exteriormente tales acciones parezcan impersonales, ya que “formalmente hablando lo que el hombre justifica no es una sola acción. El hombre más bien justifica un decurso, dentro del cual están inscritas una multitud de acciones”²².

De esta manera el animal posee una habitud, un modo de enfrentamiento a lo real, formalizado y objetivo, y en el caso del hombre esta habitud, al ser de lo real y estar, a la vez, la persona absuelta de la real, no es formalizada sino “hiperformalizada”. Para el hombre toda afección supone además de un estímulo que incide sobre el sujeto, sobre el Yo, un momento de alteridad de lo real. Por tanto la “mentalización” del cuerpo es una necesidad en la persona ya que si ésta no se diera aquella no podría ser viable.

Para Zubiri hay tres habitudes base que posee el ser humano: inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante, las cuales quedan absorbidas en la actuación del Yo.

De ahí se aprecia que todo viviente, incluido el hombre, tiene un “locus” y un “situs”. Esto es, está instalado en una realidad concreta y además de un modo determinado, de tal manera que “vegetar, sentir, entender, son las tres radicales habitudes de los seres vivos”²³. Se enfrentan estos, en cierto sentido, a la realidad en la que se hallan y lo hacen de un modo peculiar. El animal por tener sensibilidad, desgaja del impulso nervioso el estímulo. Esto le permite objetivar lo real y diferenciarlo de sí mismo. Pero la habitud en el animal está acotada a una serie de realidades, tal y como se viene diciendo, sólo frente ellas puede reaccionar de forma objetiva, fuera de estas realidades su habitud es inútil. Zubiri, con su escritura ardua, contraria a ejemplos y metáforas, sin embargo usa muchas veces la figura del cangrejo en una roca y como éste es capaz de captar una presa siempre que se sitúe en su “perspectiva vital”. Si la presa se eleva por medio de un hilo, entonces la habitud del cangrejo se torna inútil y no podrá captar esa realidad ni situarse él mismo frente a ella. Su realidad está objetivada en todos y cada uno de los momentos de su vida.

A diferencia del molusco del que se vale Zubiri, la habitud para la persona es vivir, estar ejecutando su realidad en cada uno de sus actos, en todos y cada uno de estos por sencillo que parezcan. Por eso no está formalizada como el recurrente cangrejillo. Hablamos por tanto aquí, usando la diferenciación tomista de *actus homini* y *actus humani*, de forma predominante de estos segundos, de

²¹ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, p. 267.

²² X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 359.

²³ X. Zubiri, “Respectividad de lo real”, *Realitas*, 1979 (3-4), p. 15.

los actos humanos. Es decir, aquellos en los cuales existe la capacidad de elección libre. Aunque también es cierto que para Zubiri tal diferencia no es taxativa como en el tomismo, ya que considera que el ser humano no sólo se debe hacer cargo de los actos libres, es decir, de los que nacen de su propia capacidad de autodeterminación, sino también de aquellos en que el Yo no elige directamente, que se encuentran producidos o relacionados con lo genético, con el ambiente físico donde se halla. A esto nuestro autor lo denominará como el *carácter personal* de los actos naturales²⁴ los cuales también forman parte y en cierta medida se integran en la *habitud humana*.

No estamos tratando pues sólo del ejercicio específico de la libertad, sino más bien de aquella libertad constitutiva que para Zubiri crea un modo de “habitud humano”, una forma de enfrentamiento con las cosas. “Para la *habitud* según la cual el animal se enfrenta con la estimulidad es sensibilidad ¿Cuál es la *habitud* según la cual el hombre se enfrenta con la realidad?”²⁵. La *habitud* en el hombre es la capacidad tiene de habérselas con las cosas como realidades. De ahí que tal *habitud* radical en el hombre es la *inteligencia sentiente*.

De tal forma que para los vivientes “habitud” es capacidad de reaccionar ante una determinada realidad por medio de la estructura suscitación-respuesta, que conlleva la alteración del todo vital, la recepción y la afección ante la propia realidad, para conseguir así, diciéndolo de cierto modo, un restablecimiento de la calma estimular. Sin embargo la *habitud* en el hombre se constituye en relación a su capacidad de hacerse cargo de la realidad en la que se encuentra, que el Yo llevará a cabo por la *inteligencia sentiente*.

Es fundamental añadir aquí la noción zubiriana de *respectividad* y resaltar como su teoría metafísica impregna su noción de persona²⁶. La *respectividad* es la relación metafísica fundacional que existe entre cosa-real y cosa-sentido, la cual puede, en cierta medida, ser entendida y articulada por el Yo. Por eso, y resumiendo y completando todo lo dicho hasta aquí, para nuestro autor el problema al que se enfrenta el Yo, en relación con su *habitud personal*, consistirá en saber si todas las cosas reales tienen siempre un sentido, a esto le va a llamar Zubiri “condición”, y ésta es: “la capacidad que tiene una cosa para estar constituida en sentido”²⁷.

²⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 164.

²⁵ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 26.

²⁶ X. Zubiri, 1985, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, p. 222.

²⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 228.

5. La autorreflexión y el Yo

Lo dicho hasta ahora nos lleva también a determinar que la identificación del Yo con la auto-reflexión y con el auto-concepto no es de ninguna manera exacta, debido a que el Yo nace de la realidad personal, poseedor de la *inteligencia sentiente*, antes de que se produzca la reflexión sobre los propios actos y el advenimiento de la conciencia psicológica como tal, por eso Zubiri afirma: “tan lejos está de ser el Yo la definición metafísica de la persona, que no constituye sino su acto segundo. Es pura y simplemente el acto segundo de la persona, pero no es aquello que la define en acto primero”²⁸.

De esta manera, el principio del que nace la responsabilidad moral, el único del que puede surgir la libertad, es la realidad personal. Frente a Descartes y su noción de sujeto y sus consecuencias en el pensamiento moderno, para Zubiri no se trata de un Yo psicológico²⁹. No lo es por dos motivos. El primero porque el Yo está integrado a sus estructuras biológicas, las cuales lo hacen dependiente en gran parte de su cuerpo y éste de ellas. Por eso el Yo no es una *res cogitans*, como pensaba Descartes, diferente de las *res extensa* entendida como cuerpo. Lo orgánico, como más adelante se explicará, no supone una limitación real para el Yo sino más bien una condición para la libertad personal en lo real. La biología para el hombre tiene por eso un carácter constitutivo y no limitante, ya que para Zubiri el ser humano no trasciende “de” su condición corpórea sino que trasciende “en” ella³⁰. En este sentido el pensamiento de Zubiri se opone claramente a la psicologización de la biología que se ha llevado a cabo por corrientes como el psicoanálisis, para el cual las estructuras de sentido por medio de las cuales se organiza la *psique* son inferiores y controladas plenamente por los elementos biológicos.

El otro motivo unido al anterior, como más adelante se explicará, es que el Yo se encuentra religado a la realidad. Esto quiere decir que existe en el Yo y en la percepción de las cosas una necesidad de esclarecimiento de la realidad. El Yo está en la realidad de forma constitutiva³¹ y no distantemente. De ahí que para Zubiri el Yo, contradiciendo a Descartes, no busca tanto la certeza sino la realidad. Aunque forme parte de la realidad puede también conocerla a ésta en cuanto real. No porque sepa en parte de la esencia de las cosas, como en ocasio-

²⁸ X. Zubiri, *Escritos Menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 14.

²⁹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 49.

³⁰ A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 169.

³¹ “Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida que lo soy, tengo capacidad de decidir [...]. El “mío” en el sentido de propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico”; X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 111.

nes se entiende el pensamiento clásico, sino porque conoce una formalidad de lo real que verdaderamente le da la posibilidad de hacerse cargo de la realidad.

Decíamos que originariamente de la reflexión sobre el propio Yo no puede nacer el mismo Yo. En este sentido, y apoyándonos en el pensamiento zubiriano, se puede afirmar que la tradición cartesiana y su interpretación del Yo ha provocado, a pesar de sus propios esfuerzos, una degeneración en la propia idea esencial sobre uno mismo, sobre el autoconcepto. Al entender que el Yo nace y es fruto de la introspección, el sujeto que realiza esta acción percibe inconscientemente una enorme debilidad originaria en el fondo de su ser, ya que “al lado de la presencia aplastante del “yo” como presencia interior, y de la claridad y distinción con que al “yo” se le presentan las ideas de “pensamiento” y “extensión”, la realidad exterior tiene para Descartes demasiada inseguridad en cuanto a su existencia, y demasiada complejidad, oscuridad y confusión en cuanto a su naturaleza”³². De ahí que frecuentemente la introspección tampoco sirva para lograr un equilibrio estructural de la propia *psique*.

Por todo ello a partir de aquí, como observa Zubiri, la ambitalidad de lo real tomará una gran relevancia en la construcción del Yo:

“cuando el hombre por su inteligencia sentiente está físicamente en la realidad, entonces no sólo se actualiza esa diferencia, sino que se convierte en algo distinto: se convierte precisamente en ámbito. Un ámbito real y positivo, donde el hombre va contemplando las cosas que se suceden, va haciendo las que tiene que hacer, y va alojando, justamente, las propias cosas irreales”³³.

³² A. Basabe Martín, *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, Universidad de Deusto, Deusto 1990, p. 38.

³³ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 99.

II

EL YO Y EL MUNDO

1. La realidad mundanal y el Yo

Las dos preguntas fundamentales que según Zubiri concitan a todo hombre, que forman parte de la vida desde el inicio de la propia toma de conciencia ante la realidad, son: ¿qué va a ser de mí? y ¿qué voy a hacer de mí?¹. Lo enigmático nace junto al Yo desde el principio. Nuestro autor, muy influido por el vitalismo de Ortega y Gasset, que a su vez recibe una gran herencia en este sentido de Heidegger, observa también la vida como inquietud e inseguridad².

La preocupación ante el presente y el futuro viene dada por las exigencias de la libertad constitutiva del Yo, la cual es a todas luces imposible de controlar. Nos enfrentamos a un mundo que no construimos y que muchas veces no se comporta de la forma que nos gustaría³, y coexiste en todo hombre junto al deseo innato de plenitud. No hay nada que nos asegure la elección libre de lo mejor, ni tampoco existe una instancia de la que podamos partir aseverando un exitoso desempeño de la propia vida. De esta manera el Yo aparece junto a lo enigmático de la realidad, la ambivalencia en que se halla, siendo también a su vez, como consecuencia de esto, enigma para sí. Por eso observa Zubiri:

“El hombre, en efecto, puede moverse intelectualmente con preferencia en la riqueza «insondable» de la cosa. Ve en sus notas algo así como su riqueza en erupción. Está inseguro de todo y de todas las cosas. No sabe si llegará a alguna parte, ni le inquieta demasiado lo exiguo de la claridad y de la seguridad que puede encontrar en su marcha. Lo que le interesa es agitar la realidad, poner de manifiesto y desenterrar sus riquezas; concebirlas y clasificarlas en precisión. Es un tipo de elección perfectamente definido: la elección como aventura. Otras veces, moviéndose a tientas y como en la luz cre-

¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 100.

² J. Conill-Sancho, “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2006 (8), p. 98.

³ T. B. Fowler, “Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 1999 (2), p. 95.

puscular, la imprescindible para no tropezar y no desorientarse en sus movimientos, el hombre busca en las cosas seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza”⁴.

Dada lo anterior, existe en el Yo una “voluntad de verdad” que se transmite en una búsqueda problemática de resolución de lo enigmático⁵. Por ser un “animal de realidades” la persona posee su vida, su intimidad, sus obras, pero frente a lo que ha venido creyendo el pensamiento moderno desde Descartes, aunque lo desee con todas sus fuerzas, lo hace de una forma muy torpe y confusa. La racionalidad, las cosas, el mundo, con los múltiples vericuetos inherentes a toda conceptualización, no le asegura de ningún modo al Yo el logro de su vida. Su “voluntad de verdad” está suspendida sobre lo real, por eso sólo una existencia personal conforme a la intelección de la realidad misma podrá ayudar al Yo a ser persona, o mejor dicho, a ser mejor persona.

Para Zubiri el Yo no se dirige a las cosas en sí, al mundanal *Dasein* de Heidegger, sino que va a la realidad misma. Esto es, a aquello en lo que la cosa reside, la formalidad de la realidad, y por la que es entendida como *ens*, como ente, que le llevará a constituirse como *esse*, es decir, en ente existente. Por eso el ente, la objetualidad, no es la meta última de intelección del Yo, sino la realidad misma. La paradoja que se da en la relación Yo-realidad-mundo, consiste en que en la medida en que el Yo se va haciendo cada vez más consigo mismo y con la realidad, va a su vez percibiendo mayor distancia entre él y lo real. Se afirma el Yo pero al mismo tiempo toma distancia y esa distancia le sirve para afirmarse con más fuerza. De ahí podrá surgir la humildad en él, entendida ésta como un modo de estar cada vez más firmemente religado a lo real y al mismo tiempo más distanciado, ya que “siempre hay más realidad que la aprendida”⁶.

Así, esta reactualización que produce la aparición del Yo en el mundo no refleja necesariamente toda la riqueza de la persona. El Yo es para Zubiri el modo de realidad humana siendo como una *realitas in essendo*, una realidad que se hace ser. Sería pues un error pensar que esa *actualidad* del Yo no es más que un itinerario autoimpuesto de perfeccionamiento afirmativo, o que identificáramos, usando peculiarmente el esquema aristotélico, la persona con la potencia imperfecta y la personalidad con el acto. Aunque si bien es cierto que la personalización no deja fuera las estructuras de la persona, sino que las absorbe en su mismidad⁷, lo es mucho más el hecho de que la construcción de la propia figura

⁴ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 131-132.

⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 109.

⁶ L. Gallegos Díaz, *Realidad y ética en Xavier Zubiri*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2007, p. 428.

⁷ B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Rialp, Madrid, 1996, p. 179.

del Yo no ha reflejado toda la riqueza metafísica que posee en su origen real; ya que el Yo no es como tal un sujeto metafísico, no así la persona que tiene suficiencia constitucional y por eso es una realidad esenciada.

Zubiri funda la epistemología en la noología, y aprecia que la realidad posee un orden trascendental e intramundano y al mismo tiempo hace referencia a la persona. El dominio de la realidad por parte de la persona viene dado por la posibilidad que existe en la realidad misma de apoderarse de nosotros. Por eso, como observa Ferraz, “el poder de lo real se apodera de nosotros y gracias a ese apoderamiento nos hacemos personas”⁸.

De ahí se entiende que para Zubiri, como se dijo anteriormente, la persona no sólo es “de suyo” como puede ocurrir con cualquier otro ser, sino que tiene “suidad”; con esto el filósofo sostiene que originalmente, desde el principio y de forma metafísica, se posee a sí misma en la realidad del mundo. Por tanto la realidad no es sólo importante porque el Yo se encuentra en ella, sino porque su formalidad, la realidad *quae tale*, queda como plasmada de un modo propio en sí mismo, tanto de esta forma como que él queda también singularmente reflejado en la misma realidad. Se crea de esta manera una rica formalidad de alteridad en la que, sin embargo, nunca es anulada la diferencia entre la persona y el mundo.

Por todo ello, el *dar de sí* de las cosas para Zubiri consiste en esa característica formal que tienen éstas que les hace traspasar lo que son a primera vista. Las cosas del mundo dan mucho que hablar, como dice en multitud de ocasiones el mismo Zubiri, nos lanzan desde su talidad, desde lo que son como tal, a la trascendencia. Nos sitúan más allá de ellas en esa unidad de notas que conforman y nos remiten constantemente a la formalidad de la realidad

Así, esa posesión personal de la realidad, de la que estamos hablando, nunca es plena, debido a que existe para la persona una tensión permanente por alcanzarla, que se transmite para el Yo en inquietud e inseguridad, y algunas fuerzas pugnan por separarle de la misma. Por eso para Zubiri lo más característico de la persona es la suidad, la cual le hace tener una subsistencia especial. La persona es el único ser que posee su ser, aunque no de una forma inmovible. No es simplemente “de suyo”, sino que es justamente “suyo”.

Hay diferentes grados de realidad y por tanto una cierta evolución en lo real, ya que “la evolución de la realidad significa la evolución del «de suyo»”⁹. Aunque en el caso del hombre y su aparición no se puede hablar de un resultado de la evolución sin más sino de una modificación de esa evolución. La persona no es el último paso de una cadena de cambios, sino más bien al revés, epistemoló-

⁸ A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, p. 204.

⁹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 156.

gicamente podemos establecer una decadencia desde un modelo de sustantividad muy elevado, como es la persona, abierto a su propio carácter de realidad, a otras sustantividades más pobres. Y esto quiere decir que en el animal humano, frente a lo que piensa el evolucionismo filosófico de Nietzsche y su idea de super hombre, concretado de otro modo antropológicamente en Darwin, hay una necesidad de excelencia que excede a la simple regulación frente al medio. Por eso la libertad es la nota fundamental que define la sustantividad personal.

Así, el hombre no se hace de una vez por todas. Esta perspectiva también nos asegura una proyección de la persona en general, y del Yo en concreto, hasta cierto punto irrestricta, inabarcable como lo es la realidad misma. Por eso no podemos hablar de actos en los cuales el Yo, y más concretamente su figura, hayan alcanzado su plena plasmación en lo real. De igual modo que no se puede lograr el crecimiento personal absoluto, tampoco las acciones pueden llevar al Yo a su pérdida definitiva, ya que “la vida humana es autoposición en decurrencia”¹⁰.

El ejercicio del Yo sobre la realidad implica necesariamente unas consecuencias estrictamente reales, en sentido que pueden ser llamadas “físicas” para el hombre¹¹. Por tanto esta realidad no es una opción más entre las que puede optar el Yo, sino que es de tanta importancia que impone exigencias insustituibles a riesgo de frustrar la propia vida. Nuestro modo de ser persona depende, en gran parte, de la forma que tenemos de ubicarnos frente a la realidad y sus diferentes modos. A cada quien le corresponde la tarea de construir junto a las cosas su propio Yo¹².

Lo enigmático del mundo para el Yo, tal y como se enunciaba al principio, no es sólo entendido en Zubiri como un atributo secundario más de la libertad, sino como una nota característica de la misma. Podemos concluir que en el misterio del mundo encontramos un aspecto que define profundamente la dignidad humana que a pesar del obsesivo y frustrado control de la realidad que el racionalismo difunde por doquier.

A modo de conclusión de gran parte de lo dicho en este apartado, la aparición de la dignidad vendrá dada por lo que Zubiri denomina como “libertad en”¹³ y será dada por el dominio libre de la realidad sobre el ser humano y de éste sobre aquélla.

¹⁰ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 18.

¹¹ J. J. García, “El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos”, *The Xavier Zubiri Review*, 2002 (4), pp. 19-66.

¹² X. Zubiri, “Sentido de la vida intelectual”, en A. Nicolas / O. Barroso (eds.), *Balance y perspectiva de la filosofía de Xavier Zubiri*, Comares, Granada, 2004.

¹³ “Hay una cosa previa que es ser libre, anteriormente a todo ejercicio de la libertad. Es justamente “libertad en”. El hombre es libre “en” la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aque-

2. La dignidad del Yo en lo real

El concepto de dignidad del Yo en Zubiri es diferente al que procede del sujeto trascendental kantiano. En el filósofo español, nosotros no damos la dignidad al sujeto sino que la recibimos plenamente de la realidad misma. De ahí que este autor utilice el término “religar” para explicar la vinculación del hombre con lo real. El estar religado a lo real le otorga al Yo una dignidad insustituible, ya que “por religarme al poder de lo real como fundamentalidad de la construcción de mi Yo, la religación es la raíz misma de mi Yo, de esta vida personal mía. No sólo es hecho y hecho total, sino que es además y ante todo, *hecho radical*: es la raíz de mi ser”¹⁴. En esta nota encontramos un elemento fundamental para entender la dignidad del Yo, que se basa en esa doble condición del mismo: su sometimiento a la realidad como modo necesario para el crecimiento de su dignidad, y su crecimiento en ella que viene de ella misma por *mor* de la “direccionalidad” de lo real.

Gracias a la dignidad del Yo, tal y como la entiende Zubiri, la persona está en su “actualidad”¹⁵ por medio de la cual la realidad se hace presente desde ella misma. Esto es, la persona, al ser una esencia abierta¹⁶ es activa desde sí en lo real.. Aunque ya estamos en la realidad como personas, sin embargo ésta se hace real en nosotros en cuanto nos enfrentamos a ella gracias a la existencia de nuestra libertad. De esta manera la dignidad de lo real, por así decir, nos aborda como persona y nos impele a reflexionar sobre ella como Yo..

Tal y como se ha venido repitiendo, para nuestro autor la realidad tiene un carácter dinámico, de tal modo que vivir, para todo viviente y de modo peculiar para la persona, es poseerse. Lo que significa que en la totalidad del ser de uno van envueltas aquellas actividades que como ser libre realiza para continuar siendo quien ya era. No significa para el Yo tanto ser dueño de sí, sino poder “ejecutar formalmente su mismidad”¹⁷.

lla condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad”; X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 330.

¹⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 128.

¹⁵ Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, pp. 141-149.

¹⁶ Esta idea de Zubiri debe de ser comprendida a la luz de su concepto de la libertad personal, previamente explicado, como un elemento fundamental exclusivo de las esencias abiertas como se trata del ser humano.

¹⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 198.

3. La naturaleza del Yo

Se desprende de todo esto un concepto de naturaleza humana que, aun siendo diferente en gran medida al que sostiene el pensamiento clásico en general y la escolástica en particular, también existe. Ya que “el hombre no es creador de la formalidad de lo real: todo lo contrario. Sin embargo, el hombre se apoya en lo real para hacerse”¹⁸. Por eso, si el ser humano no tuviera una determinada forma de realidad no podríamos hablar de ninguna manera de un modo concreto de “hacernos cargo” de esa realidad, tal y como afirma nuestro autor. Para Zubiri la naturaleza humana es posterior al “de suyo”, es decir: la naturaleza es un momento posterior y fundado en la realidad, un modo de la misma.

De esta manera, partiendo de Zubiri, la enseñanza de la dignidad del ser humano en la sociedad no se consigue como fruto de un ejercicio constructivo, sino más bien como una maniobra esclarecedora de una realidad que ya está ahí. Precisamente el problema con el que se enfrenta el racionalismo, y de modo concreto en los sistemas educativos actuales, es que al no querer partir de una realidad existente, previa a la razón, como es la realidad de la dignidad de la persona, no puede tampoco establecer una diferenciación clara entre la construcción y la destrucción de la dignidad del “yo”. En cualquier caso, en todo posible proceso, suprimida la realidad, la cual en Zubiri es como decimos anterior a la idea, todo desarrollo intelectual de creación del concepto persona es moralmente indiscernible. La racionalidad, sin la inteligencia sentiente, tal y como la entiende nuestro autor, es inútil.

Así, no sólo existe la presencia del Yo, también existe su esencia, la persona, acto de ser lo llamaría Leonardo Polo. Ésta es necesaria ya que si no hay esencia la presencia se convierte siempre en ausencia. Además la esencia zubiriana de la persona se constituye, como se adelantaba más arriba, en respectividad con independencia de la actuación del Yo, ya que, “todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir, está presente, es actual en el mundo”¹⁹. Tal respectividad supone que los otros forman parte de mi realidad desde el principio. Nuestro autor, aun valiéndose de la metodología fenomenológica, dista mucho de Heidegger, para el que la referencia a los otros, que existe en todo hombre, parte de una existencia sin esencia alguna y será dramáticamente construida por el sujeto.

Zubiri no define con claridad, tal y como hicieran Aristóteles o Tomás de Aquino después, de qué se trata la naturaleza humana. Tampoco, desde el punto de vista ético, sus correspondientes vicios y virtudes. Por el contrario, este autor

¹⁸ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, pp. 195-196.

¹⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 26.

está más pendiente de lo que podríamos llamar como la estructura de funcionamiento de la realidad humana libre, que de dar una clara definición de la misma. Aunque también es cierto, como señala García²⁰, que de un modo concreto de realidad personal, tal y como Zubiri la afirma, se infiere siempre un conjunto de vicios y virtudes propias de la misma.

En Zubiri el *subjectum* clásico de Boecio aplicado a la persona y basado en la noción de sustancia de Aristóteles, es matizado a partir de la apertura y la autoposesión. Por eso Zubiri sostiene que el sujeto, el Yo, es posterior a la persona y también que la “persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya”²¹. Tal autoposesión no aparece como un accidente, ni como una nota secundaria de la realidad personal, sino como una nota constitutiva inherente y propia al Yo, por ello también dirá, aclarando más la idea anterior: “persona no es tener subsistencia. La persona es ciertamente subsistente, pero es subsistente porque es suya. No es suya porque es subsistente”²².

En el realismo radical de Xavier Zubiri la realidad no tiene existencia alguna sino en las cosas reales, en cada una, luego las cosas reales son cada una y solamente realidad. Así, la crítica que realiza nuestro autor a la noción de sustancia en Aristóteles y de ésta como soporte del sujeto humano, reside, en gran parte, en que en la concepción aristotélica no existe una remitencia a una sustantividad al que todas las notas refieren, en el que éstas encuentren su realidad siendo y una unidad actuando como un plexo²³.

Por eso, podemos decir, siguiendo el pensamiento de Zubiri, que la sustancia entendida adecuadamente, la sustantividad en este caso, no se localiza en un elemento concreto que subyace, sino en la unidad sistémica de notas, en su conjunto o constructo, tal y como lo llama nuestro autor, actuando dinámica y unitariamente. De esta manera Zubiri propone frente a la noción de sustancia la de sustantividad, y define a la persona como una sustantividad peculiar, es decir como una “esencia abierta” que se activa por sí misma. Es decir, algo semejante a lo que podría ser la idea de esencia pero íntimamente ligada a la libertad, con las notas fundamentales de apertura y autoposesión, que hace que la persona es viable sólo por ser “de suyo”²⁴. La persona es, siguiendo la terminología de Zubiri, una sustancia abierta. Por estar dotada de una *inteligencia sentiente* puede disponer de sí de una manera radical frente a la realidad, ya que, en cierta medida, posee su ser de modo absoluto.

²⁰ J. J. García, La realidad humana como pauta ética en la filosofía de Zubiri, *Cuadernos de bio-ética*, 2005 (16, 58), p. 391.

²¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 49.

²² X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 8.

²³ I. Zorroza, *La filosofía de lo real en X. Zubiri*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 66.

²⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 75.

Dado lo dicho, también entendemos derivado de lo anterior, que la razón, cuando ficticiamente trata de separarse de la realidad, no es propiamente razón, ya que lleva al ser humano a una irreal distancia con las cosas y con su propia realidad personal. Este es el fenómeno que produce el intelectualismo. Por el contrario, de Zubiri se infiere que la esencia de la razón es la libertad, entonces, toda racionalidad que no lleva al hombre a ser libre es, de una forma o de otra, inútil. Si la razón no lleva a que el hombre se auto-posea más y mejor entonces ésta no está actuando conforme a la *inteligencia sentiente*; a eso no se le puede llamar propiamente razón humana.

Se podría pensar, erróneamente, que el acercamiento que trata de hacer Zubiri a una metafísica radical, en la cual la realidad es no sólo superior sino orientadora de la verdad, puede llegar a asfixiar una adecuada visión ética; ya que la verdad tiene que existir, por su estructura conceptualizada, como un elemento hasta cierto punto diferente de la realidad. No obstante, esa independencia zubiriana es básica para entender los juicios que realiza la conciencia, la cual es por fuerza subjetiva y personal. Unido a ello, se entiende el planteamiento de Zubiri por un motivo filosófico, la influencia de Heidegger y su afán de volver a las cosas mismas y acabar así con los abusos ocasionados por el planteamiento idealista.

III

EL YO Y LA INTELIGENCIA SENTIENTE

1. La persona y la inteligencia sentiente

Nuestro autor considera que la filosofía clásica no se ha planteado radicalmente el problema fundamental del inteligir, ya que asimiló la inteligencia a la razón y esto es insuficiente. Para Xavier Zubiri:

“no es lo mismo inteligir y tener ciencia, pero es que además no es lo mismo intelección y conocimiento. Ciertamente toda ciencia es conocimiento, y todo conocimiento es intelección. Pero a mi modo de ver, la recíproca no es cierta: no toda intelección es conocimiento, ni todo conocimiento es ciencia. Porque el acto formal de la inteligencia, la intelección, no es conocer, sino el mero aprehender las cosas como realidad”¹.

Todo el concepto de inteligencia, el moderno y el clásico, está estructurado a partir de entender que la función fundamental de ésta está en el concebir, lo que Zubiri denomina como *inteligencia concipiente*, la cual a su vez nace metafísicamente de un determinado concepto de ente. El ente hasta Zubiri ha sido siempre el objeto primero de intelección, sin embargo, para él no es así, ya que para éste sólo viene dado una vez que las estructuras de lo real han sido reactualizadas. No se trata por tanto ni de la realidad como un modo particular de ser, como se entiende en el pensamiento clásico, ni tampoco de la objetualidad como única forma de existencia, como piensa la modernidad. En Zubiri hablamos de *realitas in essendo*, esto es, la realidad que se hace ser, ente. El ser aparece como un modo particular de realidad. La realidad, diría Zubiri, “verdea” es decir produce el color verde. No sólo es verde la cosa sino que al ser “de suyo” de la cosa es verde desde sí. Por eso la realidad por su formalidad trasciende a su contenido. “Estar no consiste en ser término de un acto intelectual, sea el que fuere. Sino que «estar» es un momento propio de la cosa misma; es ella la que está. Y la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar”².

¹ X. Zubiri, “Respectividad de lo real”, pp. 13-14.

² X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 136.

