

Revista distribuida por la Universidad Iberoamericana, A.C.

Para suscripciones llamar al:

Tel.: 59-50-40-00 Ext. 4919

E-mail: publica@uia.mx

Prolongación Paseo de la Reforma 880

Col. Lomas de Santa Fe

Deleg. Álvaro Obregón

C.P. 01210, México, D.F.

---

Edición 2005

Diseño: Ivonne Lonna Olvera.

Impresión: torre y de la torre impresos

Tiraje: 600 ejemplares

Derechos reservados conforme a la Ley de Derechos de Autor 04-1999-

052516541700-102

Impreso en México/Printed in Mexico

---

**Revista de Filosofía.** Publicación cuatrimestral  
del Departamento de Filosofía

Publicado anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural, Sociedad de  
Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso de la Veracruz

(Sec. de Filosofía)

Incluye reseña de libros

De las opiniones expresadas en los trabajos publicados  
en la revista responden exclusivamente sus propios autores.

---

**Revista de Filosofía/Universidad Iberoamericana, A.C.**

Departamento de Filosofía, enero-abril, 2005

**R3967** V.22 cm

I. Filosofía - Publicaciones periódicas I. Universidad Iberoamericana,  
A.C., Ateneo Cultural, México. II. Universidad Iberoamericana, A.C.,  
Colegio de Filosofía, México. IV. Asociación Fray Alonso de la  
Veracruz. Sección de Filosofía, México. V. Universidad  
Iberoamericana, A.C., Departamento de Filosofía, México.

Con certificados de licitud de Título y Contenido No. 5497 y 3990, otorgados  
por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, de la  
Secretaría de Gobernación, el 13 de diciembre de 1990.

## Revista de Filosofía 112 (enero - abril 2005)

### Contenido



#### Documentos

- Jean-Luc Nancy, *La desconstrucción del cristianismo* 7



#### Diálogos

- Ángel Xolocotzi, *Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi* 31



#### Ensayos

- José Carlos Bernal Pastor, *Desconstruir, cristianizar. Nota para una introducción a "La desconstrucción del cristianismo" de Jean-Luc Nancy* 49
- Ángel E. Garrido-Maturano, *Al filo del tiempo. Tiempo cósmico y temporalidad originaria en Ser y tiempo de Martin Heidegger* 61
- Oscar Barroso, *Reconstrucción genético-estructural de la antropología de Xavier Zubiri* 89
- Rafael García Pavón, *Libertad y temporalidad en el pensamiento de Søren Kierkegaard* 129
- María Binetti, *La razón de la libertad Kierkegaardiana* 151



#### Reseñas

- Javier Vilchis Peñalosa, *Del "conócete a ti mismo" al "elígete a ti mismo"* 171

La conclusión final a extraer de esta característica testimonial, común a ciencia y filosofía, no es otra que comprender que ambas estudian dos modos diferentes de aparecer de un mismo fenómeno. Dos *modos* que, a pesar de suponerse mutuamente, no se dejan de reducir uno a otro, por lo que también ambos *modos* de investigar el fenómeno son irrenunciables. Pero esta conclusión es en sí misma un desafío: el desafío de aceptar los propios límites.

Tal vez no sea posible ni para la ciencia ni para la filosofía decir qué es el tiempo, ni describirlo ni conceptuarlo, posiblemente porque el tiempo (como el propio Heidegger observa en otra obra<sup>42</sup> que merecería un análisis por separado) no sea . Tal vez el pasar que no es, pero que concierne a todo ser, sólo pueda ser narrado. Narrar empero no tiene aquí un significado literario ni implica dicho ni discurso alguno. Tal vez simplemente vivir es ir narrando el paso del tiempo; en todos sus modos. 

## Reconstrucción genético-estructural de la antropología de Xavier Zubiri

Óscar Barroso Fernández  
Universidad de Granada, España

### Resumen

En este trabajo se analizan las estructuras antropológicas en la filosofía de Xavier Zubiri por medio de un enfoque metodológico genético-evolutivo, con el fin de resolver las dificultades interpretativas a la luz de la obra cumbre de este filósofo: la trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente*.

El análisis de las estructuras antropológicas debe hacerse cargo de lo real en su momento talitativo y en su momento trascendental. Desde el punto de vista talitativo, el hombre es una *sustantividad psico-orgánica*, en la cual psique y cuerpo son subsistemas sólo parciales, sin suficiencia constitucional. Desde el punto de vista trascendental, la realidad humana es *persona*. Zubiri considera fundamental definir qué es persona desde un punto de vista descriptivo, respecto a las nociones, bien metafísicas bien morales. Partiendo de esta premisa, la persona puede ser descrita, desde dos perspectivas diferentes: en lo que es considerada en sí misma (desde esta consideración la persona es *suidad formal y reduplicativa*) y en su apertura al resto de realidades del mundo (desde aquí la persona se define como *relativo absoluto*).