De manera que ha existido una dualidad que para nuestro autor es problemática, primero el Yo y el objeto y después la inteligencia o viceversa, pero siempre como dos elementos relacionados entre sí. Esto, por un largo itinerario de siglos, nos ha llevado a concluir que la idea es secundaria al sujeto o la postura contraria. No obstante, para Zubiri el Yo, al estar ya insertado estructuralmente en la realidad y en su respectividad de manera constitutiva, es decir, trascendentalmente, es parte de la realidad misma. Por eso reconoce Zubiri, al igual que algunos tomistas modernos abiertos al método fenomenológico, un momento de pasividad³ en el conocimiento. De ahí la constante diferenciación zubiriana entre la *inteligencia sentiente* y la *conciépiente*, la primera está en la realidad y la segunda, partiendo de la realidad anterior, va a las cosas.

“Lo importante ahora es insistir en que el pensar no es actividad que brote espontáneamente de sí misma. Y no lo es, precisamente porque la inteligencia queda constituida en actividad tan sólo a consecuencia del dato de realidad abierta. Son las cosas las que nos dan que pensar, y por tanto son ellas no sólo las que nos ponen en actividad sino que son ellas las que determinan el carácter activo mismo del inteligir. Somos intelectivamente activos porque las cosas nos activan a serlo”⁴.

Así, para Zubiri las cosas no simplemente están en acto, sino que tendrán o no “actualidad”, de manera que “si el pensamiento no lograra interesar a la sensibilidad y moverla, no sería propiamente mi pensamiento; el yo no podría ni reivindicar su responsabilidad ni sentir su presencia y sus efectos”⁵. Esto es, las cosas podrán ser conocidas hoy y ahora por la inteligencia sentiente de la persona. En ese momento ambos elementos poseen la zubiriana “actualidad”, es decir, pueden ser pensadas por nosotros *hic et nunc*. Como por ejemplo lo que sucede con los virus o la electricidad, cosas éstas conocidas ahora pero ignoradas desde hace siglos, porque nuestra inteligencia capta su formalidad real en este momento, aunque ya existieran. Su existencia tiene sentido sólo en un determi-

³ “Hay que conservar en el conocimiento humano un momento de pasividad. Y, recíprocamente, el querer tiende de por sí a prolongarse y abrirse en una acción ejercida en el mundo. El gesto más simple, aunque apunte a nada distinto de sí, produce, sin embargo, un cierto efecto en el medio circundante: desplaza el aire, modifica el equilibrio, etcétera, y la ciencia ha creído durante mucho tiempo que dejaba en todo el universo una huella indeleble. Así, al «proceso de las cosas hacia el alma» que constituye el conocimiento, sucede moralmente un «proceso del alma hacia las cosas, por el apetito y el querer, que cierra el círculo sujeto-objeto»”; J. de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966, p. 409.

⁴ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, p. 35.

⁵ L. Lavelle, *L'erreur de narcissisme*, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université du Québec, Chicoutimi, 2005, p. 48.

nado momento. La *inteligencia sentiente* capta la realidad desde la propia actualidad de lo real.

Zubiri se apoya en el *esse reale* de la escolástica, y más concretamente en aquello que lo articula, para desarrollar toda su teoría del conocimiento. Pero a diferencia del planteamiento clásico, “inteligencia no consiste en concebir lo dado «a» ella por los sentidos, sino que consiste en aprehender como real lo dado sentientemente «en» ella”⁶. Las cosas reales tienen al mismo tiempo un carácter inmanente y trascendente. Son momentos esenciales de la realidad intramundana y a su vez se lanzan desde sí hacia otras cosas, en este caso hacia la inteligencia humana, al Yo. Poseen un trascender *aquende* dice Zubiri, utilizando un neologismo, frente a lo *allende*.

Entonces para el pensador donostiarra la inteligencia no es una facultad en el sentido clásico. Zubiri rechaza una visión compartimental de las capacidades humanas ya que considera desde el principio la primigenia interrelación entre ellas más que su secuencialidad. No hablamos así, como afirma la escolástica, de una facultad racional en la que se crea la idea o concepto y después viene el acto libre por la facultad volitiva, la cual a su vez está influida por las pasiones. sino que hay un sentir humano que es comportarse unitariamente frente a lo real. Así actúa la *inteligencia sentiente*. De ahí que en este filósofo, para el Yo todo pensamiento es siempre en gran medida actuación y toda actuación es también pensamiento. Esto es lo propio de la sustantividad humana, la cual en sus actos libres no puede separar, completamente, como se entiende en el análisis del tomismo de las facultades, lo intelectual de lo volitivo.

Por ello y unido a lo anterior, tampoco acepta nuestro autor el modo de relación de la que habla el tomismo entre la facultad y las cosas. Ya que en Zubiri no se trata sólo de que exista la facultad de entender, sino también de que dicha facultad se encuentre “facultada”. Esto es, que de manera real, en la propia vida personal en la que se encuentra el Yo, se pueda dar un ejercicio concreto de la facultad. Si tal posibilidad no existe como tal, no tiene sentido plantearse en algunos casos concretos la existencia o no de la facultad. Por ejemplo, un ciego aunque tiene esa potencialidad de ver, el tomismo la llamaría facultad, sin embargo no la tiene facultada, diría nuestro autor. Esto es, no siente la realidad, no sólo potencialmente sino como posibilidad para sí, ya que para Zubiri “el «yo» es el que pone carácter de objetualidad en los objetos”⁷.

⁶ X. Zubiri, “Respectividad de lo real”, p. 23.

⁷ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p. 102.

2. La unidad del sentir y del inteligir

Xavier Zubiri considera que para la persona las cosas, sin perder sus cualidades, quedan por su formalidad en ella, en la realidad personal. Así se ha producido en el ser humano una peculiar *animalización de la vida*, por la que a partir de la susceptibilidad sensible que poseen todos los vivientes se llegó, en la persona, a una progresiva centralización del sentir. El hombre es capaz de sentir de tal manera las cosas que no sólo le estimulan y le hacen estar de una determinada manera, como ocurre con los animales, sino que le llevan a poder decir: “me siento hambriento” o “me siento sediento”⁸ y esto se produce en función de lo que las cosas, la realidad del mundo, llega a suponer para él, para su Yo personal.

Por eso hay en la persona una profunda unión entre *inteligencia sentiente* y realidad. Esta se da en la medida en la que la función de la inteligencia consiste en resolver aquello que la persona siente como real. El hombre se ve ante la realidad, no con distancia, como observador neutral, sino como un alguien impedido a resolverla. De ahí que la función más importante de la inteligencia no sea, como se ha pensado en todo el pensamiento moderno, la de hacer dueño al hombre de su propia autonomía, sino hacerlo consciente de su profunda religación con lo real.

De tal suerte, que hay tres momentos de la realidad que inciden en el Yo. El momento de la *afección*, por el cual el Yo siente el “de suyo” como una realidad que actúa sobre él a modo de impresión. Ya aquí encontramos que la realidad actúa antes de la reflexión interior sobre el Yo, por eso dice Zubiri que “en toda acción, aun en la más involuntaria e indiferente, a este momento de “indiferencia” «indiferencia» y de«involuntariedad» que es perfectamente un modo de *volición*, de determinación de la realidad que quiero”⁹. En un segundo momento hay un reconocimiento de la alteridad. Por medio de éste momento el Yo advierte lo diferente a sí mismo, a su realidad. En un tercer momento la realidad tiene una fuerza de imposición. Aunque para él no todas las realidades se imponen con la misma vehemencia.

De manera que este sentir del que habla Zubiri no es como lo concibe el pensamiento clásico. No es *afecto* sino que es *afección*. No se trata de que la razón y la afectividad estén en algunos puntos conectadas entre sí; éste no es el punto de análisis. Hablamos, más bien, de la unidad original entre la inteligencia y la sensibilidad en lo humano. Vasos comunicantes con influencia desde el primer momento de la realidad personal. La inteligencia es sentiente ya que la función

⁸ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 179-180.

⁹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 16-17.

fundamental de la misma es sentir la realidad en tanto realidad, por eso sensibilidad e inteligencia –tal y como las entiende nuestro autor– en el hombre son lo mismo. La inteligencia está en continuidad perfecta con el sentir¹⁰.

Así, para Zubiri el sentir y el inteligir se dan en un solo acto co-determinado. Tal y como observa:

“no se trata únicamente de que haya una prioridad cronológica del sentir respecto del inteligir, es decir, no se trata de que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Porque, cuando menos por lo que respecta al momento de realidad, este momento está aprehendido en un solo acto. La impresión de realidad es, en efecto, un momento del sentir humano y es a la vez el acto formal de inteligir. En este punto no hay dos actos, uno anterior al otro, sino un solo acto”¹¹.

De aquí se entiende que para Zubiri la persona, el Yo en su acción, establece una diferenciación importante entre la “nuda realidad” y la “realidad sentido”. La primera es simplemente inteligida por el Yo a partir de la “cosa-realidad” y sus notas constitutivas, lo que sería el ámbito de lo esenciable. Sin embargo, la “cosa-sentido”, que no se deja al margen de la “cosa-realidad”, aparece en un segundo momento haciendo y partiendo de lo anterior, naciendo así la “condición” de la realidad, que hace referencia a la relación que existe entre el Yo y la realidad en la que la persona se encuentra¹². Es de este segundo momento de donde arranca el concepto del mundo que tenemos¹³.

Según Zubiri, debido a la doble estructura que posee el ser humano de “fundamentalidad” y “finitud”, éste se encuentra en verdadera alteridad frente a las cosas, esto se debe a que no simplemente capta las cosas objetivas sino que las capta como reales. Por eso la persona es el único conocedor de la realidad que existe. Por ser una esencia abierta, la entiende por y desde sí misma y siempre en relación a sí mismo.

De manera que lo que realiza el Yo en sus movimientos no es analizar, ni tampoco sintetizar, sino inteligir desde dentro, tratando de entender esa estructura formal de fundamentalidad que poseen las cosas y al entender parte de tal estructura aclara en gran medida al mismo tiempo lo que es él como persona. Por ello podemos afirmar que:

¹⁰ Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, pp. 75-87.

¹¹ X. Zubiri, “Notas sobre la Inteligencia Humana”, <http://www.zubiri.net/portada2/mod/resource/view.php?id=55>, Publicado originalmente en *ASCLEPIO, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 1966-1967 (18-19), pp. 341-353.

¹² X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 227.

¹³ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p. 67.

“el auténtico principio de que la razón parte no es ningún conjunto de axiomas apodícticos que ella se dé a sí misma autónomamente; estos principios son ya un rendimiento ulterior que supone la conceptualización de la realidad. Y esto es así, no sólo porque no hay una tal facultad autónoma (la razón es mero momento del despliegue de la inteligencia sentiente), sino porque siendo mero modo ulterior de la aprehensión de realidad su verdadero principio es esta nuda realidad originariamente actualizada”¹⁴.

Este modo de entender, desde adentro, es también según Zubiri lo que confiere a la persona su carácter de “absoluto relativo”, por medio del cual es de cierto modo superior a la realidad y por otra depende de ella. También al mismo tiempo lo que produce la mencionada inquietud ante la realidad, el llamado por Zubiri “problematismo de lo absoluto”.

Tal vez esto nos podría llevar a pensar que la tarea fundamental del Yo consiste en tratar de esclarecer esa realidad en la que se halla, tal y como propone el racionalismo, para de esta forma dominarlo, pero no es así. El Yo ya está como situado en la realidad, henchido de ella, señala con fuerza de diversos modos y en repetidas ocasiones nuestro autor, y por tanto la inteligencia buscará a toda costa seguir entendiendo la realidad en la que ya encuentra¹⁵. Así afirma no se piensa “sobre” la realidad sino que se piensa ya “en” la realidad, esto es dentro ya de ella misma y apoyado en lo que positivamente se había inteligido de ella [...]. El pensar como actividad de inteligir que es, envuelve *formalmente* aquello que la activa: la realidad”¹⁶.

3. La verdad como conformidad y encuentro

Zubiri matiza el pensamiento de Tomás de Aquino y de Aristotéles ya que, cuando habla de verdad para él no es lo mismo *adecuación* que *conformidad*¹⁷. Son dos elementos diferentes. La *adecuación* nos dice del modo en el cual el hombre se adapta a una realidad que está fuera de él y diferentemente, *conformidad* nos habla de cómo la persona partiendo de estructuras de conocimiento, que están en él, se adapta a las cosas las cuales de modo dinámico le proponen algo. La primera visión es estática y la segunda diámica. La posición aristotélica es en gran medida unidireccional mientras que la zubiriana es bidireccional.

¹⁴ V. M. Tirado, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 2002, p. 295.

¹⁵ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, p. 96.

¹⁶ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, p. 37.

Por eso “si no hubiera inteligencia, no habría verdad, aunque hubiera realidad”¹⁸. La inteligencia es en cierto modo todas las cosas (Aristóteles) pero en ese mismo sentido forzosamente diferente a todas las cosas (Zubiri). Así la verdad, como se explica en *El Hombre y Dios*, para Zubiri tiene tres momentos: la “ostensividad”, es decir lo que es, en sentido griego; “la fidelidad” es decir, lo que promete, y por último lo que “efectivamente está siendo”. Por tanto el Yo la recibe como “manifestación”, “fidelidad” y “efectividad”¹⁹.

Luego toda verdad, desde el punto de vista del sujeto que realiza la actualización de la misma por medio de la *inteligencia sentiente*, es provisional²⁰. El logro de la misma, de la “verdad real”, se alcanzará por un proceso de ratificación, de encuentro, que sobrepasa en mucho a la mera conceptualización aristotélica, ya que “un concepto puede ser conforme con una realidad, y no ser adecuado para representarla”²¹.

Todo esto es también debido a que la razón no sólo actúa sobre la realidad presente sino que al mismo tiempo se encuentra en estado *quaerens*, es decir, en marcha hacia otros objetos que todavía no se conocen. Ratificar supone alcanzar una cierta conformidad con lo real que no agota el orden trascendental –algo semejante a la intuición–, acción que por ello está en un plano diferente a la racionalidad moderna. Y eso se produce debido a que para nuestro autor, frente a lo que piensa Leibniz, la inteligencia no se mueve tanto por la lógica y el advenimiento de la evidencia, sino por la ausencia de ésta. Así la “verdad real” no es la verdad lógica ni radica en la certeza²². Por eso la inteligencia en la que se estructura el Yo de Zubiri no es tampoco fundamentalmente lógica sino más bien poética, teleológica, narrativa, de ahí la variedad de elementos por los que el Yo podrá recibir una influencia exterior y modular la propia figura. Gracias a esta forma de inteligencia puede encontrarse con lo real de forma misteriosa con independencia de la razón.

Para Zubiri, la verdad es una *veritas-adequatio* de doble direccionalidad en estado de permanente fluencia y por consiguiente supone un doble movimiento: de la persona en la cosa y de la cosa en la persona. Ambos se encuentran porque, en cierta medida necesitan el uno del otro. Es una situación de encuentro en la cual intervienen la realidad y la inteligencia en su conjunto: en esta actualidad común está presente la cosa en la *intelección sentiente*, pero también se encuen-

¹⁷ X. Zubiri *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 22-23.

¹⁸ X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 25.

¹⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 107.

²⁰ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, p. 63.

²¹ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 183.

²² L. Polo, *Quién es el hombre: Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991.

tra presente la *intelección sentiente* en la cosa. Dar sólo cuenta de la intelección como presencia de la cosa en la inteligencia es hacer una descripción unilateral y en cierta medida reducir el misterio de la realidad. De la misma manera que la cosa está en la inteligencia, está también presente la inteligencia en la cosa²³.

En este sentido se puede entender cómo la verdadera captación de la realidad humana, del entendimiento de la persona, supone en nosotros una transformación interior. No se trata sólo de la asimilación de un concepto, sino que es, por encima de eso, la captación de una sustantividad abierta, como es la persona, que por tanto está dotada de una dignidad propia. Al captar esa realidad, de ese modo, la persona está en mí y sus notas penetran mi inteligencia y se produce por medio del encuentro un cierto entendimiento de la dignidad humana, de su realidad inagotable, podemos decir.

Por otra parte, el Yo queriendo la realidad de una determinada forma se quiere a sí mismo en esa realidad. Sucede así que el querer tiene una repercusión sobre sí mismo y al influir sobre su propia habitud, fortalece o debilita su “voluntad de verdad” o su “voluntad de querer”²⁴. Aunque puedan parecer semejantes, la “voluntad de verdad” de Zubiri es contraria a la “voluntad de poder” de Nietzsche. Esto se debe a varios motivos. El primero es que la “voluntad de verdad” en Zubiri es de religación mientras que la nietzschiana “voluntad de poder” es de creación absoluta. Para Zubiri el hombre por la fuerza de su querer no queda absuelto de las cosas sino más fuertemente vinculado a ellas. Además, en ambos autores se aprecia la idea del hombre como ser enigmático para sí por su cercanía y distancia con un absoluto por alcanzar. Sin embargo en Zubiri, frente a Nietzsche, la problematicidad no trata de ser definitivamente resuelta de una vez por todas, sino que por el contrario se convierte en una condición humana que posibilita la propia voluntad: “hacerse persona es *búsqueda*. Es en definitiva buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto”²⁵, y esto sólo se llevará a cabo por un encuentro con lo real.

4. Los límites de la conceptualización

Es importante retomar la idea de que para nuestro autor la formación de los conceptos no es sólo algo que acontece desde la cosa al intelecto, la verdad no es “desvelación” como mantiene Heidegger, equiparando el modo de conocer humano con el de los animales. Ni tampoco desde el intelecto a la cosa, tal y co-

²³ X. Zubiri, *El hombre y la verdad*.

²⁴ J. Calderón, *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad*, p. 217.

²⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 109.

mo se podría pensar desde una postura kantiana o desde un punto de vista premoderno en cierta óptica de realismo clásico. Por el contrario existe una concurrencia “que originariamente no es para Zubiri una operación lógica desde la cual se concibe la realidad, sino que responde a la “direccionalidad” de lo real; es decir, a la impelencia de las notas de la cosa captada inclina a que esa cosa sea actualizada en un determinado contenido, por tanto actualizado en lo que «sería» la cosa”²⁶.

De tal manera que, la idea de vida intelectual en el Yo que se deriva de la filosofía zubiriana de cierta manera afronta y trata de resolver dos problemas clásicos derivados de las corrientes a las que Zubiri asume y matiza. En el pensamiento premoderno se produce un estatismo dentro de la vida intelectual, ya que el objeto se forma en el interior de la persona a partir de una conceptualización de lo exterior. Aristóteles ha visto el problema de la esencia, por la imposibilidad de entender su fundamento, sobre todo a partir de la definición de la misma: tal vez llevado a su extremo más radical podríamos decir que las cosas serían, en gran medida, lo que se predica de ellas. Por eso el Estagirita al mismo tiempo que elabora toda una metafísica de la esencia, donde el elemento fundamental es el ente, concibe en paralelo una lógica y una retórica, que son resultado de aquella. La primera sería entendida como el modo de organizar la razón en función de la estructura del ente y la segunda como el arte de estructurar el *logos* en su desarrollo. En este sentido, para autores como Aristóteles, la lógica es la herramienta por medio de la cual se da en la mente del ser humano, un vínculo entre el objeto y la realidad. La lógica por ello es aquí estática. No hay más dinámica que la que procede del objeto y su fijación en la estructura en la lógica del sujeto, en su intelecto.

Por otra parte, como se sabe, en la postura kantiana el sujeto trascendental es el que con su estructura interna es anterior a la realidad. Ocurre así que hay un modo de sometimiento de la realidad a las estructuras previas del sujeto. Sin embargo, la postura de Zubiri quiere vencer también esto. Se conseguirá, como vemos ahora, por medio de la aportación de “direccionalidad” de la realidad. No sólo la realidad es sino que es “en hacia”. Por decir así, es una nota que aunque captada por el sujeto y conceptualizada, sigue teniendo una virtualidad activa que la hace dinámica para el sujeto e imposible de pleno dominio por el Yo.

²⁶ J. J. García, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 33.

IV

LA UNIDAD PERSONAL

1. La sistematicidad humana

Para Zubiri la persona aparece en la realidad como un individuo singular, un *singulum*¹, en el que existe una unidad diferencial que le hace ser único y dotado de una constitución que va indisoluble unida a su singularidad desde el inicio como ser vivo.

De forma que lo que la persona es, lo es desde el principio y no por un añadido de elementos accidentales, sino en una unidad sustantiva de notas conformando un constructo, una sustantividad en la realidad. La singularidad de cada persona expresa la parte de realidad de la que cada ser es portador. La forma de realidad humana envuelve a todas las notas de la persona. Por eso si retiramos de la realidad personal las notas adherentes y constitutivas que lo conforman nos quedamos sin nada. Las notas y su relación sistémica son las que crean la subsistencia de la sustantividad humana. Así la persistencia en el ser sólo se entiende a partir de la unidad de esta sustantividad: “pues sólo lo que es suficiente en el orden constitucional tiene perseidad”³.

Para nuestro pensador hay sustantividades que son meramente sustanciales pero hay otra, como el hombre, que puede apropiarse de la realidad. Esta segunda forma de sustantividad está formada por alguna sustancia, sin embargo, en último término, siempre se apoya en la realidad de ser sustantividad. Así, el ser humano es un sistema de notas que conforman una sustantividad abierta, el cual a su vez está compuesto de dos sub-sistemas: el cuerpo y la *psique*. Ambos conforman de una manera unitaria la realidad personal. La persona propiamente no es únicamente corporal ni tampoco espiritual, “el cuerpo no está «acoplado» a un alma, sino que es estructuralmente «ánimico»”⁴. No hay dualismo en Zubiri. No se trata de un cuerpo y un espíritu, o un cuerpo atrapado en un espíritu, sino

¹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 140.

³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 164.

⁴ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, *Revista de Occidente*, 2ª Época, 1963 (1), pp. 27-28.

de un cuerpo espiritual o de un espíritu corporal, “un espíritu en el tiempo”⁵ lo denomina Leonardo Polo. Aunque matizando esta idea, también es cierto que hay una larga discusión detrás del pensamiento zubiriano para saber si realmente existe una unidad armónica entre ambos elementos o, por el contrario, lo biológico tiene primacía en la aparición de lo psíquico.

Las dos partes, si pudiéramos decirlo de esta manera, no son para Zubiri sino dos momentos de un todo absoluto y relativo: la persona que actúa como realidad en unidad modal sustantiva. Ésta no posee estructuras sino que es en sí misma estructural. “De ahí que la unidad de cuerpo y alma no sea «causal». No es que el alma actúe «sobre» el cuerpo o recíprocamente, sino que de un modo primario, el alma sólo «es» alma por su corporeidad, y el cuerpo sólo «es» cuerpo por su animidad”⁶. Por consiguiente, “cualquier acceso humano a cualquier realidad y en cualquier sentido –social, científico, artístico, metafísico, religioso– está mediado por la concreción de sus ser, por su concreta naturaleza. En la medida en que mi naturaleza es mi cuerpo, mi cuerpo es el mediador fundamental entre yo y el mundo, mi inserción en el mundo es una inserción carnal”⁷.

Por eso para Zubiri el alma es estructuralmente corpórea⁸, sin embargo, la persona vive orgánicamente como *inteligencia sentiente*, ésta es su nota más propia. Frente a la división entre *res cogitans* y *res extensa* de Descartes, y las consecuencias que se derivan de ésta sobre la dignidad racionalista ante el propio cuerpo, Zubiri observa: “pues bien, el hombre no tiene *psique* y organismo, sino que es psíquico orgánico. Pero no se trata de una unidad *aditiva* de dos sustancias, sino de una unidad *sistémica* de notas. Porque organismo y *psique* no son sino dos subsistemas parciales de un sistema total, de una única unidad sistémica, de una única sustantividad”⁹.

Decíamos que todas las notas psíquicas forman una estructura actuando con las somáticas y recíprocamente éstas sobre aquellas. En la sustantividad humana el cuerpo es cuerpo de la *psique* y ésta lo es del cuerpo, por eso dice Zubiri: “por consiguiente, desde sí mismo, el organismo es «organismo-de» una *psyché*, «de» un alma. Aquí alma significa un momento «estructural» del cuerpo. El cuerpo no está «acoplado» a un alma, sino que es estructuralmente «anímico»¹⁰.

Además la persona es libre de forma afirmativa y no como la negación o el sometimiento de una de sus partes. En este sentido Zubiri rechaza la división

⁵ L. Polo, *Quién es el hombre: Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991.

⁶ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, p. 28.

⁷ V. M. Tirado, “La encarnación del Yo en la inteligencia sentiente”, p. 236.

⁸ B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, p. 123.

⁹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 49.

¹⁰ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, pp. 27-28.

clásica en relación a la voluntad entre apetitos inferiores y superiores, donde muchas veces se aprecia que lo superior (espiritual) tiene que ejercer dominio político o despótico sobre lo inferior (corporal) para que la persona en su conjunto pueda ser libre. La persona se afirma en lo real como sustantividad sistémica abierta; es decir, todo él, lo corporal y espiritual, es afirmación a un mismo tiempo. El Yo es riqueza de actualización¹¹. Por eso el cuerpo ha de afirmarse como momento de la persona con tanta fuerza y claridad como el alma, ya que el hombre “es llevado a la situación de libertad por las propias tendencias inferiores”¹². El Yo no es libre a partir del cuerpo o tratando ingenuamente de liberarse de él, sino con él y en él. El cuerpo para nuestro autor, desde el punto de vista metafísico, no se reconoce en su estado propio de modo indigente, sino como un subsistema humano, al igual que el espíritu, constituido en necesidad de plenitud. De ahí que para Zubiri el Yo tienda, al igual que ocurre con la *psique*, a la afirmación de su plenitud, la cual es, en cierta medida, una solución completa a todo su ser. En relación con esto, como más adelante se explicará, se comprende en Zubiri la importancia epistemológica del cristianismo y la idea de plenitud que se halla en esta religión, alcanzada sólo por medio del amor.

2. La talidad trascendental de lo orgánico

“No es el alma quien confiere a la materia su carácter de cuerpo, sino que en cierto modo es lo contrario: es el alma la que por estar vertida desde sí misma a un cuerpo es corpórea; por tanto, es el cuerpo quien califica al alma de corpórea. El alma es, pues, estructuralmente «corpórea»”¹³. Tenemos que resaltar por tanto en relación al Yo, y siguiendo el pensamiento zubiriano, por un lado aquellos elementos orgánicos que inciden involuntariamente sobre este sistema, como es la genética y el ambiente, y por otro lado también del ejercicio de la libertad que supone una intervención consciente y voluntaria del Yo sobre la realidad personal sistémica, conformando la historia de la propia vida. Los dos modos expresarán un modo unitario en la acción de dar y recibir influencia en la realidad.

La estructura de la célula germinal que da origen a la vida avoca a la *psique* por necesidad y por elevación, es el advenimiento del Yo. Para Zubiri desde el primer momento de la concepción el plasma germinal lleva en sí toda el alma. Por eso matiza en gran parte la teoría aristotélica sobre la diferenciación del

¹¹ H. Gudiel García, *La fe según Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006, p. 71.

¹² X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 98.

¹³ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, p. 27.

cuerpo como potencia y el alma como acto. No hay una actualización del espíritu sobre el cuerpo sino una codeterminación mutua y primigenia. Dos notas de un todo estructural que es la persona que avanzan al unísono.

La materia no produce espontáneamente por sí misma la *psique* humana, como de forma mágica. No obstante según Zubiri se lleva a cabo por el llamado “dar de sí” de la materia, gracias al cual ésta se eleva por encima de lo que ya es. La situación estimular, por el propio inacabamiento personal, desgaja la realidad del estímulo. En fases posteriores será el psiquismo el que puede intervenir y en cierta medida organizar el organismo. Este aspecto es clave para entender el proceso de “hominización” gracias al cual el homínido llega a ser hombre y desarrolla físicamente su potencialidad como persona. Tal proceso no se produce porque la *psique* trascienda del cuerpo sino porque gracias a ella se puede dar la existencia del Yo y la libertad.

“El alma no va organizando el plasma germinal. La verdad parece más bien la contraria: es el plasma germinal el que va modulando los estados y tendencias más hondas y elementales de la *psyché*. La «vida vegetativa» no consiste en las funciones vegetativas que el alma confiere a la materia, sino en los caracteres psíquicos elementales, puramente «vitales», digámoslo así, que el plasma va determinando en la *psyché*”¹⁴.

Por eso no se trata de que la persona sea una concreción singular de una especie, como la concibe Aristóteles, sino más bien se trata de la “especiación del individuo”¹⁵. Cada individuo humano es único, primero es singular y luego puede ser situado en una especie determinada. No hay de este modo un añadido de aspectos, individuo, género, especie... que se construyen a partir del ser sustancial, sino que la persona es actual de diferentes modos en sus notas y por eso no forma una unidad aditiva de elementos, como si se tratara de una mezcla química, sino una unidad constitutiva de notas. Una combinación originadora que forma un sistema, en donde cada nota tiene una posición determinada y puede actuar en diferentes momentos y modos, siempre en relación a todo el sistema.

De manera que la noción que tiene Zubiri de trascendencia también está unida a lo orgánico. La *psique* es siempre *psique* de “tal” cuerpo. De suerte que, hay que pensar de tal manera en la animalidad humana que ese pensamiento nos lleve no a abandonarla sino a trascenderla¹⁶ en ella misma. Es por ello también diferente la idea zubiriana de persona a una noción espiritualista de la dignidad corporal, ya que incluye constitutivamente su valor desde el principio:

¹⁴ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, pp. 24-25.

¹⁵ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 166.

¹⁶ I. Ellacuría, “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, p. 182.

“Este trascender tiene así dos momentos: primero, es trascender no de la animalidad, sino trascender *en* la animalidad; la psique, en efecto, no es algo añadido al organismo, sino un constructo estructural con él. Por tanto, trascender no es salirse del organismo, sino un quedarse *en* el organismo, en la animalidad. Y, segundo, es trascender en la animalidad *a* su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades”¹⁷.

Nuestro pensador establece una diferencia radical entre *soma*, cuerpo, y organismo como organización psíquico-física. Zubiri se apoya en la tradición grecolatina y aramea para entender el cuerpo como manifestación del Yo¹⁸ y del hombre completo. El Yo es cuerpo con el cuerpo, y su apertura y plenitud, al igual que la *inteligencia sentiente*, es irrestricta en el plano de la búsqueda de plenitud. Asunto que nos llevaría a importantes conclusiones teológicas relacionadas con la proyección del cuerpo en el tiempo y la inmortalidad personal, los cuales no abordaremos ahora para no desviarnos del tema aquí tratado.

De lo dicho también concluimos que el *me*, como el *mí*, como el Yo, hacen referencia al espíritu y a la corporalidad. Lo que se percibe a través del cuerpo situado en un determinado ambiente es percepción del Yo conforme a una realidad física. Lo real, que se me impone y me afecta, como persona, no es tanto una sensación física sobre mi propio cuerpo, como podría ser el dolor o el frío captado por los órganos corporales, sino que íntimamente conecta al Yo con la realidad. Captamos algo que está frío, como los animales, gracias a nuestros sentidos, pero también captamos la frialdad de suyo como formalidad de realidad por el cuerpo, por eso gracias a éste el Yo se hace con la trascendentalidad de la forma de realidad en la que vive inmerso.

3. La sustantividad humana

Como se decía, Zubiri entiende que la realidad no está articulada por esencias sino por sustantividades y denomina sustantividad a todo sistema clausurado de notas que poseen suficiencia constitucional. La unidad sistémica de tales notas conforma la realidad humana. Cada nota es nota de todas las otras, es mo-

¹⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 60.

¹⁸ “Primeramente, *sóma*, que el latín tradujo por *corpus*, cuerpo [...]. *Sóma* traduce el arameo *guph*, o también *basar*, que significan ciertamente cuerpo, pero no sólo como parte material del hombre (es decir, no es el cuerpo como diferente del alma), sino que designan el hombre completo entero, «yo mismo»”; X. Zubiri, “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, *Estudios Eclesiásticos*, 1981 (56, 216-217), p. 42.

mento “de”. Esto quiere decir que por una parte no existen por sí mismas y por otra poseen independencia. Su diferencia y unidad sólo puede entenderse dinámicamente. Estas existen cada una de manera peculiar pero sólo dentro de un sistema activo.

De manera que una sustantividad puede poseer sustancias. Por ejemplo, la sustantividad humana tiene calcio o hierro en el organismo, los cuales influyen sobre el equilibrio del todo sustantivo personal. Unido a ello y certificándolo, el ser humano, como cualquier otra sustantividad, cambia todas sus células periódicamente, sin embargo la unidad de constructo continúa sin ser por ello un sistema nuevo, tal y como ocurría en la mitología griega con el barco de Teseo, que trascurrido el tiempo y habiendo cambiado todas sus piezas continúa siendo el mismo. Esto es para Zubiri la mismidad de la sustantividad que como afirma Inciarte¹⁹, no es lo mismo que la persistencia de la o las sustancias. Por eso:

“una combinación funcional no es forzosamente el resultado de una *combinación de sustancias* que produjera una sustancia nueva. Tampoco es un mero *agregado de sustancias*, porque en tal caso sólo tendríamos funciones aditivas. Es un acoplamiento de sustancias tal que todas ellas se codeterminan mutuamente. Y esto es lo que hemos llamado *estructura*. La sustantividad está determinada no siempre ni formalmente por sustancias, sino por estructura, y consiste en una unidad coherencial primaria”²⁰.

Así, nuestro autor entiende que la sustantividad humana es una unidad que puede agrupar diversas sustancias. La sustantividad le da una mayor relevancia a la realidad, por eso dice: “en lo que nunca pensó Aristóteles es que puede haber sustancias insustantivas”²¹. Zubiri de esta forma, al hablar de sustantividad, como se anunciaba más atrás, quiere combatir la idea de sustancia como algo único, distinto independiente a la realidad misma, como algo que subyace detrás de lo accidental. La sustantividad para él se presenta indisolublemente unida a la realidad. Así, las notas de Zubiri se distinguen de los accidentes de Aristóteles en que a diferencia de aquél éstas no están arraigadas en la sustancialidad, no son algo añadido, sino que son en sí mismas elementos de la sustantividad, notas “de”.

Para algunos autores interpretando el pensamiento de Zubiri, la única sustantividad que existe como tal es el hombre²², ya que no solamente es clausurada en sus notas y posee suficiencia constitucional, sino que por ser libre es la única que se puede comportar en relación a su propia carácter de realidad. No

¹⁹ F. Inciarte, “Observaciones en torno a Xavier Zubiri”, p. 200.

²⁰ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, p. 24.

²¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 21.

²² B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, p. 134.

obstante, para otros, reflexionando sobre la filosofía zubiriana, se puede apreciar otras sustantividades en el cosmos y el universo²³. Ambas posturas se corresponden a la ambigüedad que poseen a veces los términos de Zubiri en este sentido.

A la primera posición, más relevante dado el tema que nos ocupa, se debe la idea que fuera de la sustantividad del cosmos, el hombre es la única sustantividad que, al poseer libertad y poderse apropiarse de la realidad, es, de alguna manera causa de su plasmación en la realidad. Es decir, mientras que toda la realidad actúa unitariamente y de forma clausurada, sin posibilidad de modificaciones sustanciales, el ser humano, como sustantividad puede realizar actos apropiativos en relación a sí mismo. Aquí Zubiri se apoya en la consideración de que el ser humano es en cierto modo y de forma muy diferente al pensamiento clásico, *causa sui*, y por tanto un absoluto (absoluto-relativo, lo denomina en muchas ocasiones), y junto al cosmos, que tiene una causalidad propia, por así decir automática, es el único que específicamente hablando produce sus propias acciones y por tanto efectos novedosos sobre la realidad y sobre su persona, los cuales se pueden alejar de lo previsible, si lo entendemos, también en cierto modo, desde la óptica de la causalidad eficiente.

Así Zubiri afirma el carácter físico de la esencia no como *res extensa*, tal y como se entiende en la Modernidad, sino como carácter fundante de la realidad, como *physis*, tal y como lo hacía el pensamiento griego. Pero a diferencia de lo que piensa Aristóteles, para Zubiri tal carácter de la realidad no se encuentra más allá de los accidentes ni tampoco se puede relacionar nada con éste de forma predicativa. Sobrepasa en mucho cualquier tipo de conceptualización lógica, ya que se halla en toda realidad fecundándola en su formalidad de manera misteriosa.

Por eso el ser humano no es una unidad sustancial, sino una unidad estructural²⁴ que tiene carácter “de suyo” y que está vinculada a lo real. Cada nota es nota de otras notas, de ahí que la respectividad es la base articuladora de la sustantividad zubiriana. En la respectividad constitutiva de lo real se encuentran comprendidas el resto de las otras notas. Es decir, cada realidad sustantiva es formalmente respectiva a otras, y en el caso particular del ser humano a las demás sustantividades abiertas que son las otras personas.

Zubiri entiende que “la individualidad en sentido estricto le viene al individuo de su momento constitutivo”²⁵ y allí es donde reside su unicidad y su diferencia esencial. La esencia física de cada individuo es la esencia constitutiva

²³ A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, p. 49.

²⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 48.

²⁵ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p. 90.

que es estructural. Así, debemos entender que a partir de la idea que Zubiri tiene de esencia²⁶ y aplicándola a lo humano, la dignidad del Yo está relacionada con los tres elementos fundamentales que componen la misma, estos son: la unidad consigo mismo, la unidad de «relucencia» con su progenitor, y la unidad de todos los individuos de su especie. Estos son tres elementos que articulan la esencia y que su vez articulan la unidad interna del Yo en relación con la realidad ser personal.

²⁶ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 475.

LIBERTAD, AUTOPOSESIÓN, HACERSE CARGO

1. La libertad como estructura personal

La historia de la reflexión sobre la libertad humana siempre ha oscilado entre dos ideas opuestas entre sí. La primera, la imposibilidad de determinación personal ante la realidad: *fatum*, destino, predestinación, acatamiento o resignación ante las fuerzas que rigen la libertad del hombre. Por otro lado se encuentra la autonomía plena, la autoposesión absoluta del propio destino. Fundamentalmente desde la llegada de la Modernidad ha existido un deseo emancipador que ha traspasado la fibra de la mayoría de las corrientes filosóficas del pensamiento moderno. Se entendió que con el espíritu ilustrado el ser humano había llegado a la mayoría de edad y por tanto necesitaba emanciparse de una vez por todas de cualquier imposición externa de moralidad. El ansia de liberación es un proyecto del Yo moderno, romper con las cadenas de la determinación interior y exterior y ser libre y auténtico.

Así, desde Descartes, se concibe el Yo en algunos pensadores modernos, de manera contradictoria, como absolutamente libre pero, por ejemplo, condicionado y delimitado por la naturaleza como en Rousseau, por la sociedad y la economía como en Marx, por la cultura y la historia como en Dilthey, esto es, libre y emancipado pero sin libertad de hecho. Pero también otra contradicción se halla en el pensamiento clásico. Ya que hay en la estructura potencia-acto, tan aplicada al desarrollo de la libertad por esta corriente, originada en el concepto de sustancia de Aristóteles y llevada a la teoría de las virtudes, donde *vis* es fuerza, es decir, capacidad o potencia de actuar, y también nos habla de una imperfección originaria y de una posible liberación por medio de la virtud. En Aristóteles, el hombre nuevo y libre, el ciudadano de la *polis*, debe estar dotado de virtudes. Sin embargo la potencia es a su vez perfección entitativa de una determinada naturaleza, la del ciudadano. Para el Estagirita sólo los ciudadanos libres son sujetos de virtudes, aunque la ausencia de virtud de la que parten no sea todavía una perfección que posee suficiencia perfectiva. El asunto requiere una petición de principio.

¿De dónde proceden tales planteamientos en ocasiones contradictorios sobre la libertad? Zubiri, con su realismo radical trata aquí de ofrecer una solución a partir del análisis de la estructura ontológica de la libertad. El problema históricamente se ha encontrado en gran medida en la propia noción de causalidad aplicada a la libertad del hombre, la cual plantea una dicotomía irresoluble solamente si es tratada desde dentro de sí misma como causalidad: el hombre y su propia vida es un efecto unidireccional de otras causas que influyen sobre él, causas eficientes del mundo físico, o por el contrario él es causa única de los efectos de su propio destino. Para Zubiri ninguna de las dos respuestas a esta dicotomía es satisfactoria.

De manera que, para nuestro autor, como se esbozó anteriormente, aunque el animal es independiente de la realidad y es un conocedor objetivo de la misma, sin embargo no puede desligarse completamente de ésta. Su comportamiento se lleva a cabo por el mecanismo biológico de suscitación-afección-respuesta que le ayuda a tener un control específico sobre el medio a partir del reconocimiento del estímulo¹. A este mecanismo adaptativo Zubiri le denomina “justeza”, ya que el animal tiene que restablecer un cierto desequilibrio medioambiental e interior en relación a una realidad en la que se halla inmerso. Tal reacomodo sí es alcanzado se producirá de forma inmediata. Así no podríamos hablar de un automatismo animal, ya que hay múltiples variaciones en la forma de responder a los mismos estímulos dentro de la misma especie. Zubiri aprecia que sin embargo existe un “enclasmiento” del viviente al estímulo, el cual le hace estar formalizado de una cierta manera en relación a la realidad en la que se encuentra.

Esta es la solución zubiriana a los problemas sobre la libertad humana anteriormente planteados, el hombre no actúa como el animal, ya que para Zubiri la persona, tomando una idea de profunda raigambre orteguiana, no tiene medio sino mundo, idea clave para entender el proceso evolutivo desde la hominización a la humanización² y el paso de un modo de realidad, el homínido, a otro modo de realidad, el hombre, el cual ahora sí sabrá qué hacer con la realidad que le rodea. Por la inteligencia la persona está en cierta manera fuera y dentro de lo real, ya que ésta no sólo es sensible, es decir, capaz de captar el estímulo, sino sentiente, esto es, capaz de aprehender la realidad misma. Por eso Zubiri señala en ella la característica esencial de la hiperformalización humana frente a la común formalización del animal. La persona se abre por el uso de la inteligencia desde los estímulos a la realidad misma, no sólo a las causas eficientes de ésta. Por medio de su concepto de *inteligencia sentiente* nuestro autor plantea el hecho que “el hombre siente la realidad. En la medida en que lo sentido es

¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 12.

² X. Zubiri, “El origen del hombre”, *Revista de Occidente*, 1964 (17), p. 148.

realidad ese acto es inteligencia, y en la medida en que es sentido en forma de sensación, ese acto es sentiente”³.

Así, las tendencias en el ser humano son inconclusas, es decir, necesitan inevitablemente la determinación personal por medio del ejercicio de la libertad. Para Zubiri somos “inevitablemente morales”⁴. Dado lo cual, una de las maneras que podemos apreciar el acierto de Zubiri sobre nuestro modo intelectual de conocer tal vez sea uniendo su teoría sobre el intelecto al devenir de la libertad humana. Ya que, si bien es cierto que hay o puede haber realidades diferentes a nosotros que no conocemos pero que existen, sin embargo para nuestra vida, desde el punto de vista de la ordenación de la libertad, sólo tienen sentido las realidades en cuanto a realidades aprehendidas en impresión, usando la famosa frase de Zubiri. Lo demás, aunque exista, importa poco. Por eso la libertad no es un elemento accidental del constructo sustantivo humano sino que es constitutiva del mismo. Ser persona es ser constitutivamente libre, ser en gran medida dueño de la propia realidad.

Según lo dicho, se entiende todavía más que el Yo no es lo mismo que la sustantividad, sino que es aquel momento de la misma que produce la reactualización de ésta en lo real. De tal manera que, la sustantividad humana por medio del Yo construye su posición frente a las cosas. Para Zubiri la estructura sustantiva está muy relacionada con el Yo, ya que “es una estructura en virtud de la cual el acto tiene un punto de partida, un término *a quo*, que es yo; y un término *ad quem*, que soy yo mismo, que soy dueño de mí”⁵.

Es decir, por la libertad como estructura personal, el Yo elabora un proyecto fáctico de actuación, que si bien es posible todavía no existe. Elabora lo irreal a partir de lo real⁶. Tendrá que apropiarse de la realidad, de las posibilidades que ésta le ofrece abstrayendo sus notas, pero más concretamente de una de ellas particularmente en cada acción, de aquella posibilidad que sea posibilitante⁷. Y todo esto se produce al ser la persona una sustantividad, una esencia abierta relacionada a la realidad:

“la sustantividad humana tiene un nuevo tipo de independencia respecto de las cosas. No sólo tiene actividad propia, como la tiene el animal, sino que esta actividad es, por lo menos en principio, una actividad que no queda determinada tan sólo por el contenido de las cosas, sino por lo que el hombre

³ X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 53.

⁴ A. Cortina, “Somos inevitablemente morales”, en *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana (Aula XXI), Madrid, 1996, pp. 79-96.

⁵ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 94.

⁶ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*.

⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 351-353.

quiere hacer «realmente» de ellas y de sí mismo. Esta determinación de un acto por razón de la realidad querida, es justo lo que llamamos *libertad*⁸.

Por eso la sustantividad humana es estructuralmente libre y moral. No se trata de que el Yo posea una moral sin la existencia de contenido específico, de lo contrario hablaríamos más que de la necesidad de la apropiación de una posibilidad cualquiera frente a la apropiación de la mejor de todas. Tampoco, como afirma Aranguren⁹ de Zubiri, se trata de una “moral estructural”. Aunque de diferente manera, el contenido y la forma de la libertad humana y la estructura moral aparezcan a la vez, la primera hace referencia a su ser persona y la segunda a la actividad específica del Yo en la posesión de una determinada realidad moral en el mundo. En esta construcción de lo irreal a partir de lo real, el Yo va dibujando verdaderamente su propia figura fruto de su autoposesión, ya que “elaborar lo irreal es figurarse como son las cosas y autoconfigurarse, dejando una impronta real en el ser sustantivo del propio yo”¹⁰.

2. Inconclusión y libertad

La inconclusión de la sustantividad humana y de las tendencias es una condición necesaria para la existencia de libertad, la cual hace al hombre en toda determinación optar por una determinada forma de realidad creando su propia figura en lo real, que puede estar o no acorde con la tendencia y que al mismo tiempo le deja absuelto de la misma realidad, “de ahí, naturalmente, la responsabilidad con que el hombre carga con todo el pasado de su vida en la figura concreta de su libertad”¹¹. La libertad, por muy arrastrante que sea la tendencia, nunca es abolida en la determinación por la propia figura que se construya en lo real.

Así en Zubiri la libertad para el ser humano no se expresa en un acto sino en acciones. Por eso no la persona no realiza actos de libertad sino acciones libres. De tal manera que es la sustantividad de la persona toda y unitariamente la que realiza la acción: toda ella sistémicamente se ve afectada por el acto libre. Esto, como se afirma, también le lleva a Zubiri a dictaminar la inexistencia de “actos de libertad” como tal, como si se tratara de una acción conclusiva del ser huma-

⁸ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, pp. 21-22.

⁹ J. L. Aranguren, “Moral como estructura, como contenido y como actitud”, en *Ética y estética en Xavier Zubiri*, A.A. V.V., Trotta, Madrid, 1996, pp. 21-23.

¹⁰ J. Conill-Sancho, “Presentación”, en X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, pp. XIII-XIV.

¹¹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 138.

no, si no que la libertad es un sólo acto en el tiempo, es más, se trata de la forma de todos los actos de la persona.

Aquí Zubiri establece, basándose en su noción de libertad constitutiva, una diferenciación entre libertad y moralidad, no como dos contrapuestos pero sí como dos elementos que a veces no comparecen a la vez. Por ejemplo, un niño, un enfermo mental, y una persona dormida, carecen de responsabilidad moral sin embargo, por la formalidad de su ser que lleva a la modulación de todo acto realizado por la persona, basándose en la libertad constitutiva, tales personas poseen libertad. Será una libertad, en ciertos casos, incapacitada para la acción moral, por tanto imperfecta, ya que no puede alcanzar el objeto de la propia tendencia, pero existe, es constitutiva, y es la base a partir de la cual el Yo podrá, si se encuentra alguna vez capacitado para ello, decidirse por el bien.

Por eso nuestro autor entiende que el esquema de las facultades humanas, propio del tomismo, es insuficiente. Éste estaría elaborado a partir de la noción aristotélica de potencia y acto y no de posibilidad, tal y como nuestro autor propone. Para Zubiri la noción de posibilidad no sólo tiene en cuenta la capacidad natural de un sujeto para una determinada acción sino la propia vida del sujeto y la realidad vital donde se halla, por eso: “ninguna potencia es activa por sí misma, sino a lo sumo activable por sí misma”¹². Para que la potencia sea posibilidad tiene que estar posibilitada, es decir, con capacidad de acción en lo real, esto es, conforme a toda la formalidad de lo real y su contenido, tal y como se ha explicado anteriormente. En este mismo sentido la facultad tendrá que estar facultada, esto es, ser *hic et nunc*, posibilidad real de acción. Un ciego no sólo no es que tenga limitada la facultad de ver, sino que básicamente no la tiene facultada. La realidad de su ceguera se explica fundamentalmente como una facultad imposibilitada, de decir, sin posibilidad de ser usada.

El Yo se afirma en lo real reactualizando de este modo la persona, pero no lo hace siempre igual. Hay siempre, en cada momento, diferentes formas de abrazar la realidad y por tanto diferentes modos de plasmar la propia figura sobre la misma. Aunque todos los hombres son reales no lo son de igual modo, ya que “no todas las personas tienen la misma capacidad de ser libres”¹³. Dicha capacidad aumenta en los actos morales conforme al bien, a la verdad y a la belleza, creando en el Yo una reserva interior de realidad que se va plasmando en su propio carácter.

¹² X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 551.

¹³ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 117.

3. El hacerse cargo como tarea humana

La tarea fundamental del Yo personal consiste en “hacerse cargo” de las cosas, ya que debido a que la persona es una realidad hiperfomalizada suspende su actividad responsiva¹⁴ y se centra en la formalidad de la realidad que está detrás del estímulo para captarlo “de suyo”.

Así, el hacernos cargo de la realidad no proviene de la reflexión sino que constituye un inmediato modo de referencia a lo estimulante. No nace de la diferenciación sujeto-objeto, sino que por el contrario el Yo ya está instalado en lo real y por tanto tiene como tarea, fruto de su *inteligencia sentiente*, el hacerse cargo de las cosas entre las que ya se encuentra. El hombre se hace cargo de las cosas y éstas le reconfiguran en cada momento. Esto será para él una necesidad y como tal un deber. En este sentido Zubiri critica a Kant y su noción de deber ya que sitúa a éste estrechamente relacionado a la felicidad humana.

En su actuar el Yo no busca apropiarse de cualquier posibilidad, no es como el animal que posee una justeza operativa, la persona debe de apropiarse de lo mejor. Ahí es donde se asienta la posibilidad de una vida feliz. Por eso tiene que justificarse a sí mismo frente a la realidad y a los demás sobre los motivos reales por los que optó por una cosa frente a otra. La justificación, no es sólo psicológica, con su conciencia autoreflexiva, pues nos habla de la necesidad de apropiación de lo mejor en cada momento, lo más adecuado para su persona.

Así, la obligación de hacerse cargo de la realidad lleva a la persona constitutivamente a una necesidad de perfección. El Yo necesita también hacerse cargo de sí mismo y superar lo que ya es en este momento en la realidad para seguir siendo más él mismo. Por tanto, la felicidad para él no es un estado al que llega sino un proceso dinámico y tendencial. Este es sin duda el principio del que nace la sabiduría humana, ya que “la sabiduría no es la capacidad de dominarse, sino de poseerse. Convierte el ser que nos es dado en un bien siempre presente y que crece indefinidamente. Es ese arte sutil y poderoso que nos enseña, en lugar de abandonar lo finito en beneficio de lo infinito, a encontrar lo infinito mismo en lo finito”¹⁵.

Encontramos por ello personas cuyo Yo es más o menos rico en la medida en que se hace más y mejor cargo de la realidad en la que se encuentra. No se trataría tal riqueza de una actividad directamente asociada con la capacidad de razonar, con el uso de la inteligencia *concipiente*, de lo contrario la dignidad el Yo quedaría asociada al uso de la razón tal y como se ha pensado muchas veces

¹⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 29.

¹⁵ L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, p. 111.

desde el racionalismo. Más bien se trata de una profunda actitud del Yo frente a la realidad.

Por eso, este hacerse cargo de las cosas tampoco es equivalente a evaluar la realidad como fines y medios, tal y como piensa el tomismo, donde por parte de la persona los segundos se deben ordenar a los primeros y una vez que sucede esto se podrá alcanzar el bien por el acto libre y de esa manera ser felices. Zubiri rompe con esta conceptualización de la moral¹⁶. Se pueden decir dos cosas desde la perspectiva de nuestro autor sobre este esquema. La primera es que la realidad puede ser fin o medio según la óptica y la situación vital del Yo, por eso, en cierta medida, todas las cosas son fines y medios y ninguna lo es de manera absoluta. Incluso el hombre al ser un absoluto-relativo, tiene al mismo tiempo y según la perspectiva vital, carácter medial y absoluto. Además, como la nuda realidad es “lo que la cosa es de suyo, en y por sí misma como es”¹⁷, la moral para Zubiri estará asociada más con la formalidad de lo real y no tanto con su funcionalidad fines-medios, ni con el contenido. Por ello la moral no tiene, como en Aristóteles, tampoco carácter prescriptivo ni normativo, sino canónico¹⁸. Un canon real y verdadero que no obstante habrá que descubrir en cada momento del propio devenir vital.

En este sentido tal vez podríamos concluir que Zubiri se acerca a una interpretación de la prudencia aristotélica como “madre y medida de las cosas”, pero vaciándola de su contenido sustantivo –“de las cosas”– y acotándola a su contenido formal: “madre y medida de la realidad”. La felicidad del Yo está en su acción de apropiación de una realidad, de la mejor, de esta concreta en la que se halla. Es dificultoso, para nuestro autor, hablar de un patrón de medida de apropiación de las cosas según el contenido concreto de las mismas.

Aunque Zubiri no defiende plenamente una concepción vitalista y relativista de la realidad moral sí considera las limitaciones del esquema clásico medios-fines. Para él la nuda realidad comparece siempre a modo de condición para el ser humano. Tal condición de lo real es lo que hace factible para la persona una construcción realista de fines-medios sobre la misma. Por eso la condición es ante todo “tal realidad” la que está habilitada como posibilidad real y concreta y es lo que fundamenta y da sentido. El ser humano se hace cargo de lo real a partir del hecho que lo asume como posibilidad real, cuanta más abierta y posibilitante sea la realidad más profundamente podrá situarse la persona ante la misma. Esto es también lo que hace que la moralidad que tiene que adoptar y desarrollar el Yo sea siempre del aquí y el ahora. Aunque es real y concreta sin embargo es siempre presente y se relacionada con la propia felicidad personal.

¹⁶ G. Zaffaroni, *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*, p. 187.

¹⁷ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 27.

¹⁸ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Editorial Labor, Barcelona, 1986.

De tal manera que no puede provocar nunca ansiedad impositiva sobre el Yo. Eso sólo se produce cuando la enseñanza moral es adoctrinamiento y no apropiación de posibilidades del Yo. La adecuada pedagogía moral sitúa al Yo inapelablemente frente al problema de su propia vida. Un problema personal, no impuesto por otros, sino una realidad asumida, aunque su presentación se haya dado por mediación externa, tal vez con la ayuda de otra u otras personas.

De ahí que la posibilidad más amplia es la que fundamenta toda la realidad, la realidad de realidades. Tratar de asumirla significa para la persona fundar su fundamento en el origen de todo lo real “por esto, en tanto que constructor de mi Yo, ningún acto, por modesto que sea su contenido, es intranscendente: todo tiene la transcendencia de estar constituyéndome en Dios”¹⁹. Sólo a partir de aquí, como se podrá detallar más adelante, el Yo podrá construir su personalidad bajo un esquema medios-fines radicalmente realista.

Decíamos que la concepción de Zubiri no es vitalista-relativista, aunque en muchos aspectos se puede pensar en la influencia que sobre él tuvo Heidegger y Ortega, o de otros intelectuales, como la teoría de la relatividad de Einstein. Sin embargo, Zubiri conceptúa su noción de libertad sobre presupuestos que le alejan del relativismo. Por eso hay que señalar la idea que, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, Zubiri también aprecia el valor que tiene la volición personal en la creación de la posibilidad para el hombre. Así, es la persona quien también determina libremente la apropiación de realidad. No se trata tanto de que el hombre esté en una situación existencial ante lo real que le haga asumir la realidad de forma inapelable, sino que puede decidir libremente y hacer propias determinadas realidades que se encuentran en condición y asumirlas desde lo que es “de suyo”. Al decidirse por ellas se hace cargo no sólo de una determinada condición de lo real sino de él mismo en relación a tal condición. Determina con su volición la condición de lo real, rechazando con su acto volitivo otros aspectos de lo real.

Según lo cual Zubiri se encuentra lejos de cualquier forma de racionalización a la hora de hablar del desenvolvimiento de la vida humana y prefiere situar la médula del Yo, para hacerse cargo de la realidad, en la intensidad de su querer: “si uno examina el problema desde un punto de vista ético, uno comprende inmediatamente que el mérito moral de una acción no está en razón de la dificultad, sino que está en razón de la intensidad con que ha querido el bien, cosa completamente distinta”²⁰.

Hay en todo querer humano una doble direccionalidad unificada en la volición. Por una parte el Yo al querer una realidad la prefiere entre otras. Descarta así algunas posibilidades y se adhiere a algo concreto personalmente. He aquí

¹⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 163.

²⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 79.

uno de los elementos fundamentales del “hacerse cargo” zubiriano, la adopción de la posibilidad por parte de la persona. Pero por otra, y esta opción es tal vez menos consciente pero no por ello menos real, al querer la realidad concreta afirma su ser: “hace por la vida”²¹. Esto se ve con claridad en el ejemplo, de los pocos que encontramos en los austerísimos escritos de Zubiri, sobre el hombre que se está comiendo un filete en un restaurante. Ese hombre quiere el filete frente a otros platos y al mismo tiempo se afirma vitalmente al comerlo. Por la volición la persona se hace cargo de sí haciéndose cargo de las cosas, optando por la realidad opta por sí mismo a un tiempo y eso le produce más o menos felicidad.

Dado lo anterior, el concepto de “hacernos cargo” de las cosas con respecto al Yo, tal y como es planteado en Zubiri, nos lleva a decir también que la auto-realización siempre tendrá que estar situada en lo venidero. Nuestro autor coincide con el vitalismo de Ortega y Gasset cuando afirma que “la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futirición, es lo que aún no es”²².

Como decimos, el hacerse cargo de la realidad no es ser consciente de ella, sino más bien entender la talidad de la realidad como algo que con su formalidad me exige instalarme en su trascendentalidad. El adulto, frente al niño, puede ser consciente como desde fuera, real o ficticiamente, de algunos aspectos de ese hacerse cargo, pero en realidad²³ este hacerse cargo se da desde que uno es niño y no tiene la razón suficientemente desarrollada. En este sentido, podemos decir que Zubiri contradice el racionalismo de la conciencia de Descartes y el sentido de la percepción de Husserl, y trata de instalarse en un lugar más original. Allí donde las propias estructuras cognitivas de la humano sitúan el conocer y el querer la propia realidad, para de esa manera poder ser feliz.

²¹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 109.

²² J. Ortega y Gasset, *Qué es la filosofía?*, Austral, Madrid, 2007, p. 213.

²³ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 206.

VI

EL YO Y LA INTIMIDAD

1. El origen de la intimidad

Se puede realizar una diferenciación radical entre la concepción del Yo moderno y la de Xavier Zubiri. Un gran engaño del Yo moderno es que no considera dónde está el origen de su intimidad, esto es, no advierte el hecho de ser originado, también íntimamente, y no ser solamente un *ego*¹, su propio principio fruto de la autorreflexión.

La intimidad tal y como se entiende desde Descartes es autofundada, y negando que haya sido causada por algo que está fuera de ella camina como herida. Al perder la visión real de su origen desconocido, crea una imagen de sí sesgada, la cual producirá muchas deficiencias a nivel psíquico.

Esto supone que, frente a lo que entiende el racionalismo, el valor del Yo, el reconocimiento como tal por parte de la persona o de la sociedad, no es algo enteramente de lo que se parte, es decir, una conceptualización apriorística, ni tampoco algo a lo que se llega, esto es, fruto de un consenso democrático o de una racionalización social. La *trascendentalidad dinámica*² de la persona, con sus características, existe en la realidad como un inicio de sentido sustantivo que se abre por medio de la intimidad, del Yo hacia las cosas y hacia los demás de manera natural, según la sustantividad humana, pero también, y al mismo tiempo, las cosas se abren desde sí mismas a un Yo dotado de estructuras que le dan capacidad de hacerse con ellas.

¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 107.

² “La trascendentalidad no sólo no es *a priori*, y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es *dinámica*. Ciertamente podría no serlo, pero de hecho se trata de una *apertura dinámica*. No se trata solamente de que puedan ir apareciendo nuevos tipos de realidad, y con ello nuevos tipos de realidad en cuanto a realidad, sino de que esta aparición es dinámica. Es la realidad misma como realidad la que desde la realidad de una cosa va abriéndose a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la *trascendentalidad dinámica*, es el dinamismo trascendental de lo real”; X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 131.

En este sentido en la acción humana, en ese campo donde se entretujan las sustantividades de los demás hombres, cada cual es, antes que lo decidamos, digno para el otro, digno ante cualquier cosa. Esto se debe a que la realidad persona es anterior a su conceptualización y por tanto a su reconocimiento. La valoración de lo real es previa al concepto. El Yo reconoce implícitamente el valor que tienen las realidades personales y actúa en consecuencia.

Por eso la visión que tiene Zubiri de la intimidad del Yo es más rica que la moderna, ya que “la intimidad no es una cuestión de conciencia, ni cuestión de sujeto, sino que es una actualización y una reactualización de aquello en que la persona consiste y subsiste”³. Nuestro autor, como se explicaba más atrás, niega la reflexión como principio creador del Yo y en su lugar coloca la flexibilidad como nota constitutiva del mismo. La intimidad más que ser auto-reflexiva es metafísica, flexiva, es decir, es modelable en, por y con la formalidad física de lo real.

Así, para el Yo, optar por una realidad es adoptarla⁴, abrazar algo que ya existe. Las vivencias, experiencias, las propias reflexiones sobre el devenir de la vida son importantes en la construcción de la intimidad, aunque para Zubiri más que el estudio y el análisis de vivencia de la realidad lo que importa es el estudio y análisis de la realidad de la vivencia⁵, hecho que metafísicamente fundamenta que el Yo en cierto modo sea, tal y como lo entiende Zubiri, el *autor* de su propia realidad.

Por eso para el Yo el recibir experiencia o el hacer experiencia no tiene nada que ver con el planteamiento empírico de Hume ni tampoco con el vitalismo de Dilthey. La intimidad del Yo no se elabora sobre una *tabula rasa*, una pizarra de cera sobre la que quedan gravados los estímulos vivenciales exteriores, sino sobre una sustantividad abierta que es capaz de ver en el estímulo la realidad superior a éste que la articula. De tal suerte que, para Zubiri la construcción de la intimidad del Yo, gracias a la experiencia, es vivencial. No porque el hombre construya la realidad a partir de vivencias sino más bien porque al estar henchido de realidad el hombre tiene que hacer una *probación* personal de las cosas “las probamos a ellas y las probamos, como toda probación, con vistas a algo, que es lo que nos hemos figurado de ellas”⁶.

No actúa por ello la experiencia por acumulación, sino más bien por intensión. La intensidad por medio de la cual el Yo percibe las posibilidades de las que se puede apropiarse, las más beneficiosas para la construcción constante de la

³ B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, p. 175.

⁴ X. Zubiri *El hombre y Dios*, p. 78.

⁵ I. Ellacuría, “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, p. 171.

⁶ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 156.

propia intimidad. De ahí que los hábitos en relación al desarrollo de la propia vida no están fundamentados tanto en la repetición de acciones sino en la intensidad con las que el Yo ama una determinada cosa. Somos lo que verdaderamente queremos ser, activamente, amando lo real. La fuerza del querer del Yo una determinada realidad sitúa y modela un cierto tipo de intimidad, una personalidad, un modo de Yo, por eso “es la misma suidad inicial vivida de forma distinta”⁷.

Por todo lo dicho para el Yo una posible equivocación en la vida se puede convertir en arrepentimiento y ser asumida de esta forma en la intimidad. Como explica Zubiri con el ejemplo de un ladrón que se arrepiente del robo cometido anteriormente⁸. La realidad, en este caso, fue y constituyó una figura concreta del Yo, sin embargo aunque tal realidad no desaparece, es reasumida con todas sus consecuencias en una nueva figura del Yo, ahora como “ladrón arrepentido”. Esta es la esencia de toda biografía, que no es sólo un relato psicológico sino un modo personal de ser real, una autoposición moral de forma dinámica⁹, plasmada en el tiempo de la propia vida.

Aunque si bien el hombre se proyecta sobre sí mismo como realidad de manera diferente, en diferentes niveles¹⁰, sin embargo “soy la totalidad de lo que estoy “siendo” en cada momento”¹¹. Es decir, cada acto que realiza la persona reasume a todo su realidad personal. Por tanto el Yo no puede ser nunca entendido de forma secuencial o dividida. La existencia del Yo en el mundo es un seguir unitario gracias a la propia intimidad.

Así nuestro filósofo es contrario al planteamiento freudiano¹², el cual establece una especie de división compartimentada del *Yo* del *ello* y del *super-yo*, según los niveles de autoconciencia y de moralidad en los que se encuentra la persona. Esto es inadmisibles desde la óptica zubiriana en vistas a la construcción del Yo en relación a lo real. De esta suerte Zubiri se plantea “¿Qué es este Yo? Es la figura de ser que logro con mis actos. El hombre es una realidad sustantiva y el Yo consiste formalmente en la actualización en el mundo de esa realidad. Es la figura de mi ser en la realidad de la cual formo parte real: soy Yo comiendo, Yo hablando, etc.”¹³.

⁷ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, p. 301.

⁸ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 185.

⁹ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, p. 301.

¹⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 127.

¹¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 168.

¹² X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 71.

¹³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 136.

La intimidad no es algo oculto e insondable, ni la última etapa de una fatigosa búsqueda, una instancia a la que se accede sólo con la ayuda del psicoanalista. Una noción semejante, aunque pueda parecer más auténtica y naturalista, sin embargo refleja una idea de intimidad relacionada con la preocupación por el esfuerzo racional autoreflexivo –ayudado en el caso del freudismo desde afuera– y no por el núcleo constitutivo de la misma intimidad, la realidad. Para Zubiri la intimidad se encuentra en el *me*, en el *mi*, y en el Yo, secuencialmente y desde sus primeros pasos. Así, es tan íntima para la persona el percibir su propio volumen corporal como reconocer un sentimiento amoroso, aunque cambie la intensidad y por tanto el valor subjetivo de la apreciación de cada uno de estas notas de la persona, siguen arraigándose en el ser persona. Por tanto para Zubiri la base de la intimidad no está en la conciencia sobre los propios actos sino en el *me* y en la reactualización de lo real por el *mí* hasta llegar al Yo, que resume sin anular todos los momentos anteriores y que sustantiviza y hace patente para uno mismo la propia intimidad.

De esta manera, el tener certeza sobre algunos elementos de la propia intimidad no me asegura su identificación concreta. La intimidad del Yo no abarca todas las dimensiones de la realidad. La racionalización del interior de la persona corre en paralelo a la creación de auto-conceptos sesgados e inexactos. Comprender esto de tal modo nos hace ver que la intimidad humana no nace sólo a partir de las ideas profundas o más o menos definidas que el Yo pueda elaborar sobre sí mismo, o que otro pueda detectar en él, sino mucho antes, en algo tan primario como el reconocimiento desde la infancia de la propia corporalidad, las texturas del rostro, o el reconocimiento de un modo personal de andar. Para Zubiri pertenece tanto a la intimidad del Yo el *me*, que aparece en la expresión “me encuentro cansado”, como las reflexiones más introspectivas y concienzudas que la persona construya sobre sí mismo y las cosas.

Entonces ocurre que a partir de este *me*, que aparece gracias a la existencia de la inteligencia sentiente, se va llevando a cabo la construcción de la propia intimidad. El *me* produce el *mí*, ya no sólo es “me siento...” sino que ese sentir lleva a la existencia de un *mí* que posteriormente dará lugar al Yo, “cada término o cada momento subtiene dinámicamente al término siguiente”¹⁴. El Yo por medio de esa reversión ante la realidad, y sin abandonarla, crea la reactualización de la propia realidad en la intimidad. No quiere con esto decir Zubiri que el Yo nazca radicalmente en la experiencia interna sino más bien que en ella encuentra lo que él ya es como persona, por eso observa que el “llamado yo empírico es el yo talitativamente considerado”¹⁵.

¹⁴ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 223.

¹⁵ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 26.

De tal manera que en la construcción de la intimidad el Yo parte del *me* real. Aquí Zubiri también es crítico con la idea kantiana sobre el “Yo puro”, que posteriormente dará lugar a lo que se ha denominado como el “Yo puntual”¹⁶. Ya que la primera de las operaciones del Yo no es la auto-reflexión sino el entendimiento de lo propio como diferente a lo ajeno, la propia realidad reactualizada en la realidad. Por eso afirma:

“El aspecto de ir hacia el no-yo, se inscribe, por así decirlo, dentro del carácter de realidad, y no al revés. De lo contrario, es decir, si el yo puro fuera realidad sólo porque va hacia el no yo, el yo puro lo sería por estar puesto en mi conocimiento de mí mismo, por mi autoconciencia, es decir, sería algo puesto por un segundo yo puro y así hasta el infinito. Esto es imposible. El yo puro es el yo en cuanto pura realidad, es por esto por lo que la realidad del yo en cuanto realidad es un aspecto trascendental del yo: la trascendencia del yo en sentido de un ir hacia el no-yo se funda en su carácter de pura realidad”¹⁷.

2. La construcción de la propia figura

Permanecer en la realidad y afirmarse en la realidad es para el Yo una cuestión necesaria, vital, podríamos decir en el sentido de la palabra tal y como la entiende Zubiri. Ya que el Yo “no sólo nos abre a hacernos cargo de la realidad, sino a optar por la forma específica que en cada caso queremos ser”¹⁸.

Por eso el modo de ser persona ante la realidad es ambiguo, ya que por una parte ésta está absuelta de las cosas, es absoluta, pero por otra parte construye su propia figura en su intimidad a partir de lo real y presente, por eso es relativa, De aquí para Zubiri la importancia de la intimidad, tal y como él la concibe, y su relación con la inteligencia sentiente.

El Yo, en la construcción de su figura por la intimidad, realiza una acción que es doble: de distanciamiento y acercamiento a sí mismo. De esa manera en la intimidad se va moldeando en la propia figura, de ahí la importancia de ésta en relación a ese carácter paradójico de la persona.

De la misma manera que los animales buscan el equilibrio con lo real a partir de la sensibilidad, el hombre lo busca desde su propia intimidad. Los animales

¹⁶ C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard, 1989, pp. 159-176.

¹⁷ X, Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 378.

¹⁸ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 533-534.

no son sustantividades, de forma que la regulación es, por así decir, ajena a lo que son como realidad. El ser humano es sustantividad, esto es, incomunicable, indivisible y abierto a su propia realidad, y esa apertura se plasma y sucede en la propia intimidad, como instancia desde donde lo real y la persona van actuando al unísono.

Por eso nos encontramos con una dificultad que ha traspasado de principio a fin la historia del pensamiento: ser uno mismo siempre de distinta manera a pesar de los cambios. He aquí el meollo del drama moderno que llega hasta donde nos hallamos. Hoy en día, la pasión por la “autenticidad” comparece por doquier y lo hace en todos los aspectos en los que se juega el Yo moderno su estabilidad metafísica en relación a las cosas que le rodean. La posición de Zubiri ante esta realidad es clara: “como quiera que sea, el hombre se figura. Y se figura en el sentido más medial del vocablo. Se figura, porque tiene necesidad justamente de figurarse cómo son las cosas para poder apoyar su vida sobre ellas; pero, además, no solamente tiene necesidad de figurarse cómo son las cosas, sino de figurarse en el sentido medial del vocablo. “Se” figura, es decir, se *autoconfigura*”¹⁹.

El Yo es flexible porque permanece “gerundialmente” en lo real, esto es, siendo permanentemente en sí mismo y en las cosas. Por tanto la reflexibilidad es un momento posterior y fruto de la flexibilidad. Tal flexibilidad, constituida a partir de lo real, le da la posibilidad al Yo de ir asumiendo, gracias a su intimidad, su figura en cada momento sin dejar de ser él mismo. No se trata entonces de ser más “auténtico”, más coherente con la percepción que tiene el Yo del propio presente, sino de ser más “real”, ya que la realidad y no el autoconcepto, como se suele pensar en la psicología moderna, es lo que siempre está realizando el Yo dentro de sí mismo²⁰.

Debido a que para Zubiri lo primario no es ni la intencionalidad ni la comprensión del ser²¹, entonces la educación en la dignidad del Yo no se da como fruto de la conceptualización del mismo, como se apuntaba más atrás, ni tampoco por esa intencionalidad. Éstas de hecho a veces distorsionan la realidad del Yo. Tal conceptualización puede llevar, en algunos casos, a la pérdida del sentido de la dignidad del mismo. Se produce, por el contrario, la captación de la propia intimidad por medio de la aprensión de formalidad del Yo en la realidad. Allí, mirándose en la realidad en la que se encuentra, el Yo entiende desde el principio que es digno de una manera original. Después podrá pensar qué hace consigo mismo, pero sólo de manera secundaria.

¹⁹ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 125.

²⁰ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 186.

²¹ J. J. García, “Realidad y cosa sentido en la filosofía de Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2004 (6), p. 94.

Pero entonces podríamos preguntarnos, si la impresión de realidad de Zubiri no apela a una instancia intelectual a qué apela; o, también, cómo es posible captar la realidad sin haberla procesado intelectualmente, o qué es lo que me hace diferenciar, si seguimos el pensamiento de Zubiri, lo instintivo de lo propiamente real ¿Es acaso para Zubiri la intimidad algo indiscernible? Si así fuera, tendríamos que derivar del concepto de persona en Zubiri una imposible indiferencia entre el ser animal y el ser persona.

Aristóteles con su idea del espíritu como *alma forma corporis* establece una distinción entre el cuerpo y la realidad espiritual de las cosas, y finalmente proclama su unidad y cierta armonía entre los principios que rigen el espíritu y su repercusión en el cuerpo. Se tratan de dos elementos, la forma y la materia, que actúan unitariamente. Esto nos lleva a una sustancialidad, como es la persona, que en gran medida “reposa” sobre la materialidad, que la dota de vida y la ordena, pero que posee, como aprecia Zubiri, dos momentos. De éstos se deriva la teoría del conocimiento de Aristóteles, en la cual, a través de los estímulos que son captados por los órganos externos del cuerpo, y la posterior intervención del intelecto agente se produce la intelección. Hay, por tanto, en esta concepción para Zubiri, no una unidad sino un cambio por así decir de estado entre lo que hacemos como animales, como cualquier otro animal, y lo que posteriormente obramos como hombres.

Zubiri trata de romper con la idea anterior. Por eso la pregunta clave que se hace en su pensamiento es sobre cuándo se produce para el Yo el paso de lo estimular a lo intelectual, o lo que es lo mismo, a la auténtica captación de la realidad. La respuesta que da nuestro autor es que en el ser humano no existe tal salto, ya que se realiza una realidad unitariamente psico-orgánica en todos y cada uno sus actos²². Lo estimular es siempre real para el hombre, por tanto es integrado por el Yo en la intimidad de la misma manera que lo psíquico. Todo lo que captamos por medio de los sentidos tiene carácter de realidad, el hombre es animal de realidades. Por eso el estímulo no es nunca, como tal, mero estímulo, como pasa en el animal, el cual es un auténtico conocedor objetivo, sino que la persona al estar inserta en la realidad conoce desde dentro y a partir de ella. En este sentido también se entiende que el hombre conozca, sin perderlo y gracias a lo que tiene como animal, ya que “el organismo humano no es plenamente viable orgánicamente sin psique. No es por sí mismo un animal completo en cuanto animal”²³.

²² X. Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 43-65.

²³ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 59.

3. La intimidad y los sentimientos

Podemos, dado lo anterior, comprender ahora el asunto de porqué para Zubiri no existen los sentimientos estéticos como tal, ya que lo estético es una dimensión de todos los sentimientos como fruto de la actualización de la formalidad de la realidad. Es un proceso de racionalización de la propia capacidad de sentir la realidad por un acercamiento íntimo más intenso y profundo a las cosas, ya que para este autor, como observa Casado: “es manifiesta la delgadez de lo estético como dimensión particular que parece escapársele a la consideración central de Zubiri, dentro ya del disminuido sentimiento como acto, entre las inmensas y claras precisiones y desarrollos sobre inteligencia sentiente y volición tendente. Por lo que la referencia a *lo estético*, en y por sí mismo, queda sólo como dimensión de actualidad de lo real propia de todo sentimiento”²⁴.

El Yo, la intimidad, no se desarrolla por medio de una minuciosa selección de algunos sentimientos. Es decir, teniendo o rechazando los más elevados o los menos excelsos entre éstos. El Yo, en su intimidad, no siente la belleza de modo particular en un objeto determinada, sino asociada a los conceptos universales de lo bueno y lo verdadero entre lo que siempre se presenta la realidad. Tal vez por un cierto falso exaltamiento de lo estético, considerándolo de forma aislada del resto de la intimidad, se ha contribuido a difundir un cierto “aristocratismo sensual” en nuestra sociedad, regida cada vez más, no cabe duda, por aquellas almas de presunta “intimidad excelsa”, que aparentemente han conseguido desarrollar una apreciación estética de las cosas inasible para el resto de las personas.

Para el hombre en lo estético, en lo poético, en aquellas formas no lógicas de entendimientos de las cosas, se lleva a cabo un proceso que podríamos denominar como de crecer interior desde el mundo de la intelección²⁵. Todo sentimiento no es contrario a la razón sino que es pre-racional y según Zubiri intelectual. La fantasía del Yo, en su intimidad, no construye los sentimientos a partir de la irrealidad sino en la misma realidad. Crea las posibilidades, la ficción de lo irreal, vaciando de contenido la realidad y prolongando su formalidad proyectivamente hacia nuevas realidades y hacia la constitución de lo real, de la propia intimidad al mismo tiempo.

Por eso para Zubiri la presencia de uno mismo en la intimidad no es básicamente auto-reflexión sino que esta última es resultado de aquella. Ser presencia

²⁴ L. J. Moreno, “Sobre el sentimiento –conocer y querer en Zubiri–”, *The Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), p. 35.

²⁵ B. Rojo Ruiz, “Sentir, sentido y poesía en Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), pp. 39-47.

de uno mismo es una condición para la consciencia y algo fundamental para la creación de la propia figura humana. Tiene que ver con una intuición primera, un modo de sentir lo real –no es un sentimiento entendido al modo romántico–, ante la responsabilidad frente a las exigencias de la realidad en nosotros y de nosotros en ella.

Así, la presencia frente a uno mismo, la intimidad, provoca un profundo sentimiento de inquietud, ya que me lleva a preguntarme qué soy o qué es la realidad en *mí* y qué va a ser de *mí* en la realidad, acción que implica considerar tres preguntas que son: “cómo está el hombre en situación, qué es lo que el hombre proyecta y cómo; y finalmente cómo ejecuta lo que proyecta”²⁶. Y la respuesta en Zubiri a estas preguntas sería, tal y como señala García: “Precisamente por «sentir inteligentemente», el hombre, cuando elige algo no sólo percibe su nuevo estado satisfecho o insatisfecho –su «atemperamiento» en el léxico de Zubiri, que es el modo como la realidad afecta su sentimiento–, sino que también es capaz de hacerse cargo de cuál es el origen de esa posible satisfacción o insatisfacción”²⁷.

Ocurre así que al elegir el Yo un placer lo que está haciendo es decidirse por un modo concreto de ser persona en la realidad. Aquí entra un elemento de discernimiento y de aceptación de uno mismo, un profundo sentimiento, también con un plano y dimensión estética, ante la propia realidad, ya que no puede existir sin más la aceptación de un placer sin su dimensión de realidad en relación a la belleza. Aparentemente el acercamiento a las cosas podrá ser sensitivo, o sensible, según la terminología de Zubiri, pero por encima de eso tal acercamiento a la realidad va indefectiblemente más allá de todo esto. Por eso la madurez del Yo, de la persona, consiste en la aceptación de la realidad en plenitud no sólo de una sola de sus partes suprimiendo las otras.

De esta manera la autoposesión en la libertad, que en Zubiri se da por la intimidad, no es un modo corriente de posesión, como el que puede darse con la posesión de un bien material, como un coche o una cosa, sino que es un modo primero y original de posesión de todo lo demás. La persona es auto-posesión y en cierta medida fruto y consecuencia de su intimidad. No porque se origine a sí mismo por medio de su intimidad, sino porque el Yo gracias a ésta y a la profundidad, también estética, de sus sentimientos debido a su carácter de *mí*, puede ir afirmándose reduplicativamente con más o menos éxito en lo real.

Tal intimidad, este modo de sentir lo real, se explica para Zubiri también en lo que le sucede a un feto en el seno de su madre, ya que “los actos determinantes de los rasgos del Yo no son, pues, solamente los actos de inteligencia y de

²⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 633.

²⁷ J. J. García, “La realidad humana como pauta ética en la filosofía de Zubiri”, p. 382.

opción, sino todos los actos del animal de realidades”²⁸. Desde el primer momento de su existencia la persona, y más claramente a partir del advenimiento del Yo, se debe a sí misma por su modo de sentir la formalidad de la realidad a la construcción de la realidad conforme a lo que es ya “de suyo”. Es, a diferencia de lo que se piensa en el concepto moderno de libertad, un condicionamiento primario y necesario para con posterioridad alcanzar el acto de libertad²⁹.

²⁸ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 162.

²⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 505.

VII

LA CAUSALIDAD Y EL YO

1. La causalidad eficiente y la persona

En la medida en que el ser humano no depende de nada exterior a sí para realizar una acción libre, ya que está situado en lo real como un “absoluto relativo”, absuelto y religado al poder de lo real, podemos afirmar que desde el plano de la libertad las acciones personales son incausadas. Toda acción del Yo es para Zubiri una cuasi-creación, ya que la reactualización de la persona en la realidad, aunque necesaria por la propia vida personal, se refleja en las cosas y en los otros de un modo absolutamente novedoso. La persona es, como se decía atrás, un “absoluto relativo”: absoluto porque está absuelta de las cosas, separado de ellas por ser un animal de realidades y relativo porque es un absoluto fundado en la realidad y esa fundación le viene dada por tanto por un “absoluto-absoluto” como es Dios. Así en cierta manera y recordando a Nietzsche, podemos decir que para Zubiri es cierto que ser libre es la manera finita y humana de ser Dios¹. Por ello:

“es esencial a mi modo de ver, introducir un tipo de lo que pudiéramos llamar causalidad personal. La idea clásica de causalidad (las cuatro causas) está esencialmente plasmada sobre las cosas naturales: es una causalidad natural. Pero naturaleza es tan sólo un modo de realidad; hay también las realidades personales. Y es necesario una conceptualización metafísica de la causalidad personal. La causalidad entre personas en cuanto personas no puede vaciarse en las cuatro causas clásicas. Y sin embargo es estricta causalidad. A mi modo de ver, causalidad es la funcionalidad de lo real en cuanto real. Y la funcionalidad personal no es idéntica a «sentido» ”².

Siguiendo el planteamiento zubiriano, si nos movemos sólo en el plano físico, como cree Hume, entendemos que hay una causación sobre las cosas que no responde más que a la consideración del cosmos como un todo. De este concep-

¹ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p. 232.

² X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, p. 339.

to, que sólo considera la producción y el contenido de lo real, pasando por encima de la funcionalidad de la realidad³, se deriva la causalidad de la ciencia moderna que en nada tiene que ver con el planteamiento de Zubiri. Aunque al mismo tiempo también podemos aplicar a nuestro autor parte de la doctrina aristotélica sobre la causación, de gran influencia en la física moderna, y concluir con él que toda causa tiene su origen en una anterior, la cual produce otras en forma de efecto y así sucesivamente. Desde esta óptica encontramos una explicación lógica sobre la organización del cosmos que nos hace llegar hasta la primera causa, la famosa “causa incausada” o primer motor inmóvil.

De manera que nuestro autor participa críticamente, como otras veces, de los planteamientos clásicos y es contrario a la idea de *enérgeia* de Aristóteles, de la que deduce una lectura personal de este autor para el que toda realidad es potencia de un acto, salvo Dios que es acto puro. Zubiri, sin embargo, no da gran valor a la causación universal de los entes porque considera que es secundaria, funcional y fundada en la formalidad metafísica de la realidad, y no es más que otra concreción de la “entificación” de lo real por el que ha resbalado siempre la Metafísica occidental⁴. Además, tal visión sobre las causas, extensiva a todo lo real, pierde de vista la posibilidad del llamado “ocasionalismo”, esto es, la aparición de causas sin motivos suficientes y determinables, que según él se podría aplicar a la intervención del fundamento, Dios, sobre las cosas.

Por otra parte y siguiendo con el análisis clásico, toda causa eficiente no puede ser causa de sí misma, esto conlleva una búsqueda de origen y por tanto una petición de principio, como más adelante se explicará. Lo propio de la causalidad eficiente, como aprecia Zubiri, es que es en sí misma una funcionalidad de lo real, que está enraizado en el *ex* de trascendencia que posee la formalidad de lo real. En cierta medida viene dada, actúa y provoca en cada una de las cosas sobre las que se vierte un efecto distinto a ella misma. Un efectivo físico y medible, pero nada más que eso.

Así, la causalidad eficiente es el modo natural de influencia de sustancias que actúan sin conocer sus propios fines; no ocurre de tal modo con la persona. Podríamos hablar en el ser humano de una actuación apreciada como causa eficiente, que nace en parte de ser *causa sui* desde una posición aristotélico-tomista como se decía más atrás. Aunque esta idea desde la óptica zubiriana también es insuficiente.

En el hombre, al hablar de la libertad, la causalidad eficiente no puede explicar del todo el desenvolvimiento de la realidad personal, del Yo. De ahí que sea válido aquí, tal y como hace Zubiri, recuperar la idea que mantiene Aristóteles en la *Metafísica*, en la que también tal vez se apoye nuestro autor para articular

³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 86.

⁴ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994.

su noción de formalidad de lo real, de que cuando la causa eficiente es muy próxima a su efecto en similitud y cercanía estamos hablando de la causación formal. Y si este asunto lo llevamos de nuevo al tema de la libertad del hombre, entendemos que la transformación de la realidad que realiza el ser humano, sobre sí mismo como persona, sobre los otros y la realidad, no se produce tanto por medio de la eficiencia física de sus acciones, sino de la formalidad de su propia persona como proyectándose por medio de su Yo formalmente en la realidad. Así, la causación personal, a diferencia de las causas aristotélicas donde algo se da materialmente a algo, no incluye el hecho de que la persona misma sea la que en cierta medida se dona a una determinada realidad, cosa que nos hace entender este tipo de causalidad zubiriana más bien como poder⁵, como se verá, hecho de especial relevancia cuando hablamos de la influencia de una persona sobre otra.

2. La causación personal del Yo

La propia estructura orgánica de la persona funciona siempre unitaria y no causalmente⁶, ya que en gran parte está mediada por la libertad. Esto es, la persona actúa formando parte de la realidad pero pudiendo separarse de ésta, ya que frente a los animales está “hiperformalizada”. Su control específico del medio no es sólo objetivo y causal como en estos, sino que es real.

Así, la persona, como se ha dicho varias veces, no sólo capta el estímulo sino que capta la realidad misma. Su organismo, desde el momento en que es un embrión, funciona de tal modo. En lo que Zubiri denomina como “plasma germinal” hay un principio constitutivo de libertad. Así, la influencia de la realidad sobre el hombre no es a modo de interacción casual o de choque entre sustancias, como propone el empirismo, sino a modo de formalidad de lo real.

Tal vez, en relación al tema que nos ocupa y desde el punto de vista metafísico, el matiz y la aportación más interesante que realiza Zubiri sobre el concepto aristotélico de esencia, sea su apertura y su dinamismo, que le hacen, como se decía más atrás, hablar de un constructo dinámico en las cosas, constituido en respectividad y dando de sí en otras realidades. Más que una sustancia invarian-

⁵ T. B. Fowler, “Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri”, p. 91.

⁶ “De ahí que la unidad de cuerpo y alma no sea «causal». No es que el alma actúe «sobre» el cuerpo o recíprocamente, sino que de un modo primario, el alma sólo «es» alma por su corporeidad, y el cuerpo sólo «es» cuerpo por su animidad. Tampoco es una unidad «instrumental». No es que el alma «tenga» un cuerpo o que el cuerpo «tenga» un alma, sino que el alma «es» corpórea y el cuerpo «es» anímico”; X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, p. 28.

te como la aristotélica, de la que depende cada ser, o de una sustancia magna que produce momentos los cuales serían las cosas reales, como proponen Spinoza o Hegel, Zubiri entiende la realidad en cada cosa dando de sí en otras. A partir de esta idea el mundo no es entendido como causa sino más bien como principio de causalidad, siendo la causalidad, precisamente, la funcionalidad que tiene lo real en tanto real.

Por eso la explicación física moderna es limitada cuando la llevamos al plano de la libertad humana. Debemos interrogarnos sobre el papel que desempeña la persona y concretamente el Yo dentro de este dinamismo de lo real. A lo que Zubiri nos responde con esta idea:

“hay otras realidades, las personas, las cuales están referidas ciertamente en estado de constructo, sólo por razón de su vida, al mundo en el cual están, pero del cual no forman parte, y estas personas tienen como característica suya no solamente el que sus acciones una vez ejecutadas estén determinadas unívocamente –esto es bien claro que lo están– por unos antecedentes temporales, sino justamente al revés: que ponen precisamente los antecedentes ellas por sí mismas. Y en esto consiste la libertad. Se es tanto más causa cuanto se es más libre”⁷.

El hombre, más allá de lo físico, no sólo produce causas como efecto de otras causas, como sostiene el empirismo, sino que él es, en cierta manera y en todo momento, causa primera de su obrar, ya que “la causa libre, cuanto más libre es más causa, porque no solamente produce el efecto, sino que hace que algo tenga carácter de causa”⁸. Por tanto, desde la óptica zubiriana no todas las causas son iguales, no todas tienen la misma importancia ni el mismo peso. Además, la persona no es causa constitutiva, causa primera utilizando el punto de vista tomista, ya que es un ser creado. La funcionalidad de lo real que posee la persona como recibida le hace poder producir causas de forma absolutamente independiente a otras causas y a efectos anteriores a él. Es original y radical en el sentido etimológico de estas palabras.

Este hecho constatable existe porque la libertad para el hombre es lo que Zubiri denomina como una “nota constitutiva” frente a las llamadas “notas adventicias” que serían las propiedades o accidentes en el esquema clásico. La causación personal no es una propiedad más del hombre sino que forma parte del “de suyo”. Por tanto es un elemento sistémico de su ser como sustantividad abierta. Es de enorme importancia ya que es la nota gracias a la que la persona se hace “suya”.

⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 319.

⁸ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 109.

No existe un principio de “causación suficiente” en el Yo al obrar, idea que procede del mundo de la física y que analiza el devenir de la libertad mecánicamente, y que a su vez reclama una petición de principio sobre el origen y el porqué de esa necesidad⁹. Para Zubiri el principio de razón suficiente no es principio de razón necesitante cuando se aplica al tema de la libertad del ser humano¹⁰. Ya qué, aunque si bien es cierto que la causación personal está apoyada en una fundamentación anterior y superior que le capacita para actuar, sin embargo tal fundamentación no le empuja directamente a actuar de una determinada manera. De lo contrario sería movernos en el esquema matemático de las ciencias sociales, que no es válido para el ser humano, ya que al ser una realidad libre la persona en su actuar tiene siempre carácter de causa y no sólo es efecto de las causas anteriores.

Por eso Zubiri usa esta idea de Molina para explicar el hecho que, puestas todas las condiciones para obrar de una determinada manera la voluntad puede decidirse por lo contrario. El Yo para Zubiri, recuperando en parte el pensamiento clásico y su noción de libre albedrío, cuando actúa creando su propia figura es en cierta manera *causa sui*. Su determinación libre no está provocada por causa alguna. Aunque se encuentre en el mundo y por tanto esté influido por otras respectividades de lo real, él es capaz de poner una causa nueva en la dinámica del mismo.

Po ello para Zubiri el acto libre tiene un momento de partida y otro de llegada¹¹, aunque no sea unidireccional en el sentido en que lo piensa el eficientismo causal. Esto se entiende en el uso la formalidad de lo real aplicada la libertad humana. De manera que el Yo es y quiere seguir siendo, por eso actúa en libertad y para la libertad, independientemente del logro eficiente de acto y de todo lo desconocido por él en los diferentes efectos que pueda causar.

De ese modo Zubiri entiende la libertad como una necesidad y en cierto modo como una obligación, al igual que Sartre. Aunque frente al filósofo francés esta obligación no parte de una existencia vacía de esencia, o de un conjunto de pasiones inútiles que actúan sobre el existir, sino por el contrario devienen de la esencia moral de toda persona que nace de estar religada y libre frente a la realidad. Debemos ser libres por ser constitutivamente morales, tanto en esencia como en acto. Siendo algo no sólo que es exigido por las potencias superiores sino también por lo instintivo, lo biológico del hombre.

Dado lo dicho se entiende que para Zubiri el ser humano no actúe sino que realice actividad. Entiende la misma como la unidad sistémica en el tiempo de

⁹ G. Zaffaroni, *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*, p. 197.

¹⁰ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 108.

¹¹ J. Calderón, *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad*, p. 231.

un conjunto de actos unitario. Una actividad, como en el caso de la acción de correr, que se compone de una serie de elementos físicos y potencialidades volitivas, relaciones musculares, gravitatorias, orgánicas, y de intencionalidades personales; como son, actuando al unísono: huir, ejercitarse, tener prisa. Las primeras y las segundas actúan como un sistema, produciendo la actividad humana.

La persona no es un “qué” sino un “quién”, por eso para Zubiri es un tanto confusa la aplicación de la teoría aristotélica de acto-potencia aplicada a la libertad del hombre. En primer lugar por el propio concepto de potencia de Aristóteles, el cual, como observa el donostiarra, no atiende más que a las posibilidades que ofrece lo físico, donde el acto sería el abandono de la imperfección que se encuentra en la realidad potencial, aislando la potencialidad y singularizándola, es decir, no teniendo en cuenta otras potencialidades que actúan entre sí, que influyen sobre ese “quién” que es libre “de suyo”.

Por otro lado, no cabe hablar en el hombre de potencialidad, la que también para Aristóteles se halla en la causa material entendida como posibilidad, ajena en cierto modo al ente, como encerrada en éste, en las cosas materiales. Para el Estagirita el mármol toma forma de escultura no sólo por el trabajo eficiente del pico del escultor sino porque puede llegar a serlo materialmente. Sin embargo, en Zubiri hablando del hombre, el principio fundamental único de la causación humana de la libertad, del Yo, depende fundamentalmente de uno mismo. Ya que para Zubiri el Yo no actúa, por ejemplo, como resultado de la actualización de una potencia material sino de una nota constitutiva de su sustantividad inscrita en toda su persona. Esto es, no está procesualmente predeterminado, ni, en este sentido adscrito sólo a su cuerpo o a cualquier otro elemento de su espíritu.

La potencialidad, tanto material, como formal, como eficiente y final, es en Zubiri para el ser humano siempre posibilidad de la libertad. La posibilidad de ser una determinada realidad partiendo de la realidad misma en la que cada persona se encuentra. Debido a que la persona es una sustantividad abierta, el Yo es dueño del desarrollo de sí¹², su perfeccionamiento como persona sobrepasa en gran medida sus posibilidades de causación material, eficiente, formal, y, en cierta medida, final. Sobre él las potencialidades de las cosas, la funcionalidad de ellas, como se explicaba más atrás, actúa de forma limitada o al menos no de modo determinante, como ocurriría con el agua, una determinada tierra y una semilla que produciría un árbol. No se da así en el hombre, ya que de una situación determinada la persona capta, por la *inteligencia sentiente*, la realidad con ciertas posibilidades, luego actúa siendo en cierta forma *causa de sí*, aunque, de vital importancia como se detallará más adelante, no es el fundamento de sí, de su realidad.

¹² X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 233.

Así, la figura de su Yo se constituye en la realidad y al mismo tiempo transforma la realidad, no como causa eficiente ni tampoco suficiente, pero sí como formalidad en lo real. La realidad viene a él y, al mismo tiempo, él va a la realidad. De aquí se produce una transformación mutua y una influencia recíproca. La realidad para la persona humana toma en cierta medida, por medio de lo que podría ser apreciado como una imitación de realidades físicas en sentido pre-moderno, forma personal, la forma del propio Yo.

3. La causación sobre los otros

Si es verdad que la persona por medio de la causación personal construye su propio Yo, también lo es que no lo hace en soledad. No existe ningún “quién” solitario.

Por eso este asunto de la formalidad de lo real, es mucho más relevante cuando nos adentramos en la constitución de lo social. Aquí observamos que frente al esquema moderno de causación social, tomado del empirismo anglosajón y vertebrado a partir de las teorías de Locke y Hobbes, cuando las estructuras sociales son entendidas desde el punto de la eficiencia causal se producen dos fenómenos al mismo tiempo. Por un lado se da una inevitable atomización social, ya que cada individuo de la sociedad es tratado como una unidad monológica impenetrable de cuyas acciones sólo se puede esperar una influencia física sobre el resto. Por otra parte, la organización social por parte del poder también tiene que ser eficiente y no verdaderamente formal. De ahí que la imitación y el ejemplo, principio constitutivo de la influencia entre sí de las causas formales, deja de tener sentido dando paso a la violencia. No obstante Zubiri observa:

“Ahora bien si consideramos desde este punto de vista por ejemplo el consejo que una persona da a otra, no se ve con claridad en cual de los cuatro tipos (*Zubiri se refiere aquí a las cuatro causas aristotélicas*) entra este hecho. Nos parece claro que un empujón, siempre todo lo modesto que se quiera, cae dentro de la causalidad eficiente. En cambio si tratamos de aplicar la idea de las cuatro causas a un acto de complacencia con un amigo nos asaltan graves dudas sobre el tipo de posible causalidad de la complacencia. La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural*. A mi modo de ver junto a ella debe introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la causalidad personal”¹³.

¹³ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, p. 238.

El miedo y la desconfianza que imposibilitan el desarrollo de la amistad cívica¹⁴, tan importante para la articulación de una sociedad democrática, son producto del trato de las personas como realidades eficientes y no como realidades formales, como sustantividades abiertas diría Zubiri. Ya que cuando se olvida que la forma de realidad de la persona es lo que hace ser de un determinado modo, entonces ésta puede tratarse más fácilmente como un objeto manipulable.

También se ignora aquello que mantiene esa formalidad y que la hace ser, el fundamento de la misma del que en repetidas ocasiones habla Zubiri. Para este autor el reconocimiento de los fundamentos de la realidad es lo que hace a la libertad real en la sociedad. A su vez es lo que posibilita una influencia real entre personas, y se da también por medio de la imitación de la libertad de unos sobre otros. Por ello observa:

“Conocer no es conocer causas, ni conocer principios que fundan, sino conocer fundamentos, conocer “fundamentalmente” [...]. Conocer profundamente a un amigo no es cuestión ni de causalidad ni de necesidad científica. Conocer a fondo a un amigo no es poseer el relato detallado de su vida, ni saber además los móviles de sus acciones y reacciones, sino inteligir estos móviles como manifestación en su forma y modo de realidad, de una realidad profunda”¹⁵.

Por otra parte y desde cierto punto de vista, el tema de la causalidad y de la libertad en la sociedad también se torna difícil de esclarecer tratado a la luz del pensamiento clásico y aplicado a las relaciones personales. Si pensamos, por ejemplo, en la influencia que puede tener un maestro sobre un alumno o un amigo sobre otro, podríamos determinar con muchos problemas que su influencia unilateral o recíproca viene dada por un conjunto de causas actuando entreveradamente unas sobre otras. Esta idea, aunque no se haya desarrollado demasiado en la línea tomista, es reconocida muy bien por Tomás de Aquino cuando en *De magistro* determina cuál es la causa de todo aprendizaje. El Aquinate dictamina que la enseñanza del conocimiento de las cosas por parte del docente no proviene nunca eficientemente de su esfuerzo sobre el alumno, sino de Dios. Lo que Zubiri afirmaría, con otras palabras y metodología, como la influencia mediada a través de las personas del fundamento de la realidad sobre los hombres.

Podemos concluir de lo dicho en este apartado que la causación personal está unida al respeto mediante el cual contemplamos como cada persona, por su posibilidad de causar en lo real, de ser *causa sui* con relación a su propia libertad, actúa en lo real. El Yo tiene causalidad sobre los otros, no de modo eficiente sino formal, en la medida en que es más Yo conforme a la propia realidad. En es-

¹⁴ M. Rumayor, *Ciudadanía y democracia en la educación*, Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 85-93.

¹⁵ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, p. 168.

te sentido sólo obra realmente sobre los otros cuando no trata manipulativamente de hacerlo exteriormente de manera eficiente, es decir, cuando respetando la conciencia de cada “tú” trata de afirmarse más firmemente en su propia realidad.

4. El amor como principio de causación intersubjetiva

De tal manera que hay que afirmar el valor que tiene la causación personal sobre las personas, de unas sobre otras, a partir de un principio que no proviene de la física moderna, arraigada en la cartesiana *res extensa*, sino de la física tal y como la entendieron los griegos, como formalidad de lo real. La causación que una persona tiene sobre otra es diferente a la que tiene un objeto sobre otro. Los modos de causación personal son la amistad, la compañía, el apoyo¹⁶, etc. En este sentido Zubiri determina con precisión de dónde proviene la eficacia –si se pudiera usar aquí ese término– de esta causación de una realidad personal sobre otro: proviene del amor. Ya que es: “el devenir de aquel que ama en el otro, aunque aquel no cambia en sí mismo”¹⁷. Para el Yo tal amor es también compatible con el amor a uno mismo, aunque este último la mayoría de las veces no adquiera forma temática¹⁸.

En nuestro autor, en la funcionalidad de lo real todas las causas están relacionadas entre sí, pero la causa primera en la relación personal, causa de todas las demás, es el amor, ya que es éste el que crea todas las otras. De tal modo comenta:

“en tanto que realidad trascendente dotada de una trascendencia personal, el concepto de amor absorbe en su estructura metafísica las cuatro dimensiones clásicas de la causalidad. El inconveniente de las cuatro causas no es que sean cuatro, sino que precisamente la mente se haya visto propensa a analizar cada una de ellas en su particularidad, diciendo a lo sumo que la causalidad de la causa eficiente se encuentra en la causa final, etc., sin haberse planteado quizás de una manera rigurosa en qué consiste la razón unitaria de la causalidad en tanto que causalidad. Y aplicada entonces a nuestro problema, podría verse que efectivamente el amor, en tanto que amor personal, absorbe pero trasciende la dimensión de la causalidad lo mismo en su dimensión de libertad en su dimensión de necesidad [...]. El acto de amor tiene distintas dimensiones: por un lado, el amor como apetito que entraría un poco dentro

¹⁶ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 173.

¹⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 305.

¹⁸ J. de Finance, *Ensayo sobre el obrar humano*, p. 425.

de la causalidad final, si ustedes quieren; y, por otro lado, el amor como acto de la voluntad en el sentido racional del vocablo, es decir, como determinación. Si en la primera dimensión del querer decimos «yo quiero a una mujer, yo quiero a mis padres, etc.»; en la segunda: «yo quiero hacer tal cosa». Pero hay algo anterior incluso a la determinación libre, que es el estar metafísicamente abierto a darse. Y precisamente en esto está la forma suprema del amor y donde la causalidad del amor como dote personal trasciende las cuatro dimensiones de la causalidad, absorbiéndolas formalmente”¹⁹.

Se puede apreciar el valor que tiene el amor en la contrucción de la propia figura del Yo. Amar no se trata de una actividad más de las muchas que puede realizar la persona a lo largo de su encuentro con la realidad. Es por el contrario aquella acción que de una manera definitiva determina su itinerario como persona en lo real por encima y sin anular cualquier modo de causalidad clásica sobre las cosas. El último y definitivo de los pasos, debido a que:

“el devenir vital no es propiamente un cambio sino un dar de sí. En la vida se cambia primero para ser el mismo, aunque nunca se sea lo mismo; segundo, para ser más sí mismo, y tercero, cuando se ha dado todo, cuando la vida es tan perfecta que ya no cabe dar más de sí, en orden a sí mismo, le cabe, por lo menos al hombre, una posibilidad superior: la de darse entero a otro, y devenir en otro, por ejemplo en el fenómeno del amor”²⁰.

De cara a la valoración que realiza Zubiri sobre esta forma de causación también podemos decir que, la búsqueda que realiza Aristóteles para crear una ciencia apodíctica de la realidad, mediante la cual el hombre podrá llegar a acceder a la contemplación como meta para el logro de la sabiduría, comporta para el hombre, y el mismo Aristóteles llega a entenderlo, un abandono del entendimiento sobre la causalidad que articula la realidad, ya que “los principios básicos no pueden obtenerse por demostración. Primero, porque, aunque muchos principios de silogismo puedan demostrarse, y se demuestran, a su vez, por otros silogismos, sin embargo, alguna vez habrá de ir a parar a algo que no se puede demostrar; de lo contrario, todo el cuerpo de demostraciones quedaría sin base”²¹.

Si partimos de la idea que en la reactualización de la realidad se da cierto entendimiento de una realidad que sobrepasa el estímulo, tomando el ejemplo “el calor estímúlicamente aprehendido, *calienta*; el calor intelectivamente aprehendido, *es caliente, es calentante*”²², y llevándolo al tema del hombre y su relación

¹⁹ X. Zubiri, *Escritos Menores (1953-1983)*, pp. 27-28.

²⁰ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 189.

²¹ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 27.

²² X. Zubiri, “Respectividad de lo real”, p. 25.

con los otros, se comprende que la captación de la realidad humana se produce siempre reconociendo que el otro no sólo es una persona sino que es misteriosamente libre, luego amable, digno de ser amado. Es persona y sus acciones propias son las acciones libres. Por eso, para Zubiri, el reconocimiento de la dignidad social de cada persona no es algo que viene dado por la inteligencia *conci-piente* y los derivados de ésta (el derecho positivo, las declaraciones universales de derechos humanos, los códigos de conducta, etc.) si no que existe desde el primer momento que se reconoce físicamente, desde la estimularidad, la existencia amable del valor del otro como un persona, un «de suyo», el cual se dará, entre otras cosas, como afirma Lévinas el reconocimiento de la expresividad del rostro del otro:

“Cuando una persona percibe a otra no percibe un cuerpo espacial, de mera movilidad mecánica al que el perceptor deba suponer por un acto intencional propio como portador de una vida psíquica superior –la «aprehensión parificadora» del otro, intrafección o endopatía [*Einführung*] en términos husserlianos–; es decir, la *aprehensión del otro* no es el rendimiento exclusivo del acto intencional del perceptor, sino que el cuerpo de la persona percibida es por sí mismo expresivo. Mi rostro está expresado en mi alma”²³.

De lo dicho se entiende la idea que el amor forme parte constitutiva del Yo. Es un elemento fundacional que podrá o no tomar forma causal de modo concreto, pero constituye a la persona en la realidad, ya que el amor para la persona no es sólo un sentimiento, sino que al tener carácter de origen es una donación real y afectiva, en cierto modo física²⁴.

La persona es creada no por causalidad sino por una concreción del fundamento en la formalidad de lo real. De manera que su estructura real es formalmente amorosa ya que la unidad de sus acciones pretende la afirmación del propio ser en lo real y esto sólo se produce por la acción que el Yo realiza de amar.. “Metafísicamente, la expresión suprema de la vida es por esto el amor”²⁵. Por eso los otros seres que son como él persona y que poseen esta capacidad de afirmación propia en lo real deben de ser reconocidos y afirmados por el Yo. De lo contrario tal afirmación, al prescindir de una realidad de tanto peso como es el «tú», corre éste el riesgo de fracasar en el reconocimiento de la propia realidad, ya que sólo en el ámbito del encuentro con los otros se produce el real encuentro con la realidad²⁶ como se explicará a continuación.

²³ V. M. Tirado, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, p. 233.

²⁴ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, p. 80.

²⁵ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 88.

²⁶ L. Gallegos Díaz, *Realidad y ética en Xavier Zubiri*, p. 405.

VIII

EL YO Y LOS OTROS

1. El Yo y la habitud social

La realidad está constituida en respectividad, es decir en unidad física, dinámica y diferenciada, de modo que ni tal unidad anula a las diferencias ni esas diferencias acaban con la unidad. Además, el “hacia” de la realidad en Zubiri dirige ulteriores modos de conocimiento de cada realidad concreta¹.

Tal respectividad, como se decía, en el caso de la realidad personal, además de darle una relación especial con las cosas, en medio y por las cuales tiene que desarrollar su propia libertad y construir así el Yo, se torna especial, como decíamos, en cuanto se refiere a los otros, a los demás “tú” insertos en la vida de cada ser humano. La persona está en marcha hacia los otros, pues “mi vida misma, mi propia autodefinición y autoposesión, es una autoposesión en forma positivamente convivente. Es decir, de mi vida, en uno o en otro sentido, forma parte formal la vida de los demás. De suerte que en mí mismo en cierto modo están ya los demás”².

Para Zubiri el hombre es respectivo en relación a los otros y esto es de mucho más valor que ser relacional, ya que como él mismo señala: “la respectividad no es relación, porque la relación presupone relatos”³. El asunto a tratar aquí tiene una doble perspectiva. Por un lado, en lo referente a los términos de relación, cada persona actuando libremente, en respectividad hacia a los otros, con una personalidad determinada. Es decir, partimos del entreveramiento vital, que se da desde el origen, de los diversos Yoes. Dicho origen respectivo entre partes es metafísico, por tanto el Yo no lo constituye como tal. Por otra parte, el decurso o narración, es, al igual que sucede con el Yo tomado en solitario, una sucesión indisociable de momentos unidos entre sí. Por eso el problema del relato de la vida social es el problema de cada uno de los términos de la relación y, también, del crecimiento del relato como narración. Así debemos entender

¹ M. L. Rovalletti, “Inteligencia y realidad”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1985 (41), p. 455.

² X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 224.

³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 24.

que el relato, la narrativa de la vida de una persona y la profundización en el mismo, si bien puede ser una nota fundamental en el crecimiento del Yo puede serlo también para la deformación viciosa del mismo. El relato puede ser de una vida cruel o heroica, atormentada o pacífica. Por eso en cada relato hay una respectividad que se confirma y desarrolla positivamente o se trunca y degenera en el suceder del relato.

Los otros son para Zubiri dimensiones del propio Yo. Son dimensiones del absoluto relativo que es cada persona, por eso dice: “hablar, pues, de las dimensiones de mi ser personal consiste en hablar pura y simplemente de la refluencia que en el Yo, como acto de ser absoluto, tienen los demás Yo, que en una u otra forma co-determinan mi Yo”⁴. Zubiri de esta manera asienta las bases de la convivencia a partir de las características de la apertura de la sustantividad humana y de su necesidad de personal autoposición, ya que “la unidad del hombre en su alteridad plural no puede tener más carácter que haya una actividad que, conjugada con las actividades de los otros, produzca un resultado común. La forma específica de esa unidad de los muchos sería cooperación”⁵.

Nadie se autoposee en solitario. El dar de sí, propio de la trascendentalidad de toda la realidad, más acusada en los seres vivos, se especifica en el ser humano por *mor* de su autoposición, en el dar de sí en los otros: “la acción social no aparece cuando aparecen los fines, el sentido, la conciencia o el lenguaje. La acción es social ya en un estrato más radical: en la pura actualidad primordial de los demás en ella”⁶. Por eso el Yo no sólo busca ser real y reactualizarse en lo real, sino que tratará de hacerlo en otras realidades y dentro de ellas en aquellas que se autoposeen, en los diferentes “tú” personales que componen la sociedad. Sólo en ellos, el Yo personal por medio del amor, podrá dar cumplimiento a la tendencia hacia su plenitud inscrita en su persona.

Ningún hombre tiene un inicio absoluto en solitario, nadie parte de cero. Cada individuo cuando nace cuenta con un conjunto gratuito de posibilidades: conocimientos, costumbres, instituciones, técnicas, formas de vida⁷. Los otros forman parte de la persona de manera constitutiva y también en la reactualización del Yo⁸. En ella la respectividad toma forma mundanal de convivencia. Los otros están en mí y yo en los otros, “el problema del tú envuelve en su base más

⁴ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 16.

⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 226.

⁶ J. Dávalos, “Lo político social desde la filosofía de Zubiri”, *Xipe Totek*, 1998 (27), p. 279.

⁷ L. J. González Álvarez, “Sentido moral, sistema de valores y sistema de posibilidades reales en el pensamiento de Zubiri”, en A.A. V.V., *Historia, ética y ciencia*, Comares, Granada, 2007, p. 369.

⁸ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 25.

radical la dimensión del otro”⁹. Convivo con ellos por tanto por ser persona, *personidad*, y para tener *personalidad*, desarrollar mi Yo. Por ello Zubiri no acepta acercarse al problema de los otros y al Yo de manera vivencial, como algunos personalistas o como lo hace el comunitarismo. Tampoco de manera intencional, como lo hace la fenomenología de Husserl, Scheler, Ricoeur o Lévinas, sino como un problema estructural constitutivo de la metafísica de la persona¹⁰.

La habitud, como se dijo más atrás, es un modo de habérselas con las cosas. La alteridad es un modo de habitud, ya que “todos tenemos mecanismos mínimamente idénticos de formalización, psicofisiológicamente asegurados. De lo contrario, sería imposible vivir”¹¹. En esto consiste la sociabilidad, en cómo los demás están originalmente dentro de nosotros y cómo nosotros estamos en ellos como seres hiper-formalizados. Por eso el Yo en Zubiri no se construye a partir de la subjetividad individualista sino a partir de la actualidad común, la cual “no es resultado, sino raíz de la subjetividad”¹².

Por tanto la habitud para el ser humano consiste en que el Yo, una vez que aparece como tal, está constitutivamente corporal y psíquicamente vertido a los otros al igual que los animales a otros animales de su misma especie, pero con la diferencia específica de la libertad de un absoluto-relativo. Por eso el hombre “se halla biológicamente vertido a un medio biológicamente humano”¹³. A un niño pequeño nadie le pide permiso para meterse en su vida, se encuentra con que los demás están ya dentro de ella, se halla primariamente vertido a su madre. Ella, por medio de la expresión, basada en la habitud de alteridad que posee todo ser humano, modula el Yo de su hijo y le enseña un modo concreto de estar en la realidad¹⁴. “Lo humano de nuestro mundo, el haber humano, le viene al niño de la convivencia, pero de una convivencia que le está exigida al niño desde dentro de sí mismo, por su primaria versión a los demás. Es, por tanto, algo que pertenece a la estructura real del niño. En este mundo, pues, se encuentra con los demás”¹⁵.

Tal habitud de alteridad de la que estamos hablando se pone en marcha por la capacidad de expresión. El Yo no solamente reconoce en los otros lo que dicen y lo que hacen sino sobre todo la vinculación en sus palabras y en sus

⁹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 228.

¹⁰ G. Zaffaroni, *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*, pp. 130-131.

¹¹ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 168.

¹² X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 165.

¹³ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 235.

¹⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 279.

¹⁵ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 45.

obras con la realidad. Por eso para el Yo los otros no están ahí como realidades entitativamente conclusas, unidades monadológicas usando el término de Leibniz, o entes actuales diríamos en terminología aristotélica, sino que las personas tienen por su actualidad real forma en nosotros. Lo cual para Zubiri significa que están en el Yo de una manera real y concreta, como presencia activa desde ellos mismos como realidades en nuestra *inteligencia sentiente*. Por eso ante ellos no podremos pasar sin determinarnos de una manera concreta, ya que “el problema de la versión a los demás no es, pues, un problema primariamente vivencial ni un problema egológico; es un problema de estructura de inteligencia sentiente”¹⁶.

Además, al ser parte de la realidad, los demás, como todas las realidades, estarán en presencia nuestra con diferentes niveles de imposición según la determinación en lo real que tiene cada Yo concreto. Tal fuerza de imposición cambia según la realidad, la que existe “de suyo” y la que nosotros aprehendemos desde el “de suyo”.

De aquí nace el llamado liderazgo personal que cada Yo ejerce en relación a los otros. Algunas personas pasan por la vida con un escaso ejercicio de su personalidad; se han afirmado de una manera vaga o confusa frente a los otros y las cosas, ante la realidad; otras, sin embargo, se determinan de tal manera frente a su propia realidad que indican de un modo casi determinante sobre los demás hombres, ofreciéndoles posibilidades de las que se pueden apropiarse con gran facilidad para de esta manera tratar de ser felices.

Hay que añadir por último que la realidad de los otros en el Yo, aunque si bien biológica y real, no hace que la persona pierda un ápice de su individualidad, ya que “la propia realidad de cada hombre está constitutivamente abierta”¹⁷. La realidad social también es dinámica, por eso no es agotable ni tampoco clasificable en un modelo concreto estructural concluso. El personalismo de Zubiri es crítico con cualquier forma de colectivismo filosófico o sociológico que niegue el valor de la persona queriendo acotarla a la confluencia de una serie de elementos sociales, “mi vida es la mía, y no es la de los demás; mi autoposesión es la mía y, en manera alguna, la autoposesión de los demás”¹⁸. En este sentido también es tajante cuando plantea alguno de los motivos de la despersonalización del Yo, entre los que se encuentra la reducción de éste a su dimensión de alteridad como se explica a continuación:

“Hay distintos modos de esa reducción, y por tanto distintos modos de impersonalidad. Uno, el que aquí nos importa, es la reducción a mera alteridad:

¹⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 243.

¹⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 252.

¹⁸ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 224.

las otras personas y yo mismo respecto de ellas, somos todos personas, bien entendido, pero «otras en tanto que otras» [...]. Y esta forma de convivencia impersonal, es decir, esta forma en que las personas quedan impersonalizadas por reducción de lo personal a mera alteridad, es lo que debe llamarse *sociedad*. La sociedad es constitutivamente impersonal en alteridad. Claro está, aquí sociedad no significa convivencia humana, sino una forma restringida de convivencia; esta forma restringida es a la que indebidamente suele llamarse sociedad sin más”¹⁹.

2. Comunión y convivencia en el Yo

Zubiri entiende que el concepto de solidaridad, tal y como ha sido tomado del mundo de la física y la fisiología animal, se ha aplicado de manera equívoca al mundo de las relaciones personales. Esta es una propiedad física que existe en un organismo o en una sustancia que hace, por ejemplo, que algo cambie de forma o de estructura química por la influencia de sustancias entre sí. Cuando se aplica a las llamadas colectividades, se entiende que los seres humanos nos solidarizamos individualmente por los cambios que se producen en uno o varios de los individuos del grupo. Sin embargo, en la solidaridad, tal y como se ha entendido, siempre existe una distancia verdadera con el ser personal de la persona afectada, porque la solidaridad es resultado de la convivencia, pero no principio de ella²⁰.

Por eso es mucho más adecuado cuando hablamos de personas, de un Yo en relación con diferentes “tú”, hablar de convivencia, de comunión, donde la amistad sería el modo más propio de expresión social²¹. Convivir es vivir en unidad de personas que conforman una sociedad y no sólo una agrupación, la cual se ha dado por la existencia y replicación de un mismo *phylum* de seres constitucionalmente vertidos desde sí mismos a la realidad y a los otros²².

La comunión sólo se desarrolla a partir de la comunicación entre los diferentes Yo personales. Apremiar la comunión es entender la vida en común como un proyecto originalmente conjunto y no como una presión formalizante de lo social sobre el Yo, tal y como afirma Durkheim que nuestro autor contradice: “no es verdad que todos los fenómenos sociales estén caracterizados por ese carácter

¹⁹ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 57.

²⁰ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 54.

²¹ G. Zaffaroni, *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*, p. 135.

²² X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, pp. 40-41.

de presión. ¿De cuándo a acá es, por ejemplo, la amistad un fenómeno de presión?”²³.

De ahí que para Zubiri la persona expresa su modo más elevado de entendimiento del otro en la comunión, común-uniión, del que nacen aspectos tan relevantes para la vida social como la compenetración o la compasión. El primero significa el logro armónico de la unidad en la acción, en el que no se da la anulación de ninguno de los Yo implicados, y el segundo supone la posibilidad de padecer en el otro sin dejar de ser uno mismo.

Así Zubiri también es crítico con la idea de pluralismo tal y como se plantea en el pensamiento moderno, ya que ésta es una consecuencia del individualismo. Una verdadera sociedad plural es, como diría Zubiri²⁴, una sociedad de “diversos”. Ya que el ser “otro”, elemento fundamental del pluralismo, supone una referencia impersonal a los demás, y es para nuestro autor muy diferente a ser “diverso”. El Yo es absoluto siendo al mismo tiempo diverso²⁵. De suerte que la diversidad, idea básica para una construcción personalista de la sociedad, de lo que habla es, al mismo tiempo, de la diferencia individual y de la pertenencia a un *phylum* común, por eso “no es solamente que haya muchos hombres, sino que cada uno contribuya a cualificar su propia vida. Solamente uno es cada cual”²⁶. La diversidad zubiriana hace que se mantenga esa unidad psico-orgánica de la sustantividad humana por medio de la cual el hombre se puede hacer cargo de sí mismo y de los otros “demás”²⁷ ya que ellos forman parte de su Yo.

Para Zubiri el Yo no se opone constitutivamente a cualquier cosa sino que lo hace sólo al tú. Es decir, la identificación del Yo consigo mismo pasa por el contraste con un “tú” y con otros “tú”, y nunca con lo que carece de tú: “a lo que se opone el yo personal no es al no-yo en general sino a otros “yo” personales: al tú y al él”²⁸. Por eso la construcción de la sociedad se produce a partir de una cierta despersonalización de la realidad. Esta despersonalización no es forzosamente negativa sino que es una condición necesaria de construcción de lo social; es la forma mediante la cual el Yo abandona momentáneamente el estar centrado en sí mismo para como persona dejar en lo social, en la historia, algo que los demás puedan compartir. Tal concepto está influido sin duda por la idea

²³ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 257.

²⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 218.

²⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 65.

²⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 304.

²⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 224.

²⁸ X. Zubiri, *Escritos Menores (1953-1983)*, p. 33.

orteguiana de “generación social”, desarrollada con toda claridad por Julián Marías²⁹.

Por último se puede añadir que en Zubiri la versión a los otros sobrepasa el puro fenómeno de convivencia. En este sentido nuestro autor es crítico con el pensamiento de Husserl, ya que considera que hay algo en lo social estrictamente físico como es la forma de realidad, que precede al fenómeno, ya que:

“El niño, como otros animales, se encuentra primariamente vertido a algo, que es madre o hace sus veces, de donde el animal humano va a cobrar su nutrición y en lo que va a encontrar su amparo. Este fenómeno es puramente biológico, y en la medida en que está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo [...] en la articulación de sensaciones y respuestas están entreverados los demás. No las vivencias de los demás, sino sus realidades físicas. Nada de ello excede la pura biología”³⁰.

3. La unidad filética de lo humano

Zubiri piensa que la multiplicación genética de cada especie se da por la existencia de unidad filética en cada uno de ellos. El ser humano pertenece a un *phylum* que le hace tener un conjunto de rasgos físico que genéticamente recibe de los otros. Por eso hay una replicación de la sustantividad humana que es genética y espiritual a la vez, que se repite en el tiempo.

Las características de este *phylum* son las siguientes³¹. Por un lado es *pluralizante*, es decir el esquema genético refluye sobre cada individuo dándole una dimensión individual. Además es *continuable*, gracias ello se puede dar la convivencia social entre personas. Por último es *prospectivo*, es decir, avanza en todo tiempo y por eso se asocia con el carácter histórico la persona, de aquí procede la triple dimensionalidad de la persona: individual, social e histórica.

Así pues, este *phylum* no sólo se repite en cada persona produciendo en ella los rasgos orgánicos, sino que también lo hace con las estructuras que permite que sea una sustantividad abierta. No quiere decir Zubiri con esto que el ser humano sea persona sólo por herencia genética o biológica. Recordemos que el ser un “animal de realidades” es un rasgo que a la persona no le viene de su estructura animal, si no por el contrario gracias esas estructuras (la existencia de

²⁹ J. Marías, *La estructura social*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 49-72.

³⁰ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 235.

³¹ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p. 244.

un cerebro determinado, la bipedestación, la forma de las manos, etc.) el Yo puede desarrollar su libertad. La versión a los otros es resultado de un momento de realidad, dado en secuencia temporal y por medio de los otros, que recibe del fundamento mismo de la realidad.

Así, la respectividad de lo real hace que la persona esté constitucionalmente vertido a los otros. En virtud de este *phylum* genético los otros están refluyendo en la propia realidad humana, por lo que son, aquí y ahora con su realidad psico-orgánica: “Convivir es formar cuerpo con los demás, es estar genéticamente y como realidad actualmente presente en los demás”³². De aquí se entiende el hecho de que la persona puede llegar a engendrar otras realidades personales: “es una estructura de convivencia que naturalmente emerge de las estructuras psico-orgánicas que yo como sustantividad poseo”³³.

Debido a que el “con” es un aspecto estructural de la vida del hombre, para Zubiri cada persona hace su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo³⁴. Por eso hay que partir de la idea de que para nuestro autor “la versión a las demás personas pertenece a la realidad sustantiva de todo hombre”³⁵. Dado lo cual esto supone, al igual que en Aristóteles, que lo social es principio constitutivo y no resultado de la propia libertad:

“el hombre, en efecto, no se limita a encontrarse con otros hombres, como se encuentra con el sol o con las montañas. Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio «sí mismo», y *por razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este «algo» es un momento estructural de *mí mismo* [...]. El mí mismo «desde» el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás”³⁶.

Tal vez la diferencia más grande que existe entre el pensador español y Aristóteles es que mientras que en este segundo lo social es una condición invariante de los habitantes de la *polis*, lo cual es resultado de su naturaleza, constituyente y principio de operaciones, en este caso de operaciones políticas, sin embargo en Zubiri lo social es principio de operación del Yo en su origen personal orgánico y espiritual, como dos momentos de la realidad radical de la sustantividad humana, y en todas sus formas, ya que “el momento de la realidad es lo que constituye el carácter radicalmente distintivo y propio de lo que es una sociedad frente a una agrupación animal. Es lo que constituye el paso de la agrupación

³² X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 55.

³³ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p. 162.

³⁴ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 251.

³⁵ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 41.

³⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 251.

animal a la sociedad humana. Sociedad es una convivencia fundada expresa y formalmente en la realidad”³⁷.

Dicho de otra manera, mientras que la convivencia en Aristóteles nace como resultado de una naturaleza, primero está la naturaleza y después la vida social, en Zubiri la realidad social organiza cualquier operación que el Yo realice a partir de la realidad filética. Lo social en Zubiri es constituyente de la realidad humana y en Aristóteles es una consecuencia directa de la naturaleza, es un accidente del ente, secundario ese sentido. Por eso: “en virtud de su diversidad, cada una de las personas se afirma como siendo «cada cual» su propia persona –yo, tú, él– frente al todo de la realidad. Desde el punto de vista de su convivencia social, el Yo se afirma como realidad de un modo «comunal», como siendo comunal. Pero, además, la especie tiene un aspecto que es prospectivo”³⁸.

4. El poder de lo social y el Yo

Así, Zubiri establece una diferencia entre “sociedad” y “convivencia”³⁹. En la sociedad los otros son tratados sólo como alteridades pero no como seres personales. Esto es así ya que, según la explicación que da Zubiri de la realidad personal, aquello que define a la persona es la instalación absoluta en la realidad junto con los otros, formando así un conjunto de posibilidades, por eso “son, pues, los demás, en tanto que me fuerzan a apropiarme el sistema de posibilidades –en sentido positivo o negativo– los que me permiten y fuerzan a ser cada cual”⁴⁰.

De tal manera que al formar cuerpo con los demás el ser humano se hace dependiente de ellos. Las realidades humanas están entreveradas y conforman una unidad de destino en el cuerpo social. Aquí Zubiri retoma, aunque sólo metafóricamente, su noción de sustantividad personal y la aplica a las relaciones de la vida en común. Cada persona, al ser real él mismo radicalmente en la realidad, ejerce una influencia sobre los otros a modo de poder; un poder que arrastra pero que no se impone sobre el Yo de los otros, ya que el cuerpo social no posee sustantividad como tal. Un poder que no es tampoco causalidad y del que el Yo podrá ser consciente o capitalizarlo según la independencia de su propia voluntad. En cualquier caso su origen constitutivo se encuentra no en la con-

³⁷ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 39.

³⁸ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 72.

³⁹ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 60.

⁴⁰ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 311.

ciencia del mismo Yo, como entiende Rousseau en el *Contrato Social* (1772) sino en el ser real en la realidad:

“Siempre he distinguido muy temáticamente la idea de causalidad y la idea de poder. La causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Y, en cambio, el poder es la dominancia de lo real en tanto que real. Y aquí se trata de una dominancia, en virtud de la cual lo social ejerce una presión, tiene un poder. Pero eso significa que la presión está fundada en un poder y que, por consiguiente, el verdadero problema no está en la presión sino en el poder”⁴¹.

En este sentido, cuando la persona entiende que los otros son personas, es decir, que son y están igual que él, instalados en la realidad, la convivencia es co-realidad, gracias a la cual formamos un cuerpo social con los demás. Por eso nuestro autor señala: “convivir no consiste formalmente en un acto de colaboración, ni en la constitución de un estatuto, ni en estar sometido a una presión social respecto a los demás, sino que convivir consiste en formar cuerpo con los demás”⁴².

Dado lo cual, el poder de lo real dentro de una organización toma sentido en la medida en que se ubica en relación a un conjunto de personas. Esto comporta, no sólo que el poder es relacional en el sentido de que crece gracias a la relación personal, como reconoce Yves Simon⁴³, sino que también su eficacia está unida profundamente con la calidad de la convivencia entre las personas.

Para Zubiri el poder de lo social en el hombre se impone, pero este imponerse es diferente a lo que puede entender Durkheim, basándose en la filosofía de Hegel y en su concepción de la historia como principio causante de la sociedad. Al contrario Zubiri entiende a la sociedad como principio posibilitante de la historia⁴⁴. Ya que la sociedad no es una fuerza a la que el hombre no pueda resistirse sino que es una condición de posibilidad de la propia libertad. Es una posibilidad de la que se puede apropiarse el Yo. Como ocurriría con las facultades, el poder no es sólo pura potencia, sino potencia en actualidad, es decir, posibilidad en vistas a su apropiación real.

De manera que los otros son para el Yo de Zubiri posibilidades de poder, con los cuales tiene que contar ya que se ofrecen a su libertad con unas características peculiares que son distintas a él mismo. El Yo, pues, no puede desprenderse de los otros como posibilidad y poder: son para Zubiri una condición inexorable para el desarrollo de la propia libertad. Sin embargo, la persona es la que decide con su voluntad como es tal socialidad determinada, ya vertebrada e inte-

⁴¹ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 50.

⁴² X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 60.

⁴³ Y. Simon, *Una teoría general de la autoridad*, Caparrós, Madrid, 2008.

⁴⁴ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 266.

grada en decurso de sus propios actos libres: “la vida de los demás es, en este caso, lo que es brindado o lo que uno aporta a los demás. Es la propia vida como posibilidad para los otros”⁴⁵.

El problema que surge de algunas visiones de lo social y de las nociones de justicia que proceden éstas, consiste, a diferencia de lo que piensa Zubiri, en entender que la vida en comunidad es algo a lo que se llega. Subsiste detrás de ellas una visión individualista y una concepción cerrada de la conciencia junto con un pesimismo latente hacia la integración de las sociedades. Se piensa que el hombre es de suyo individualista y que la tarea social para alcanzar formas integradas de comunidad consistirá en imponer sobre él, a modo de estado o de comunidad, una serie de normas tendentes a la uniformidad.

Por ejemplo, Amitai Etzioni percibe la vida de la comunidad como algo que actúa limitando al individuo en pro de un concepto determinado de bien común. Para Etzioni, después de esta necesaria y semi-obligatoria limitación de la vida personal, el individuo podrá entender el valor que tiene la vida en comunidad. Esta aplanación personal viene dada junto con una propuesta de unidad sentimental en la vida de la comunidad. Es decir, se limita la libertad de los individuos pero se ofrece como premio las ventajas afectivas de la vida en comunidad. Sin embargo el asunto en Zubiri es radicalmente diferente, ya que la comunidad no es algo a lo que se llega sino que es algo de lo que se parte. La sustantividad humana es de suyo social, por tanto las formas de comunidad verdaderas no son propiamente exteriores sino interiores. En el Yo están los otros y mi Yo está en los otros constitutivamente, en ambos sentidos.

Es por tanto interesante aclarar de manera adecuada la relación que existe en Zubiri entre *inteligencia sentiente*, libertad y poder político. Zubiri en repetidas ocasiones habla del “poder de lo real”, que es un concepto pre-político sin embargo radicalmente importante para establecer una teoría adecuada de lo político. Por el “poder de lo real” yo siento la realidad como algo que me “viene de” y que secundariamente produce en mí algo a lo que voy por medio de la obligación⁴⁶.

Así, para nuestro autor la inteligencia es una necesidad para el ejercicio del poder, ya que “el hombre necesita una inteligencia para abrirse al poder de lo real”⁴⁷. De ahí que el poder político y la responsabilidad ante el mismo se encuentren simultáneamente en el gobernante y en el gobernado.

⁴⁵ B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, p. 248.

⁴⁶ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 94.

⁴⁷ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 173.

Ya que la función fundamental de la inteligencia en Zubiri no está en el concebir o juzgar sino en el aprehender, como resalta Castilla⁴⁸, la función del poder político, cuando éste se ordena al poder metafísico, será facilitar esa maniobra de aprehensión. De esta manera el papel del poder en Zubiri deja tener una función de mediación hacia el bien común, tal y como ocurre con Tomás de Aquino, sino que se convierte en una realidad real y valiosa por sí misma. El hombre, cuando obedece siempre a la realidad y al fundamento de la misma. Todo poder, incluso el político, para Zubiri es realidad y toda realidad es poder. Toda ausencia de poder es irreal y por tanto mentira. Toda mediación política será mentira en la medida en que trata de perpetuarse, sustituyendo la realidad por una conceptualización momentánea de la misma. Por eso, cualquier poder político que trata de ser eterno, sin ser el poder de Dios, el fundamento de lo real, es de suyo falso.

Podemos por ello pensar que la concepción metafísica que tiene Zubiri de poder como algo que nace de la realidad, hace referencia también a una idea de justicia si se quiere metafísica al mismo tiempo. El poder es una consecuencia de la religación del hombre a la realidad y de todo lo que ésta le ofrece y exige. Por otro lado, la justicia es tal vez el modo de intensidad en el que el hombre se percibe a sí mismo como parte de esa realidad, entiende las posibilidades que ésta le ofrece junto a los otros, y por eso establece un compromiso concreto con ésta y con los demás hombres por medio de las leyes. Es una religación, la del poder de lo real, que supone, al mismo tiempo, cercanía y distancia con las posibilidades de la realidad. La justicia hace referencia a la regulación del hombre conforme a su posibilidad propia en la vida compartida con los otros.

De ahí que, en lo social, justicia y libertad deberán ir siempre unidos, como también poder de lo real y autoridad política. Un poder justo, desde el plano político, facilita esa relación armónica del hombre con sus posibilidades. Le ayuda a que tal relación se establezca, pero no le fuerza por una posibilidad concreta, sino que por el contrario le abre cada vez más al entendimiento de la realidad y su fundamento, en la que se halla su vida social.

⁴⁸ B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, p. 104.

IX

TRADICIÓN, TIEMPO, CONCIENCIA

1. La tradición como entrega

Como decíamos, para Zubiri la dignidad del Yo no parte de la nada, sino que en gran medida es otorgada, cobrada la denomina nuestro autor. Como decíamos más atrás no es sólo dada por la sociedad, sino que está situada en relación a una tradición determinada, un modo concreto de acceso a lo real. Por eso la historia es fundamental en el ser humano, ya que gracias a ésta el Yo aparece ante unas características que en gran parte son recibidas y plasmadas para él en forma de posibilidad. De esta manera, el concepto de Yo que tiene Zubiri es muy diferente al cartesiano ya que éste no se puede construir plenamente desde sí partiendo de cero:

“el proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza de cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Y esto es formalmente la historia: tener un modo de estar en la realidad entregado por un progenitor”¹.

Tradición procede de *tradere*, entrega en latín. Lo que se entrega de generación en generación, a cada Yo, es esa realidad que se ha convertido en posibilidad para un grupo determinado de personas y por ello articula la convivencia. Se entrega siempre, o al menos eso se quiere, lo mejor. Aquellos elementos comunes considerados como más valiosos.

Por eso entiende nuestro autor que existen tres momentos de la tradición en cada uno de los cuales el Yo tiene un gran protagonismo. Estos serían el momento de *tradición* por medio de la cual el Yo voluntariamente incorpora lo dado por la sociedad en la historia. Eso le lleva a contemplar lo recibido como un conjunto de posibilidades. No se trata por tanto de una mera transmisión mecá-

¹ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 76.

nica ajena al Yo, sino de una asunción personal de la misma. En un segundo momento esta tradición se convierte en *aspiración*, por medio de la cual lo recibido se transforma para el Yo en proyecto personal, aceptando, rechazando o modificando sus elementos. Por último se produce la *conspiración*. Modifica Zubiri aquí, como otras tantas veces, el sentido habitual de las palabras, ya que por ella todas las aspiraciones de todos los individuos tienen un sentido convergente² en virtud del cual el hombre se incorpora talitativamente a la comunidad. De tal manera que:

“La tradición es «entrega». Y tiene un carácter esencialmente constituyente y constitutivo de la realidad sustantiva humana. Pero la tradición para poder ser constituyente está fundada en la forma de la realidad que se ha recibido de los progenitores: es continuante. Sin esto, en cada individuo y en cada sociedad la historia comenzaría en cero, es decir, no habría historia. Finalmente la historia continúa entregando a los engendrados unas formas de realidad: es progrediente”³.

Por eso la función más importante de la tradición es la creación de posibilidades. El Yo recibe la tradición y la hace propia de una manera peculiar, ya que no se da nunca una mera repetición por parte de éste de lo recibido. Aunque esta innovación, para el Yo, sea dramáticamente para destruir lo recibido, siempre se hará partiendo de lo que se recibe⁴. El Yo la transmite con su impronta personal a la siguiente generación en forma de posibilidad de actuación. El carácter personal del ser humano hace que toda tradición, en la medida en que es asumida por el Yo, sea también innovación. He aquí un peligro que consiste en la posibilidad de no renovar lo recibido.

Lo anteriormente explicado, además de ser un concepto filosófico que Zubiri defiende, es parte del estilo filosófico con el cual nuestro autor asume la tradición en su fe cristiana. Por ejemplo es llamativa la interpretación, a un mismo tiempo tradicional y novedosa, con que afronta el tema de la Eucaristía dentro del pensamiento cristiano. Analizándola, según la tradición católica, como presencia real de Cristo en el pan y en el vino, y al mismo tiempo proponiendo la recuperación del valor del sacramento como alimento de vida y como elevadísima posibilidad para el espíritu, a partir de la recuperación de la noción del cuerpo de Cristo como *soma*⁵.

En cada momento de la historia el Yo se posee de un modo diferente, según las posibilidades que ofrece la realidad en tal momento. Esta conformación per-

² X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 265-266.

³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 69.

⁴ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, pp. 79-81.

⁵ X. Zubiri, “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”.

sonal crea la llamada *forma mentis* o mentalidad, que tiene que ver con la tradición y con el conjunto de pensamientos que una determinada comunidad acumula y comparte en una época determinada. Por eso dicho modo, para el Yo, no es estático sino dinámico, es un “ir siendo” también en la historia.

El Yo tendrá para Zubiri dos tipos de mentalidad⁶. El primero es el sociológico y corresponde a aquellos aspectos que la sociedad en un momento determinado de la historia y según las circunstancias le entrega al Yo, ayudándole a modular una forma de ver la religión, la técnica, la sociedad, el pensamiento, etc. A partir de ella el Yo será libre de optar por su propia mentalidad, aunque sintiendo el peso social, su poder. Una segunda forma de mentalidad es la filosófica. Ésta se da por en el proceso mediante el cual el Yo, a partir de la razón y lanzado a la búsqueda del fundamento de lo real, configura interiormente un modo de reflexión ante las cosas. Ambas formas de mentalidad no sólo se contraponen sino que son armónicas.

2. El Yo, la historia y el tiempo

Dado lo dicho, según la exigencia de realización en el tiempo, para Zubiri la persona es en parte su propia historia. La historia no es algo sin más que le sucede al hombre, sino un elemento constitutivo suyo: es la dialéctica interna de las posibilidades humanas⁷. Se trata de un momento constitutivo de la realidad humana que por eso mismo puede ser entregado⁸. Por eso la historia no es pura vicisitud, suceso sin más; el Yo la puede interpretar, comprender y contar a los otros yoes.

De modo que, debido a que el hombre tiene una *inteligencia sentiente*, el Yo puede proyectarse a sí mismo en el tiempo y lo que proyecta es su carácter de realidad⁹. La realidad, a su vez, posee una tensión dinámica tanto en sí misma como para el hombre. Y lo hace el Yo porque “siendo una realidad fluente está contando con la totalidad del tiempo”¹⁰. De manera que el tiempo es algo exclusivo del Yo. Éste sólo es posible en una sustantividad que advierte en la realidad la posibilidad de realización de sí mismo. Por eso, el tiempo, la duración, y el

⁶ G. Marquín Argote, “El concepto de mentalidad en Zubiri”, en A.A. V.V., *Historia, ética y ciencia*, Comares, Granada, 2007, pp. 272-279.

⁷ X. Zubiri, *Sobre el problema de la Filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 296.

⁸ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, pp. 84-85.

⁹ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 96.

¹⁰ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 306.

hecho de que el hombre se comporte y sea tempóreo se arraigan en la *inteligencia sentiente*, que es, como se ha venido explicando, aquello que hace la persona sea siempre y en todo momento ella misma, *por y en* lo real.

Vemos pues que la realidad desde sí misma, en momentos determinados de la vida, queda en la persona de una manera peculiar, por su formalidad. Por tanto la figura del Yo en el tiempo se va modelando y cambiando. El tiempo no es sólo la cronometría, esto sería sólo una consideración matemática e impersonal de éste, sino que el Yo lo aborda de una manera propia dándole valor o quitándoselo. Zubiri aquí recupera la noción de *kairós* griego¹¹, esto es, el tiempo del emplazamiento vital. Como la realidad es trascendente el Yo puede aprovechar el tiempo, lo puede perder o ganar en ganancia espistémica, ya que el tiempo, al ser posibilidad concreta y fáctica de lo real, es posibilidad dada, es decir oportunidad para el Yo.

Según Zubiri, la persona es agente, actor y autor del tiempo. Agente porque sus acciones son propias de un sistema sustantivo, actor debido a que él es el gran personaje de su vida y autor porque cada acción personal configura su Yo de una determinada manera en la realidad. Por tanto el *mí*, el *me* y el Yo, son en gran parte producto del tiempo humano. Una vez que este último se ha constituido reclama el tiempo para seguir persistiendo, seguir durando, dirá Zubiri recuperando aspectos de la filosofía de Bergson.

El Yo se proyecta en el tiempo asumiendo el presente y el pasado, y lo hace como fruto de una desrealización en la que prescinde de esta realidad del aquí y el ahora para lanzarse por un proyecto al futuro. Aquí lo étneo del Yo tiene una gran relevancia, ya que esta dimensión asume la altura del tiempo presente, como afirmaría Ortega y sobre ésta, sobre la realidad del ahora, el Yo se proyecta: “el carácter con el que el Yo se afirma como absoluto frente a toda realidad no es solamente siendo un «cada cual» y siendo comunal, sino también siendo étneo. La *etaniedad* es la dimensión radical histórica del Yo”¹².

Así, la persona entra en la historia despersonalizándose¹³. Esto supone que al ser la historia un conjunto de posibilidades en el mundo, el Yo penetra en ella objetivando la propia realidad, para conseguir en la medida de sus posibilidades que el pasado, sobre todo el propio, sea algo que persista. No sólo un acto sino un suceso, algo que en cierta manera no pasó. La historia está conformada por sucesos que son los hechos en tanto que realizan posibilidades humanas¹⁴. Esto

¹¹ J. J. García, “El poder de lo real y ‘Kairós’ en la filosofía de Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2003 (5), pp. 107-115.

¹² X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 100.

¹³ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 273.

¹⁴ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 88.

también se debe al carácter prospectivo del *phylum* humano, que está constitutivamente abierto a la creación por y para los otros. Es decir, los demás, lo otros *yoes*, pueden hacerse con las posibilidades de la historia, del ejercicio efectivo en las mismas, tanto en cuanto han quedado plasmadas en el mundo de un modo concreto. Por eso la historia tal, y como la entiende Hegel, es equivocada, en donde el ser subjetivo, el hombre, queda reflejado en su decurso como un recuerdo. La objetivización de los actos del Yo del que nos habla Zubiri no son lo mismo que la objetivización de la realidad personal y su pérdida en el absoluto, tal y como explica el filósofo alemán.

De aquí la postura anti-hegeliana de Zubiri, donde las estructuras históricas no son las que determinan a la realidad ni al Yo, sino más bien al revés: el Yo produce el entramado de las posibilidades de lo histórico. No podemos por tanto pensar que las transformaciones a nivel social vienen dadas por una intervención sobre el ciclo histórico, según dice Mora Galiana¹⁵, desde una óptica marxista apoyada en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, intérprete singular de Zubiri en este punto. La historia no tiene materialidad y valor sustantivo, como piensan esos autores. No trasciende al hombre ni forma una unidad estructural indisociable con él, sino que por el contrario existe por la suma de sutantividades abiertas, de personas concretas y libres que producen con sus actos la realidad de lo histórico.

Así para Zubiri el tiempo tiene tres momentos, continuidad, ordenación y fluencia. Por eso el Yo, y siguiendo con todo lo dicho, no se sitúa en el tiempo como en un proceso perfectivo, sino tal y como piensa San Agustín, como una *ditensio quaedam animi*, como una especie de distensión del alma, donde Zubiri coincide en gran parte con el planteamiento de Bergson del tiempo como *durée*.

Dicho de otra manera, el Yo es siempre el mismo en cada momento del tiempo aunque no siempre sea lo mismo. No podríamos por tanto hablar en relación al Yo de un tiempo lineal sin más, ya que en la línea siempre hay una falta continuidad entre los puntos. Entre cada uno siempre puede haber más puntos, por tanto tendríamos que hablar de saltos entre ellos, o llevado al ámbito del Yo, de variaciones esenciales entre cada momento en la figura del Yo. Ya no trataríamos aquí de una persona, sino de diferentes personas según diferentes momentos personales, de una libertad sin unidad que por tanto no se puede relacionar con una idea esencial de persona. Éste sería, desde la óptica de Zubiri, el error del existencialismo, que nos habla de tantos Yo como momentos concretos de la historia de cada persona.

Además nuestro autor establece una relación necesaria entre la historicidad humana, su estructura genética y su dimensión social. La realidad personal tiene

¹⁵ J. Mora Galiana, "La filosofía de la realidad histórica (FRH) y Zubiri, desde Ignacio Ellacuría", en A.A. V.V., *Historia, ética y ciencia*, Comares, Granada, 2007, pp. 119-156.

génesis biológica y eso le hace tener historia¹⁶. Lo histórico no es herencia genética pero está enclavado y posibilitado por la misma. Gracias a ello el Yo puede reactualizar y reinventar, desde lo recibido como esquema en su *phylum*, la realidad, la propia historia y la de los otros. Sobre esta estructura funciona la tradición, como decíamos, que procede de *tradere*: lo que se entrega a los otros. La historia es una transmisión *tradente*, así nace para Zubiri la tradición. El ser humano transmite a los otros lo que es él mismo, pero lo hace de una manera despersonalizada, entendida esta despersonalización como abandono de sí en los hechos. La persona deja en la tradición lo que es como posibilidad para los otros, los diferentes Yo, para que se construya con el uso de la *inteligencia sentiente*, a partir de la misma, lo que en cada momento cada Yo recoge en la historia.

3. El Yo, la intencionalidad y la conciencia moral

Sin duda alguna, tal y como expone Wessell¹⁷, la gran dificultad que se encuentra detrás de una recta interpretación del pensamiento de Zubiri en relación al tema de la conciencia consiste en la armonía entre la intencionalidad de la conciencia y la aprehensión primordial, el “de suyo” y sus notas, y el contenido que capta la conciencia. En este sentido tal vez sea bueno recordar que, sin detentar un realismo clásico, la filosofía de Zubiri no pierde nunca las características de lo real, la *reidad*, y como la aprehensión que realiza la *inteligencia sentiente* no se da nunca sólo en la línea del noúmeno ni tampoco del fenómeno, sino en la reactualización de la formalidad de lo real que poseen todas las cosas, que es inespecífica, a diferencia de los contenidos de la misma y por eso tiende en sí a lo trascendental. Por ello tal inespecificidad nos hace colocarnos de cara al Yo en una instancia anterior a la conciencia y a la intencionalidad –tal y como la entiende la fenomenología–. Allí donde la realidad, por su formalidad, contribuye a la construcción del Yo.

En este sentido, parece que Zubiri, aun respetando muchas de las aportaciones realizadas por Husserl, válidas para un mejor entendimiento del sujeto, sin embargo cree que la religación del hombre con la realidad hace que el proceso fenomenológico ocupe ya en sí mismo un segundo lugar antes incluso que la aparición del fenómeno. Por ello observa:

¹⁶ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 68-69.

¹⁷ L. P. Wessell, “Realidad y conciencia. El problema de ‘conciencia’ y ‘Bewusstsein’ en las filosofías de Zubiri y Reiniger”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1996 (18), pp. 303-346.

“He aquí el problema filosófico radical: la subjetividad, el *ego*, como constitución trascendental de la objetividad. Al problema del objeto de la filosofía, Husserl respondió con el concepto de *reducción*. Al problema de la posibilidad de la filosofía, Husserl respondió con el concepto de *intuición*. Al problema de la cuestión radical de la filosofía responde ahora Husserl con el concepto de *constitución*. Reducción, intuición y constitución son así los tres conceptos en que se resume toda la filosofía de Husserl”¹⁸.

Zubiri, frente a Husserl, entiende que detrás del fenómeno y de la captación del mismo por medio de la conciencia, existe una realidad anterior con forma primero de lo real y después con contenidos concretos. Considera que no se puede llegar a la realidad sólo a través de la conciencia sino más bien al revés, a la conciencia a través de la realidad. Los contenidos de conciencia, si bien nos sirven para apreciar algunos momentos de la realidad no son la realidad misma.

Es claro que la herencia que recibe Zubiri de la fenomenología marca en gran parte su pensamiento. Por lo menos podemos atribuir a esta filosofía el inicio de nuestro autor en la preocupación sobre el tema de la conciencia y de sus contenidos y también en su inquietud por elaborar un *corpus* epistémico sobre las “cosas mismas”. Aunque todavía es más cierto que a medida que Zubiri fue evolucionando en su pensamiento abandonó algunas de las ideas fundamentales de Husserl. Probablemente una de las más importantes sea aquella que versa sobre la intencionalidad del hecho cognoscitivo y la relación de ésta con la realidad.

Lo que pretende Husserl para nuestro autor es imposible por dos motivos. Por un lado para Zubiri la reducción de la *epojé* fenomenológica es posterior a la impresión de la realidad en la inteligencia sentiente. Frente a lo fáctico y subjetivo, base de la crítica de Husserl al realismo clásico, Zubiri mantiene su realismo radical, donde en lo *factual* de lo real descansa lo *subjetual* del sujeto, que no puede ser encerrada a una reducción universal¹⁹. Es decir, la realidad por su formalidad y la sustantividad humana aparecen a la vez y ambos son “de suyo”. No necesitamos por tanto una reducción fenomenológica de la realidad sino un acercamiento profundidad a la misma.

Por tanto, no podemos hablar de una intencionalidad en la que el sujeto decide aislar el objeto puro en su intelecto, ya que para Zubiri la “conciencia no es intención-de, sino actualización de un objeto real”²⁰. Eso sería acabar con el carácter *trans* de la realidad, que hace que la captación de la cosa sobrepase y

¹⁸ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 226.

¹⁹ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p. 37.

²⁰ M. Calleja Salado, “Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2000-2001 (3), p. 107.

reclame una profundización en lo real a partir lo que ellas son “de suyo”. Tal y como advierte Zubiri, ese aislamiento que pretende Husserl no se ha producido sin que haya estado mediado por ciertos intereses vivenciales del sujeto. Nuestro autor no se mueve, como se ha explicado más atrás, en el plano de la *inteligencia concipiente* sino en la *inteligencia sentiente*.

Así Zubiri, como también hace Heidegger, reprocha a Husserl la imposibilidad del apriorismo del Yo y su existencia necesaria para realizar la posterior *epojé* de la conciencia. Para Zubiri el objeto aparece, se quiera o no, después de la realidad: la realidad y la reactualización de ésta en el Yo. De este modo, las múltiples estrategias que el Yo toma frente a las cosas, son siempre tangenciales, mediadas por una sustantividad abierta, la persona, que ya está en lo real antes incluso de reflexionar sobre sí misma, de ser Yo, porque se encuentra por ser persona como incrustada en la realidad, religada dice Zubiri.

Dado lo anterior, para Zubiri la conciencia sería actualización en fluencia. Los actos que ejecuta el hombre lo van calificando como sujeto, haciéndole entender que tales actos son efectivamente suyos y le ayudan a configurar su ser sustantivo. De esta manera se forma la *personalidad*, diferente, como se explicó, a la *personidad*. Por eso la personalidad es fruto de un acto segundo, ya que se refiere al acto íntimo de la persona. La auto-posesión lleva a la persona a seguir siendo persona, configurándose como tal en cada instante, “Esto no es una egología. En absoluto. Esto no quiere decir que todas las cosas existan *para mí*, pero sí que todas las cosas son vistas *en mí* y, si se quiere, inclusive, queridas *en mí*, no para mí, pero sí *en mí*”²¹. Por eso el Yo no queda como absorbido por la conciencia de lo real “yo-mismo no estoy en el fluir de la vida como un soporte sobre el cual la vida fluye”²².

Así hay que diferenciar y aclarar entre las dos nociones de intencionalidad entre las que se mueve Zubiri, ya que éstas nos ubican en diferentes formas de entender la conciencia y el Yo. Ambas son muy distintas ya que, mientras que la primera, tal y como decíamos, se relaciona con la creación del fenómeno y con el entendimiento de la realidad a partir de la detención y la reducción al mismo que hace Kant, o la *epojé* que hace que la subjetividad para Husserl sea constituyente de la realidad²³ y no constituida, en contraste con lo anterior, en la intencionalidad del pensamiento clásico, con la que también cuenta Zubiri, que es la que dirige los actos de la conciencia moral, *sindéresis*, hacia actuaciones concretas, la subjetividad está ya constituida y es aquel elemento fundamental que posee el hombre para realizar el acto libre: la llamada “voz de la conciencia”. Es decir, es origen, en parte, del entendimiento moral de la realidad y no es origi-

²¹ X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 121.

²² X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 121.

²³ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 232.

nadora de la misma. De ahí que para Zubiri, la voz de la conciencia aparece en el fenómeno pero al mismo tiempo funge como fundamento mismo de la realidad²⁴.

Así la moralidad en Zubiri, al igual que en Aristóteles y Tomás de Aquino, es eudemonista. Esto es, para él el Yo se encuentra intrínsecamente unida a la fruición. En esto Zubiri es contrario a la moralidad kantiana, el cual establece una escisión entre moralidad, deber y disfrute. La moralidad zubiriana está asociada a la fruición, al “fruir”, la cual comparece siempre para el Yo en la experiencia de autoposesión en la realidad. Es, en cierta medida, como una consecuencia de ésta.

No obstante hay que volver a subrayar que el concepto de actualidad cognoscitiva de Zubiri es diferente del que posee Aristóteles. Mientras que en este último la actualidad es una cualidad del objeto, sin embargo en Zubiri también es algo que le pasa al sujeto. Por eso la intelección es la actualización del objeto en el sujeto, así “la voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de la realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto”²⁵.

En relación con todo esto nuestro autor es claro cuando establece una gran diferencia entre psiquismo y conciencia:

“Lo psíquico no es lo consciente. Lo psíquico es un tipo de realidad que, por ser lo que es como realidad, puede a veces, y no siempre, hacerse consciente. El psiquismo como realidad es «ajeno». a toda conciencia. Y no digo que es «previo». a toda conciencia porque esta expresión podría sugerir que lo psíquico consiste en ser el prenuncio de la conciencia. Y no es así. Sea o no consciente, lo psíquico es de suyo lo que es anteriormente a toda conciencia. He aquí la primera confusión que era necesario evitar”²⁶.

Así, también desde el esquema clásico de la causalidad del Yo, el cual tantas veces matiza Zubiri desde diferentes ópticas, es muy fácil caer en una noción inexacta sobre la conciencia. En este sentido hay una similitud entre el aspecto auto-realizador del Yo moderno, con su correspondiente conciencia de libertad, y el planteamiento de Tomás de Aquino. Para ambos, la profundización en los elementos y en las causas de la propia actuación sientan las bases del desarrollo personal, unos desde afuera, con relación al objeto, el fin y a las circunstancias, y otro desde adentro, con relación al sujeto trascendental.

²⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 102.

²⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 104.

²⁶ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 47.

Es necesaria por ello para Zubiri establecer un equilibrio clarificador entre la absoluta creación de la propia causalidad que subyace detrás del análisis moderno de la interioridad y el descubrimiento de la fuente de causalidad de lo objetivo que se haya en el esquema clásico, que se orienta finalmente a la reflexión sobre la *causa incausada*. Para Zubiri, ni como creación ni como descubrimiento, el Yo personal puede establecer una diferenciación radical, comovenida de afuera o como nacida misteriosamente desde adentro, entre él mismo y la causa que ha provocado su libertad. Ésta es siempre, desde la óptica zubiriana, una diferenciación ficticia que establece los motivos del propio actuar como ajenos al propio Yo, el cual no descubre las causas de su acción como venidas desde fuera, en un Dios ajeno e impositor sobre la conciencia, sino como indisolublemente unidas a sí mismo y a las cosas a la vez. Allí nace la “voz de la conciencia”.

De ahí que la autoconciencia en relación a la libertad sea para Zubiri no tanto un proceso psicológico sino más bien metafísico. La “voz de la conciencia”, la *sindéresis*, es para el Yo un modo propio y a su vez fundado de estar sobre sí. Consiste en mantener siempre y en todo momento una tensión entre el Yo y el fundamento y la realidad y el fundamento. Ambos fundamentos son idénticos aunque se muestren de manera diferente según la perspectiva que se tome. En esta necesaria tensión entre el Yo y las cosas y aquello que los hace ser a ambos, puede el ser humano descubrir la línea irrestricta del crecimiento de su propia libertad.

Por eso, en cuanto a la realidad moral de las cosas, para Zubiri no pueden ser clasificadas a diferencia de la noción clásica de conciencia moral, como fines y medios sino como posibilidad *apropianda*, ésta es: “la estructura primaria y radical dentro de la cual puede haber finalidad y mediación”²⁷. De tal manera que las posibilidades, que son siempre de lo real, sólo se entienden en relación a la conciencia del hombre. El animal no tiene posibilidades porque no está vertido en la realidad, por eso carece de “voz de la conciencia”.

Podemos decir, a modo de ejemplo y para clarificar lo dicho, que la aparente desposesión que se produciría en el obrar inmoral es para el hombre sólo una consecuencia psicológica de la acción, pero nunca una realidad metafísica. Tal desposesión sólo se produce a un nivel experiencial pero no a un nivel real. Lo mismo cabría decir de las experiencias supuestamente plenificadoras de tipo psicológico, las cuales, frente a lo que dice el pensamiento moderno, no son tampoco una muestra inequívoca de libertad.

La voz de la conciencia en Zubiri no es algo ajeno al hombre. No es una voz desde afuera que le “obliga” inapelablemente a realizar determinadas acciones, tal y como sucede en Kant. La formalidad del “de suyo” que se encuentra en

²⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 229.

cada realidad y el uso de la *inteligencia sentiente*, hace que la persona tenga que descubrir en cada cosa y en cada momento aquellas posibilidades que directamente apelan a su persona en orden a la felicidad²⁸, las cuales el Yo tendrá que concretar en un modo de vivir, en una figura concreta.

Por eso la conciencia es física, tal y como Zubiri entiende este término, como la realidad misma. Viene en la persona como ser de realidades. Está en lo orgánico y en lo espiritual, los dos momentos de la unidad sistémica que es la persona. Los envuelve a ambos y se hace voz en la medida que hay realidad dinámica, el Yo en la cosas.

Se puede apreciar por todo ello por qué la voluntad no es para Zubiri el único fundamento de la persona, tal y como critica del kantianismo, ni tampoco como dice la escolástica el problema de la voluntad podrá estar únicamente formalmente inscrito en la intencionalidad en relación al carácter de la bondad del objeto²⁹. Podemos entender, pues, que la conciencia para Zubiri no funciona simplemente elaborando reproches. No habla tampoco sólo de deberes tal y como la entiende Kant, sino de la necesidad del propio desarrollo del Yo en lo real. La función fundamental de la misma es el perfeccionamiento del animal de realidades.

“El yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta. Y esto es esencial, porque sin ello la filosofía se vería lanzada, a mi modo de ver, por el falso derrotero por el que se ha visto lanzada desde Descartes según se entiende que el Yo es lo primero. El Yo nunca es lo primero. Lo primero es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo”³⁰.

²⁸ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Editorial Labor, Barcelona, 1986.

²⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 23.

³⁰ X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, p. 9.

X

EL FUNDAMENTO Y EL YO

1. El fundamento de la realidad y la libertad del Yo

Una de las grandes dificultades con la que se ha encontrado siempre la filosofía, particularmente el pensamiento cristiano, es la integración de la felicidad en la realidad cotidiana del ser humano. Comparece aquí de manera clara el problema del dualismo que Zubiri localiza en la entificación de la realidad. La felicidad se ha considerado desde dos perspectivas, ambas dualistas: el idealismo y el realismo. Las dos a su vez han estado originadas por las diferentes nociones de causalidad y de ente. Por una parte el ideal de felicidad como algo ajeno a la realidad del hombre, que se alcanza definitivamente sólo en la otra vida, y por otro, su integración absoluta y definitiva en la experiencia concreta de la vida humana, es decir, la vida feliz plena asentada en el mundo presente, con olvido del más allá. Así pues idealismo y materialismo convergen con poco éxito en la resolución de este problema. El primero con un más allá sin presente y el segundo negando la evidente proyección a la eternidad de la vida y los actos del Yo.

Sin embargo Zubiri, sin caer en el panteísmo, en la disolución del hombre y la realidad en Dios, trata de resolver esta problemática con su noción dinámica de la realidad y con la idea de la religación del Yo al fundamento del mundo presente. Para nuestro autor sólo hay una realidad y una vida, la actual y presente, sin embargo esta realidad posee un fundamento absoluto al cual la persona se encuentra religada. La libertad del hombre es una conformación del Yo, de su propia figura en una realidad dinámica, y el “más allá” es una continuación, un segundo momento de la vida presente del Yo, una fijación definitiva de la propia figura en relación al fundamento de lo real.

Zubiri considera que Dios, siguiendo la teología clásica, hace las cosas *ex nihilo*, las hace de la nada, y si se pudiera decir de modo humano, libremente, o lo que es lo mismo, por amor. Un amor, el de Dios, no condicionado por causa alguna. Por eso Dios no es propiamente libre, entendido al modo humano, sino que es la causa de la libertad. Por tanto la creación no puede proceder, al menos como causalidad eficiente, como una consecuencia lógica del ser de Dios. No

podríamos de lo contrario entonces hablar de un Dios que crea porque quiere sino que lo haría por necesidad.

De ahí tan bien podemos advertir la secundariedad de las causas eficientes al hablar de Dios y las cosas. Tenemos así que apelar otra vez a la causalidad formal para entender la relación de Dios en la realidad. La forma de Dios se refleja en las cosas por modo de realidad, de fundamento de lo real. De manera que toda forma no es sólo un conjunto de causas combinadas sino una talidad de lo real que trasciende su contenido por su propia formalidad. La persona lo es de una manera mucho más clara, ya que su formalidad y su capacidad de actuación hiperformalizada, de enfrentamiento con lo real, le impele a tener que abordar la realidad, por encima de cualquier otra cosa, con amor. El Yo ama lo real para ser más él mismo, ya que sólo en lo real su ser puede afirmarse reduplicativamente como Yo.

De manera que la realidad tiene tres caracteres en los cuales el Yo, al encontrarse formalmente religado a ella, tiene una gran importancia. El carácter de *ultimidad*, por el que la realidad es fundamento último de la construcción del propio ser; es el lugar donde se fundamenta el Yo, como ya se dijo. Para la persona “en cuanto religante, la ultimidad es justo la orla de ultimidad que llamamos deidad”¹. Por otra parte la realidad es *posibilitante*; es decir, el Yo en cualquier decisión que toma ha de optar, luego adoptar, la figura real de su propio ser. Por último el carácter *impelente* de la realidad; la realidad reclama al hombre y le empuja a realizarse optando por diferentes cosas.

La herencia de Zubiri con Heidegger es enorme, como se ha podido constatar a lo largo de estas páginas. El filósofo alemán aporta al pensador donostiarra los elementos para continuar su camino filosófico iniciado en la escolástica. El *Dasesin* del pensador alemán, dotado de apertura y luminosidad, es uno de los elementos a partir del cual Zubiri articula su noción dinámica de la realidad. Sin embargo éste aprecia una limitación que le hace calificar la filosofía heideggeriana de “indigente platonismo”². Para el filósofo alemán la metafísica se funda en la ontología, justo al revés de lo que hará Zubiri, fundar el ser persona en el poder de lo real en cuanto real³ y de esta manera sustituir el término heideggeriano de ser humano como “arrojado” a la realidad por el de “implantado” en la realidad⁴, por ello religado a la misma y a su fundamento, esto es, a Dios.

De ahí que Zubiri también choque en esto, al mismo tiempo, con algunas interpretaciones de la filosofía escolástica y con el kantismo. Dios es el funda-

¹ X: Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 411.

² X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 401-402.

³ A. Basabe Martín, *La metafísica realista de Xavier Zubiri*.

⁴ G. Zaffaroni, *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*, p. 93.

mento de lo real, pero este fundamento no se impone sobre los hombres a modo de deber. La moralidad establecida por el fundamento, que sin duda conforma un modo de autoridad divina, no deviene de un mundo diferente a la vida del hombre. No hay más que un choque aparente entre la vida personal y la moral que procede del fundamento. El legislador no está fuera de lo real sino fundamentándolo y fecundando activamente el carácter físico de la persona y de la realidad, gracias a esto el hombre puede captar la talidad de lo real más allá de sus notas estimulares propias⁵.

Todo poder procede de Dios como fundamento de la realidad. El hombre, libremente puede desentenderse del poder, si no no habría diferencia entre éste y los animales y entre él y la ordenación física del mundo. Por eso “es muy posible que el modo con el cual Zubiri plantea el problema teológico del hombre revele un estricto parentesco con el problema moral, y que la realidad de la religión, que tiene una vertiente metafísica y una más precisamente antropológica, constituya el terreno más adecuado para la dimensión “debetoria” del hombre, y, por tanto, para la fundamentación de la realidad del «deber moral»”⁶.

Unido a lo dicho, en la noción aristotélica de potencia y de acto aplicada a la noción de Yo, existe un elemento que está difícilmente resuelto, o que, como reclama el pensamiento de Zubiri, requiere una petición de principio, el cual por otra parte también es a su vez tiempo el talón de Aquiles en el análisis de la causalidad clásica. El asunto es que necesitamos algo que me indique el porqué de la relación potencia-acto o causa-efecto. Si una de las condiciones de la potencia aristotélica es un cierto grado de perfección, que es necesaria para que ésta se actualice de un modo concreto, ésta forzosamente no puede estar provocada por la causa misma, ni tampoco estar enteramente en ella, pero a su vez: “potencia y acto no son entes sino principios del ente ni tienen fuera del ente compuesto de realidad alguna”⁷. Necesitamos, para resolver esta contradicción, acudir a Zubiri, a la funcionalidad de lo real; la estructura propia del campo de las cosas.

Así, aunque la persona en su modo operativo, el Yo, pueda producir causalidad, la funcionalidad de lo real no podrá llegar a ser nunca una cualidad absolutamente poseída y provocada por ésta. Existe en el Yo, como causante, la posesión insuficiente de la potencia de un bien. Y esto se trasmite en que para Zubiri la potencia en relación al Yo no es pura potencialidad, sino que es potencia de algo, potencia posible. De tal manera que es necesario ubicar esa perfección fuera de la potencia, como algo recibido, poseído por ésta por modo de participación formal, para que así el Yo se pueda apropiarse de ella. He aquí donde resi-

⁵ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 221.

⁶ G. Zaffaroni, *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*, p. 23.

⁷ A. González Álvarez, “La estructura entitativa del hombre”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, t. II, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949, p. 763.

de la importancia de la fundamentalidad constitutiva de la realidad y donde radica el valor del fundamento como elemento que da sentido a la potencia de la libertad del hombre. Dios no sólo es el fundamento de la potencia de las cosas, sino también la posibilidad concreta del acceso libre a las mismas por parte del Yo.

Por eso para Zubiri Dios no es, en relación al hombre, sólo la causa primera de la existencia de la libertad sino que fundamenta la causalidad originaria de la misma en cada acto humano: “esta fundamentalidad de lo real es lo que constituye el poder de lo real, la dominancia de lo real en tanto que real. Y esta dominancia domina mi realidad personal no por causalidad sino por apoderamiento. Este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación”⁸.

Por la religación del hombre con la realidad éste es llevado de manera física, real y problemática a hacer su propio Yo⁹. La problematicidad surge en la medida en que la búsqueda a la que está avocado el Yo es en sí misma enigmática¹⁰. De ahí que aunque el Yo sea soberano en sus actos no es un absoluto-absoluto, como por el contrario sí lo es el fundamento de lo real. El Yo es el ser de lo relativamente absoluto¹¹. La causalidad que provoca el Yo, a partir de lo que realmente puede, es original en cada acción pero al mismo tiempo está fundamentada por una perfección que es ajena, a la que por medio de la libertad, del “hacerse cargo” de la realidad, podrá en cierta medida acceder y hacer propia.

2. Poder de lo real y religación

Para Zubiri la realidad es “de suyo” es decir es *ex se*, aspecto que le da la posibilidad de salir de sí misma por medio de la respectividad. Sin embargo Dios, al ser el origen de la fundamentalidad es *a se*. Si entendemos que en nuestro autor el hombre no se encuentra “entre” realidades sino que se encuentra “en” la realidad¹² y a la vez sabemos que la realidad y el poder son idénticos, podemos afirmar que el hombre se encuentra instalado “en” el fundamento de lo real. No es por tanto el Yo el que se apodera de la realidad sino que en cierto modo es al revés, ésta lo hace de él y “la religación, por tanto, no es una función entre mil

⁸ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 109.

⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 134.

¹⁰ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 110.

¹¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 56.

¹² X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 40.

otras de la vida humana sino que es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un Yo* sino *mí Yo*”¹³.

Se comprende bien por qué la religación a este poder es para nuestro autor la raíz misma de la construcción del Yo. No es únicamente un principio constitutivo, una primera causa a la cual el hombre tiene acceso, sino que es el poder es constitutivo y fundante de realidad humana y tiene una forma y estructura que si bien es distinta al hombre se impone sobre él por medio de la formalidad de la realidad, a esto Zubiri lo llama poderosidad. Por eso para nuestro autor el problema de Dios aparece junto con el problema del Yo y hace que surjan “las preguntas finales que nunca alcanza una respuesta definitivamente adecuada”¹⁴. Algo que que ningún ser humano puede dejar de lado sin tomar una determinación personal frente al mismo.

En la diferenciación clásica entre *natura naturans* y *natura naturata* Zubiri entiende que esta segunda es fruto de la primera. La *natura naturans* es Dios y la *naturans naturata* es el reflejo de Dios sobre las cosas. Sin embargo, como decíamos, nuestro autor no defiende un modo de panteísmo por el cual Dios está en las cosas de forma esencial, sino más bien se encuentra en ellas de modo presencial, lo que él denomina como “divinidad”. Tal idea de divinidad ha ido conformando de diferente manera el sentido de lo sagrado en cada pueblo a partir de cierta intelección que cada Yo ha hecho del poder que posee lo real en cada cosa.

Así, el “más” que ofrecen las cosas es un momento constitutivo del poder de lo real, de tal manera que la fundamentalidad, Dios, se encuentra en cada cosa concreta de modo individual, no por lo que es como cosa, como ente, sino por su participación en la realidad misma¹⁵. El poder de lo real no es otra cosa más que el poder de Dios en las cosas. Es un poder que no obliga directamente ni anula la libertad del hombre, pero es poder en cuanto que es fundamento de la realidad y tiene una *fuera impelente* en la construcción del Yo¹⁶.

De manera que en Zubiri el problema de Dios no es un problema teórico sino que es un problema vivencial del Yo. Dios está como problema en el Yo en la medida en que el hombre está radicalmente arrojado a la realidad¹⁷. Se trata así para el Yo de desarrollar la tarea de aclarar el origen de la luz, de la luminosidad que ofrece lo real para que pueda ser captada por éste, ya que, como dice

¹³ X: Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 93.

¹⁴ F. Correa, “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, *Teología y Vida*, 2004 (45), p. 482.

¹⁵ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 143-144.

¹⁶ A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, p. 220.

¹⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 116.

Heidegger, no hay brillo sobre las cosas sin que exista una luminaria. La realidad tiene una fuerza de transmisión que le ha sido dada desde afuera. Por eso no se trata de alcanzar el ser de la comprensión, como sostiene la hermenéutica, sino la intelección de aquello que lo sostiene. La luminaria es trascendental pero no es la trascendentalidad. Para hablar del poder de lo real tendremos que situarnos de frente al absoluto, aquello que fundamenta la realidad. Para Zubiri esta clarificación se dará en el plano metafísico pero con toda seguridad sin olvidar el fundamento teológico, tal vez acordándose nuestro autor de la frase que Jesucristo pronuncia en primera persona en el *Evangelio de San Juan*: “Yo soy la luz del mundo”¹⁸.

La concepción que Zubiri tiene del fundamento de lo real en relación al Yo se puede explicar a partir de una típica aporía del pensamiento clásico: la rana que salta en dirección a una pared haciéndolo en cada momento según la mitad del salto anterior. La pregunta que nos planteamos es si llegará alguna vez el anfibio a tocar la pared. Es una respuesta, desde el punto de vista lógico, imposible de darse, ya que el espacio, tal y como lo concebimos, siempre es divisible, unido a que cada vez que el animal se mueve recorre una distancia hacia un punto, en este caso la pared. Contradictoriamente podríamos afirmar que llega y no llega al mismo tiempo. Aquí la lógica, los conceptos, nos muestran claramente sus limitaciones frente de la realidad, ya que en un esquema de número de saltos finitos y en una división finita del espacio el problema es irresoluble. Sin embargo para el Yo, al poder captar en parte el fundamento de lo real, es verdad que se juntarán ambos vectores en el infinito, haciendo que la rana al final toque la pared, justo y no antes, que cuando el espacio recorrido y la división del mismo sean infinitos. Con dicho ejemplo lo que podemos determinar, más allá de la razón *consciente* y ubicándonos en la *inteligencia sentiente*, es la presencia de lo infinito en la realidad con un fundamento propio, y su reflejo al mismo tiempo en la *inteligencia sentiente* y en la posibilidad del Yo de poder algún día abrazarla.

Tal y como veíamos en el apartado sobre la causalidad personal, no podemos atribuir al Yo y a su relación tan particular con la realidad un origen sin más causado, el cual para nuestro autor puede que sea verdadero pero a todas luces insuficiente, tanto para entender a Dios mismo como al hombre. El ser humano, el Yo en sus actos, tiene una actitud frente al fundamento de lo real que puede ser variada: atea, agnóstica, relativista, teísta, indiferente, pero en todas ellas demuestra que en la construcción de su propia figura, de su ser real reactualizado en lo real, ha decidido situarse con el uso de su “voluntad de verdad” frente a la luz que ilumina la realidad.

¹⁸ Juan, 8, 12.

Por ello para Zubiri la “voluntad de fundamentalidad” de la realidad, es decir, el deseo innato de todo hombre de entender el fundamento de la realidad, es radicalmente importante para entender la dignidad del Yo. El poder de lo real no es para Zubiri algo tiránico sino necesario para la propia construcción, ya que “la realidad nos fuerza a ser libres”¹⁹. Esto nos lleva a pensar que el sometimiento a esa realidad no disminuye la dignidad del Yo sino que la eleva. Toda profundización en la realidad es un avance en el crecimiento de la persona, ya que ésta se encuentra en una estrecha relación con la “voluntad de ser” de cada persona. Si existe una renuncia consciente a tal voluntad la dignidad queda como flotando en el aire, como indeterminada, o cíclicamente encerrada en sí misma, tal y como piensa Nietzsche al relacionar el “eterno retorno” con la voluntad de poder del hombre.

De esa manera, según Zubiri, no quiere decir que aquel que haya decidió no buscar esta fundamentalidad pierda su dignidad, por el contrario la seguirá poseyendo como se explicó en otro apartado, por el arraigo que existe de la persona en la fundamentalidad, aunque no podrá nutrirse, ni en cierta manera deleitarse, de los vitales efectos de esa realidad sobre el acto segundo de su realidad-personal, su propio Yo.

3. Moralidad y religiosidad en el Yo

Así Zubiri abandona para abordar el tema del fundamento, de Dios, la reflexión única sobre lo cósmico, tan estudiada por Aristóteles y las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de la divinidad, y prefiere adentrarse en este tema desde una perspectiva antropológica. Esta es una idea que se pone especialmente de manifiesto desde su libro *Sobre la esencia* (1963), ya que muchas de las aclaraciones al concepto aristotélico de esencia están en gran parte provocadas por su idea de matizar tal asunto cuando es aplicado a la realidad humana.

Hay que añadir aquí también que para Zubiri la religación no es la vía antropológica e immanentista de la invención de Dios por parte del Yo. Nuestro autor en este sentido no sigue los pasos de la teodicea moderna y la racionalización creativa de la divinidad por la razón pura. En Zubiri, como en San Agustín, no hay una separación entre el hombre que busca a Dios y Dios mismo dentro de él, por eso la búsqueda al ser constitutiva en cierta medida ya está incoada. El hombre no podría buscar a Dios si, de alguna manera, no fuera ya presente dentro de sí. Por eso para nuestro autor toda pregunta radical del Yo sobre su propio ser es al mismo tiempo una pregunta sobre Dios. Esto mismo se justifica

¹⁹ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón*, p. 107.

mucho más por la idea y necesidad de que la posesión que tiene que hacer el Yo de sí mismo a lo largo de la vida en Dios sin embargo ya está realizada: “la propia experiencia de la relatividad absoluta del hombre es justamente la experiencia de Dios”²⁰. Al ser Dios el fundamento de lo real es absoluta y plena posesión de sí mismo.

Aunque sea dentro de sí, para la persona se trata del “acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad”²¹. De ahí que la función del Yo, entendida de un modo radical, consiste en resolver el enigma que le supone ser absoluto-relativo, convivir con otros absolutos-relativos, las otras personas, y resolver en la medida de sus posibilidades, el enigma del fundamento absolutamente absoluto de su realidad personal: “el enigma consiste en que la persona humana, en cuanto religada al poder de lo real, al hacer su YO relativamente absoluto no sabe bien si se ve forzada o no, por el poder mismo de lo real, a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder y por lo tanto del YO”²².

Zubiri, pues, se dirige hacia una forma de entender el fundamento que es más que cósmica, como se decía atrás, y a la vez subjetual, es decir, hace referencia a un mismo tiempo al Yo y a la realidad. Estamos religamos a la realidad pero esa religación nos hace estar más sueltos. Y aunque el hombre está religado a Dios por ser éste el fundamento de lo real, sin embargo para acceder a él conscientemente necesita un esfuerzo intelectual²³.

Así, el fundamento de la realidad no es para nuestro autor objeto de reflexión teórica sino de encuentro y de probación física de la realidad en el hombre que “haciendo religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de realidad”²⁴.

Desde otra perspectiva, la diferencia que existe entre Kant y Zubiri en cuanto al desarrollo de la razón se apoya en la concepción que tienen ambos autores de Dios y la relación de éste con la vida intelectual. Para Kant la inteligencia tiene que renunciar a la búsqueda de Dios ya que es una tarea imposible, ya que “nadie puede negar la existencia del Absoluto; pero la existencia de Dios no es intrínseca o trascendente al hombre. Más allá del pensamiento humano no hay ningún Dios”²⁵. Así, sólo existe la posibilidad del desarrollo del pensamiento

²⁰ F. Correa, “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, p. 488.

²¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 129.

²² X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 133.

²³ G. Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p. 220.

²⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 94.

²⁵ A. L. González, “Interés de la Razón”, en *Metafísica, Acción y Voluntad, Ensayos en homenaje a Carlos Llano*, A.A.V.V., Universidad Panamericana, México D.F., 2005, p. 128.

práctico, de la moral, que se hará partiendo de la autonomía absoluta del sujeto moral. En este sentido, desde este planteamiento epistemológico, existe en las ideas del Regiomontano una imposibilidad absoluta de avanzar más allá del conocimiento del fenómeno. Si fuera de otra manera, si el conocimiento de Dios fuera en alguna forma accesible al hombre, esto supondría una seria limitación moral, ya que siguiendo la lógica kantiana a partir de este momento Dios sería un condicionante para el desarrollo personal. Aparecería como una meta de la inteligencia y por ello como un interés objetivo ante ésta.

Digamos que, en Kant, la autonomía moral del sujeto está en apariencia salvada por ese concepto de Dios, distante e incomprensible en la propia vida. No obstante en Zubiri el asunto es otro. Para él, al igual que Kant, existe únicamente el fenómeno como modo de acceso a lo real, pero Dios de cierta manera se esconde en el fenómeno como fundamento de éste. Además, en Zubiri, Dios no sólo está en el fenómeno sino también en las estructuras del Yo que facilitan el acceso a la realidad. Es decir, la sustantividad humana se encuentra también religada con la realidad, y dentro de esta religación Dios es parte de la misma. Así el desarrollo de la moralidad por parte del Yo no es en Zubiri completamente autónomo. Existe una moral heterónoma que, frente a la noción clásica, podríamos denominar también como novedosamente subjetiva.

Para concluir, indudablemente la filosofía religiosa de Xavier Zubiri es vitalista, pero aunque toda ella en cierta medida lleve el marchamo fundacional de Ortega, en él tiene precisos matices que la transforman radicalmente. Se trata del reconocimiento de Dios como presencia en la propia vida²⁶. Nuestro autor reconoce de este modo la experiencia de Dios por parte del Yo, y la correspondiente emoción religiosa, como un elemento clave en la vida de una persona para configurar la llamada “religión de la vida”, la cual, al igual que en Ortega, provoca lo sagrado y la noción de divinidad que cada hombre personal o comunitariamente admite²⁷.

El Yo no percibe la fundamentalidad de modo discursivo o lógico sino vitalmente por ser él parte de la realidad en la que se halla inmerso. No se trata por tanto de algo que es fruto del razonamiento, sino de la *inteligencia sentiente*, que es aquella por la cual el hombre capta la formalidad de lo real. Unido a esto, se comprende que la fundamentalidad a la que tiene acceso el Yo no es vaga e imprecisa, etérea o magnífica y distante al hombre, sino sencilla y concreta en cada cosa. De tal suerte que en cada realidad el Yo opta y “toda opción es ya cuando menos una marcha incoada”²⁸, por ello en la opción ante cualquier reali-

²⁶ X. Zubiri, “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”.

²⁷ J. Conill-Sancho, “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”.

²⁸ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 376.

dad, incluso aunque sea sencilla, existe una determinación del Yo frente al absoluto.

Detrás de la experiencia en Zubiri se encuentra la realidad como fuente de sentido. Por eso Zubiri no admite una religión inmanentista ni tampoco un cristianismo trágico como el de Unamuno. La religión no es el refugio existencial de la persona frente al sinsentido. Nuestro autor, recuperando a San Agustín, entiende que el Yo se encuentra religado al fundamento de la realidad por su condición de persona, en la cual, gracias a la existencia de la *inteligencia sentiente*, es capaz de reconocer el sentido de su ser religado y por tanto la vocación a la plenitud y a la felicidad que en cierto modo y de forma constitucional yaposee.

CONCLUSIÓN

Xavier Zubiri considera el Yo y la persona como dos elementos diferentes aunque profundamente relacionados entre sí. La base metafísica de la persona, *personalidad*, según Zubiri no es la *substancialidad*, como se piensa insuficientemente en la filosofía clásica, sino la *sutantividad*: una unidad sistémica de notas relacionadas entre sí. La persona es una realidad “de suyo”, que a diferencia de otras realidades es capaz de apropiarse de su propia realidad. Por eso la persona no subsiste a su propia accidentalidad, estando por debajo como un sustrato, sino que lo hace por ser “suya”, se encuentra como por encima de sus propiedades, pudiendo apropiarse más o menos de sí misma. De tal manera que el Yo, la *personalidad*, nace a partir de la *personalidad*, y es la plasmación o la reactualización de la persona en la realidad por medio del uso de la libertad.

La persona es real y se encuentra instalada en una realidad dinámica que da de sí trascendentalmente. Desde que es engendrada es una formalidad de realidad que posee libertad, ya que todo el desarrollo genético y fisiológico de la vida humana no es otra cosa más que la creación de estructuras materiales sobre esa realidad, para que se puedan realizar actos libres, los cuales sólo se darán plenamente con el advenimiento del Yo. Si la persona no fuera realmente libre “de suyo” desde el primer momento de la concepción, de nada servirían las transformaciones fisiológicas y psíquicas, externas e internas, que se van llevando a cabo a lo largo de la vida. Así, la persona es constitutivamente libre y necesita de la aparición del Yo para poder reafirmarse en la realidad, para de un modo diferente seguir siendo persona. Por eso la libertad es un elemento estructural del ser humano, y también por ello para Zubiri la persona es una realidad vocacional, ya que de manera inapelable está llamada a afirmarse exitosamente en la realidad que se encuentra.

Zubiri también entiende que ni persona ni Yo son lo mismo que autoconcepto, como se ha pensado repetidas veces en el pensamiento moderno. Lo que define a la persona, el Yo en su movimiento en lo real, es que posee una *habitud* relacionado con su realidad personal. Un modo constitutivo único de acceder a lo real para *hacerse cargo* de las cosas como realidades, el cual se denomina *inteligencia sentiente*. Los animales no tienen esta forma de inteligencia, ya que están formalizados por lo real y por tanto no son capaces de desgajar del estímulo de la realidad.

La posibilidad de *hacerse cargo* de las cosas le produce al Yo una profunda inquietud, ya que, por ser la persona un “animal de realidades”, inevitablemente tiene que desarrollar su propia vida moral en el mundo en el que se halla inmerso. Aunque no conoce la forma tendrá que plasmar el modo en el cual el así mismo tiene que ser real. Deberá captar, empujado por su innata “voluntad de verdad”, los diferentes estados y niveles en los que la *realitas in essendo*, la realidad haciéndose ser, aparece concitándole a concretar su propia figura junto con las cosas reales. Aquí es también donde radica su propia dignidad, ya que recibe de lo real, de su inevitable religación a la realidad dinámica, la raíz de su propio ser, la realidad de su vida personal, de su Yo. De todo ello se desprende una noción de persona, que aunque no es conforme a la metafísica de corte clásico –Zubiri no parte del concepto de naturaleza– es real en la medida en que se encuentra religada a la realidad y se reactualiza en lo real por medio del Yo. Por eso se podrán derivar, según el modo de vida, un conjunto de comportamientos en relación a la misma realidad de la persona.

Para Zubiri la *inteligencia sentiente* no es una facultad del ser humano sino que es la habitud por excelencia, en gran medida gracias a ella la persona es persona. Tal tipo de inteligencia es una nota constitutiva de la persona que hace que su Yo esté inmediata y necesariamente atendido a lo real. De modo que existe para el hombre una unidad indiscernible entre el *sentir* y el *inteligir*, entendido el sentimiento no como *afecto* sino como *afección*. Así la realidad para el Yo no sólo es *nuda realidad*, sino que ésta se encontrará en “condición” para él. Es decir, como “cosa-sentido”.

Así, la realidad posee o carece de condición para adquirir determinado sentido. No cualquier realidad puede ser percibida por el hombre como cualquier cosa-sentido. Por eso la función de la inteligencia no será tanto la de entender la realidad sino inteligirla desde dentro, tratando personalmente de hacerse con la finitud y la fundamentalidad que posee cada cosa.

Para el Yo el conocimiento de la realidad no es una adecuación de la mente a la cosa sino un encuentro entre su realidad personal y la realidad concreta en la que se halla. La persona conociendo y queriendo la realidad se quiere y se conoce a sí misma en ella. Por eso en Zubiri, la “voluntad de verdad” y la “voluntad de poder” que posee todo Yo, no buscan tanto recrear la realidad para dominarla, como piensa Nietzsche, sino vincularse más fuertemente a ella para afirmarse de un modo más radical: ser Yo de una manera más plena. Así aparece la crítica de Zubiri a los límites de la conceptualización clásica, ya que el concepto muchas veces es un límite, una frontera y una insuficiencia para la afirmación del Yo en lo real.

La sistematicidad de la persona nos hace entender que el espíritu humano es estructuralmente corpóreo y que el cuerpo humano es estructuralmente espiritual. Por eso es necesaria para el Yo la afirmación de estos dos momentos que

componen la realidad personal. En ambos momentos de la persona nuestro Yo necesitará reconocerse y afirmarse. En este sentido es importante resaltar la talidad de lo orgánico. Es decir, la trascendentalidad que posee el cuerpo por la que va, en gran medida, permitiendo el desarrollo del alma humana, de la *psique*, y capacitando al Yo en su desarrollo. El *me*, primer reconocimiento de la propia intimidad, y posteriormente el *mí*, hasta el final advenimiento del Yo, se construyen también gracias a esa trascendentalidad somática.

La sustantividad humana, como se dijo, no es una sustancia en sentido aristotélico, sino que está compuesta de sustancias no siendo un mero agregado de ellas, pudiendo también por eso apropiarse de otras sustancias. Esto se debe a que la libertad es un elemento estructural, ontológico, de la persona y no sólo algo accidental. No podemos hablar de persona sin libertad y de libertad sin persona. Así Zubiri entiende, a diferencia de Aristóteles, que el ser humano por ser un absoluto-relativo es, en cierta medida y de un modo particular, *causa sui* en lo que concierne al uso de propia libertad. Al mismo tiempo, como es relativo, su causación se basa en el fundamento de lo real y no en él mismo.

No hay una posibilidad entre todas que plasme definitivamente a la persona en lo real. En este sentido la libertad es siempre inconclusa, así como el Yo es irrestricto en su desarrollo. Aunque el “hacerse cargo” de lo real es una tarea del Yo que sólo se desarrolla en el presente, sin embargo apunta a un porvenir aparentemente inalcanzable.

Además, para Zubiri la intimidad no es básicamente algo oculto, problemático e insondable, como piensa el freudismo, sino que comparece en todo momento, incluso en las acciones más sencillas, justo cuando el Yo se enfrenta con lo real para tratar de plasmar su propia figura en cada cosa. Así el Yo no crea su propia intimidad de la nada, sino que la encuentra, al mismo tiempo, acercándose a su realidad personal y a la realidad exterior a sí mismo. Esto se llevará a cabo corporalmente desde el inicio de la vida y de una manera consciente a partir de la aparición del Yo como tal. De manera que, las experiencias humanas no son como tal las que crean la riqueza de la intimidad del Yo, sino más bien al revés, es el ser personal quien profundamente y a veces sin tener una clara conciencia de ellas –hablamos aquí de la conciencia entendida en sentido cartesiano–, coloca tales experiencias en relación a su propia riqueza ontológica.

De manera que gracias a la intimidad el Yo construye su propia figura en lo real, plasmándose de este modo singularmente en cada realidad concreta a la que tiene alcance. Su lucha, la de cada Yo, consistirá en tratar siempre de ser él mismo aunque en cada situación sea diferente. La persona buscará ser auténticamente más Yo, aunque tal autenticidad esté mediada y hasta cierto punto limitada en gran parte por la estructura dinámica de la realidad. De su intimidad nacen sentimientos, que no son únicamente el reflejo de las pasiones corporales sobre él y la realidad, sino modos íntimos de atenuamiento a la realidad, fruto de su

sensitividad humana. No existen de este modo, por ejemplo, sentimientos estéticos, sino la dimensión estética de todo sentimiento que abarca a la belleza, al bien y la bondad y son siempre morales.

El desenvolvimiento de la libertad personal del Yo se lleva a cabo debido a que la persona es, en cierta medida como se decía, causa de su propia libertad. Esto no quiere decir que Zubiri considere a la persona como originada por sí misma, tal y como piensa el existencialismo de Sartre, sino que entiende que la causalidad es funcionalidad de lo real. Es decir, toda la causalidad reside en lo real y el ser humano al estar originalmente vertido en lo real deberá, partiendo de esta funcionalidad de lo real, por medio de su Yo artífice de su propia realidad, actualizarse en lo real. Ya que la persona no es un “qué” sino un “quién”. Es mucho más que un productor y producto de causas eficientes, tal y como se piensa en el empirismo. Por eso tampoco incide sólo eficientemente sobre los demás, sobre sí mismo y sobre la realidad, sino que lo hace también con su forma personal. No es un efecto de una causa anterior, sino que crea causalidad. Por eso el Yo no actúa sino que realiza actividad. Una actividad unitaria y manifiesta de su realidad personal plasmado temporalmente en las cosas reales.

De manera que el Yo influye en los otros Yoes de modo formal. No eficientemente, tal y como erróneamente se podría entender desde una óptica científica. Es decir, influye por lo que es como persona, como realidad sustantiva reactualizada en un Yo. Y lo hace de dos formas, en la medida en que está más claramente definido en lo real y cuando respeta la libertad de las otras personas. Por eso para Zubiri el amor es el principio fundamental de causación intersubjetiva, ya que la volición, el acto de amar, es la forma mediante la cual el Yo se entrega radicalmente a la realidad. Al mismo tiempo también por la volición el Yo se puede entregar a los otros. Por eso, si la entrega por medio del amor a los otros es total, entonces el Yo se ofrece como la posibilidad por excelencia para el desarrollo de la libertad ajena. De ahí también se comprende que para Zubiri sólo en el ámbito del encuentro con los otros se produzca el verdadero encuentro con la realidad.

De esta suerte, los otros forman parte de la estructura constitutiva de la persona. Son una íntima dimensión del absoluto-relativo que es cada persona. Por eso no se introducen en la vida del Yo de modo relacional, por medio de la interacción de los relatos vitales, sino que aparecen desde el inicio de la existencia: pertenecen a la *habitud* del Yo. Al ser parte de la realidad están frente a nosotros con diferentes niveles de imposición real, no como otros, como “alter”, sino como diversos Yoes. Zubiri de este modo asienta las bases de la convivencia humana centrándose en la necesidad inapelable de auto-posesión en común que existe entre todas las personas, en cada uno de los Yoes que componen la sociedad.

El nivel más elevado de convivencia del Yo en la vida social es la comunión, la cual supera a la pura solidaridad, mera unión sustancial, o a la impositiva vida social que defiende Emile Durkheim. El Yo es capaz de establecer lazos interpersonales. Por eso no se da la mera adición de elementos en un todo social, sino el logro armónico de la unidad en la acción, del que nacen aspectos tan importantes como la compasión o la compenetración, los cuales se alcanzan por una cierta despersonalización del Yo, por el que éste es capaz de entregarse a los demás, a los otros “tú” como posibilidad.

La persona se encuentra filéticamente vertida a los otros. La especie humana tiene un aspecto prospectivo. Genéticamente y en el desarrollo biológico la persona desarrolla esquemas sociales. Las estructuras psico-orgánicas, activadas por la propia genética interactuando con el medio humano en el que se encuentra la persona, el seno de su madre al principio, preparan primero al advenimiento del carácter social específico del Yo y después ayudan a su desarrollo psicológico a lo largo de toda la vida. No es que el Yo sea social por naturaleza sino que lo es por ser real. Digamos que su realidad personal le hace producir una naturaleza psicofísica vertida a los otros.

Según lo dicho, para Zubiri la realidad de lo social tiene poder sobre el hombre. No hablamos de un poder de imposición, esto es, como fuerza a la que no puede resistirse, sino como posibilidad vital insertada en la vida del Yo. El hombre es “de suyo” social, por tanto la comunidad está en cierta medida dentro de él. No es algo a lo que llega sino de lo que parte. Por eso se deriva de esta idea zubiriana que la justicia social y la libertad personal son dos elementos profundamente entreverados. De ahí que el poder político es parte del poder de lo real y se encuentra correctamente ordenado a éste en la medida en que es para el Yo una posibilidad real de desarrollo de su libertad.

El Yo posee una libertad que no parte de la nada sino que tiene una realidad que en gran medida es otorgada, de ahí la importancia de la historia y la tradición en la configuración personal. La tradición se puede convertir en aspiración, al crear posibilidades sobre ella y es a su vez un elemento fundamental en la constitución de la mentalidad del Yo. Por eso para Zubiri existe el tiempo como dimensión radical de la historia, la *etaniedad*. Considera el tiempo no sólo como un puro suceder sino como emplazamiento vital, donde el Yo se afirma, por medio de la *inteligencia sentiente*, como “sí mismo” y como “comunal”. El tiempo personal no es un agregado de acciones, sino un suceder de un único acto en el que la historia personal y la historia comunal quedan enlazadas.

Zubiri construye su noción de intencionalidad del Yo a partir de dos tradiciones. Por una parte la fenomenología de Husserl y la reconsideración del valor del fenómeno en el entendimiento de las cosas. Aunque esta valoración primera es superada al entender que detrás del fenómeno está la realidad como fuente de sentido y como elemento en el que se arraiga la persona. Por eso la *inteligencia*

sentiente del Yo no busca la *epojé* fenomenológica si la formalidad lo real, ya que a partir de ella la persona, por medio del Yo, construye no lo subjetivo, sin la subjetualidad, es decir, su propia reactualización en la realidad. Por otra parte Zubiri considera la “voz de la conciencia” propia de la filosofía clásica, y por eso entiende que la intencionalidad personal para la reactualización del Yo en lo real, también está influida por una voz que se encuentra al mismo tiempo como fuera y dentro de lo real. Algo que el Yo no crea sino que recibe como dado, pero que es al mismo tiempo profundamente personal ya que le orienta en el camino de su propia felicidad. Un modo fundado de estar sobre sí, que le marca una orientación para apropiarse libremente de ciertas posibilidades de lo real y despreciar otras.

La realidad para Zubiri tiene un Fundamento que le hace ser, no se encuentra auto-fundada. Tal Fundamento se halla en todo lo real, en su formalidad. Por eso la realidad tiene carácter de *ultimidad*, es *posibilitante* y al mismo tiempo *impelente*. Posee un poder, una fuerza determinativa sobre los seres. Pero nuestro autor no es panteísta, ya que el Fundamento de lo real no es más que lo que mantiene el orden y la estructura de lo real, haciendo que cada cosa sea diferente y respectiva a las otras. Así el ser humano por el fundamento de lo real se encuentra religado a lo real. El Yo es soberano en sus actos, pero deben estos de estar contruidos necesariamente sobre la realidad de las cosas. Así para el Yo el problema del Fundamento, de Dios, no es algo teórico sino un asunto profundamente vivencial, e incide sobre él Yo al constituir su propia “voluntad de fundamentalidad”. Ya que la fundamentalidad aparece como la posibilidad por excelencia dentro de la realidad de cada cosa. Gracias a ella la persona, por su *inteligencia sentiente*, intuye su propia limitación y la grandeza con la que la realidad lo envuelve. En cada cosa concreta, en cada opción, el Yo realiza una elección frente al absoluto y su propia vocación a la plenitud.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía de Xavier Zubiri

Cinco lecciones de filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

“El origen del hombre”, *Revista de Occidente*, 1964 (17), pp. 146-173.

El hombre: lo real y lo irreal, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

“El hombre, realidad personal”, *Revista de Occidente*, 1963 (2ª Epoca, nº 1), pp. 5-29.

El hombre y Dios, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

El hombre y la verdad, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

El problema teológico del hombre: cristianismo, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

Escritos Menores (1953-1983), Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Estructura dinámica de la realidad, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Naturaleza, Historia, Dios, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

“Notas sobre la Inteligencia Humana”, *Asclepio, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 1966-67 (18-19), pp. 341-353 [reed.: <http://www.zubiri.net/portada2/mod/resource/view.php?id=55>].

“Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”, *Estudios Eclesiásticos*, 1981 (56, 216-217), pp. 41-59.

“Respectividad de lo real”, *Realitas III-IV*, 1971, pp. 13-43.

“Sentido de la vida intelectual”, en A. Nicolas / O. Barroso (eds.), *Balance y perspectiva de la filosofía de Xavier Zubiri*, Granada, Comares, 2004.

Sobre el problema de la Filosofía y otros escritos (1932-1944), Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Sobre el sentimiento y la volición, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Sobre la esencia, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Sobre el hombre, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

2. Bibliografía general y sobre el pensamiento de Xavier Zubiri

Aranguren, J. L.: “Moral como estructura, como contenido y como actitud”, en *Ética y estética en Xavier Zubiri*, AA.VV., Trotta, Madrid, 1996, pp. 21-23.

Basabe Martín, A.: *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, Universidad de Deusto, Deusto, 1990.

Calderón, J.: *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002.

Calleja Salado, M.: “Realidad, esencia, y estructura dinámica en Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2001 (3), pp. 101-119.

Castilla, B.: *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Rialp, Madrid, 1996.

Conill-Sancho, J.: “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2006 (8), pp. 93-101.

–“Presentación” en: *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Correa, F.: “Zubiri: la experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa”, *Teología y Vida*, 2004 (45), pp. 477-493.

Cortina, A.: “Somos inevitablemente morales”, en *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana (Aula XXI), Madrid, 1996, pp. 79-96.

Dávalos, J.: “Lo político social desde la filosofía de Zubiri”, *Xipe Totek*, 1998 (27), pp. 263-280.

De Finance, J.: *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1996.

Ellacuría, I.: “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, *Cuadernos salmantinos*, 1976 (2, 1), pp. 157-184.

Ellacuría, I.: *El realismo zubiriano*, <http://www.zubiri.net/portada2/mod/resource/view.php?id=53> (tomado el 16-I-2008).

Ferraz, A.: *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.

Flórez Miguel, C.: “Razón e inteligencia en Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), pp. 17-21.

Fowler, T. B.: “Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 1999 (2), pp. 83-102.

Gallegos Díaz, L.: *Realidad y ética en Xavier Zubiri*, Servicio de Publicaciones de la Unversidad Complutense, Madrid, 2003.

- García, J. J.: “El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos”, *The Xavier Zubiri Review*, 2002 (4), pp. 19-66.
- “El poder de lo real y ‘Kairós’ en la filosofía de Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2003 (5), pp. 107-115.
- Inteligencia sentiente, reidad, Dios*, Cuadernos de Pensamiento español, n° 30, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.
- “La realidad humana como pauta ética en la filosofía de Zubiri, X.”, *Cuadernos de bioética*, 2005 (16, n° 58), pp. 375-392.
- “Realidad y cosa sentido en la filosofía de Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 2004 (6), pp. 89-97.
- Gómez Cambres, G.: *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Ágora, Málaga, 1983.
- González Álvarez, A.: “La estructura entitativa del hombre”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo II, marzo-abril. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949, pp. 757-766.
- González Álvarez, L. J.: “Sentido moral, sistema de valores y sistema de posibilidades reales en el pensamiento de Zubiri”, en AA.VV., *Historia, ética y ciencia*, Comares, Granada, 2007, pp. 353-377.
- Gracia, D.: *Voluntad de verdad*, Editorial Labor, Barcelona, 1986.
- González, A. L.: “Interés de la Razón”, en AA.VV., *Metafísica, Acción y Voluntad, Ensayos en homenaje a Carlos Llano*, Universidad Panamericana, México DF., 2005.
- Gudiel García, H.: *La fe según Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.
- Inciarte, F.: “Observaciones en torno a Xavier Zubiri”, *Anuario filosófico*, 1971 (4), pp. 185-244.
- Lavelle, L.: *L’erreur de narcissé*, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l’Université du Québec, Chicoutimi, 2005.
- Liotard, J. F.: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Marías, J.: *La estructura social*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- Marquín Argote, G.: “El concepto de mentalidad en Zubiri”, en AA.VV., *Historia, ética y ciencia*, Comares, Granada, 2007, pp. 269-280.
- Millán-Puelles, A.: *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1989.
- Mora Galiana, J.: “La filosofía de la realidad histórica (FRH) y Zubiri, desde Ignacio Ellacuría”, en AA.VV., *Historia, ética y ciencia*, Comares, Granada, 2007, pp. 119-156.

- Moreno, L. J.: “Sobre el sentimiento –conocer y querer en Zubiri–”, *The Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), pp. 31-37.
- Murillo, I.: *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992.
- Ortega y Gasset, J.: *¿Qué es la filosofía?*, Austral, Madrid, 1997.
- Polo, L.: *Quién es el hombre: Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991.
- Rojo Ruiz, B.: “Sentir, sentido y poesía en Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 1998 (1), pp. 39-47.
- Rovaletti, M. L.: “Inteligencia y realidad”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1985 (nº 41), pp. 449-458.
- Rumayor, M.: *Ciudadanía y democracia en la educación*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- Simon, Y.: *Una teoría general de la autoridad*, Caparrós, Madrid, 2008.
- Taylor, C.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard, Cambridge, 1989.
- Tirado, V. M.: *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002.
- Tirado, V. M.: “La encarnación del Yo en la inteligencia sentiente”, *Cuadernos Salmantinos*, 1998 (25), pp. 223-250.
- Vattimo, G.: *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Wessell, L. P.: “Realidad y conciencia. El problema de ‘conciencia’ y ‘Bewusstsein’ en las filosofías de Zubiri y Reiniger”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1996 (18), pp. 303-346.
- Zaffaroni, G.: *El problema de la fundamentación de una ética en Xavier Zubiri*. Tesis doctoral del Departamento de Ciencias de la Conducta y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 2005.
- Zorroza, I.: *La filosofía de lo real en X. Zubiri*, Cuadernos de Pensamiento español, nº 20, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M^a CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Brevyloquyo de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004) (agotado).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004) (agotado).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004) (agotado).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005) (agotado).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007) (agotado).
36. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M^a IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M^a IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. MIGUEL RUMAYOR, *El yo en Xavier Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).