### Abstract

*The Genetic-Structural Reconstruction of Xavier Zubiri's Anthropology*  
In this study, we will analyze the anthropological structures of Xavier Zubiri's philosophy from an evolutionary-genetic standpoint as a methodological starting point. We'll try to solve the interpretative difficulties involved in his most reknowned work: the *Sentient Intelligence* trilogy, as a guide.

*The analysis of anthropological structures must involve reality in its talitative and transcendental aspects. From a talitative point of view,*

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 5.

*man is a psycho-organic substantivity, where psyche and body are just partial subsystems deprived of constitutional sufficiency. From a transcendental point of view, in turn, human reality is that of a person. For Zubiri, describing what a Person is, according both to metaphysical and moral notions, is paramount. Starting from this principle, Person can be described from two different perspectives: Person's consideration by itself (from this consideration, person is formal and reduplicative ownness) and by its openness to the remaining world realities (in this point of view, Person is defined as relative absolute).*

El volumen donde se recogen los trabajos de antropología de Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*,<sup>1</sup> constituye todo un reto para el investigador, ya que, detrás de su inicial aspecto sistemático, se esconde un cúmulo de contenidos filosóficos muy fragmentario, sólo algo disimulado por la labor de organización de Ignacio Ellacuría. Hay que tomar en cuenta que en esta obra aparecen textos zubirianos de cuatro décadas distintas, lo cual, en algunos casos, causa confusión, incluso contradicción, entre diversos pasajes. En este trabajo se intenta superar dicha confusión mediante la rigurosa ordenación cronológica y el tratamiento genético de los contenidos de la obra.

Aquí abordo fundamentalmente lo que Zubiri ha llamado “estructuras antropológicas” y que constituyen la primera parte de *Sobre el hombre*. No será tratado, por tanto, el problema de la génesis humana ni, a un nivel de análisis metodológicamente distinto del estructural, las acciones y hábitos humanos. En diversos momentos de su obra, Zubiri ha afirmado que la realidad humana puede ser abordada desde tres dimensiones distintas: a través de los actos que realiza, a través de las hábitos que le son propias y a través de sus estructuras. El punto de vista de los actos y los hábitos ha sido desarrollado por Zubiri en su obra *Inteligencia sentiente*, al menos desde la perspectiva del saber humano, análisis noológico. En otros momentos, Zubiri ha tratado estas

<sup>1</sup> Las obras de Zubiri son las publicadas por Alianza Editorial y la Fundación X. Zubiri. También se citan algunos artículos: “El problema del hombre” (1959), en G. Marquinez (ed.), *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá, 1982, pp. 27-54; “El hombre, realidad personal”, *Revista de Occidente*, 1(1963), 5-29; “El hombre y su cuerpo” (1973), en *Siete ensayos de antropología filosófica*, 87-99.

acciones y hábitos desde los puntos de vista volitivo y sentimental. En todo caso, es importante tener en cuenta que para Zubiri el análisis de los actos y hábitos es fundamental con respecto al análisis de las estructuras.<sup>2</sup>

#### **Análisis talitativo: sistema psico-orgánico**

El análisis de toda cosa real, desde el punto de vista de sus estructuras, debe encargarse de un doble momento: en primer lugar, un “momento talitativo”, por el que la cosa tiene tales “notas”; y, en segundo lugar, un “momento trascendental”, que configura una “forma y modo de realidad”.<sup>3</sup> Así, también en el hombre. Después analizamos forma y modo de realidad como momento trascendental de la realidad, y en nuestro caso del hombre. Centrémonos ahora en el momento de talidad, en las notas de la sustantividad humana.

En el hombre encontramos tres tipos de notas que constituyen la unidad intrínseca de su sustantividad:

Primero, un grupo de notas por las que se constituye como realidad viva. Un ser vivo es un “sistema clausurado de notas físico-químicas”.<sup>4</sup> Y la vida es, precisamente, una “propiedad sistémica”, una “combinación funcional” de una sustantividad tal. La vida se caracteriza por “una cierta independencia sobre el medio, y un control específico sobre él”, por los que el viviente es un *autós*, se autoposee, vive “por y para sí mismo”.<sup>5</sup>

En segundo lugar, el viviente humano es un viviente animal. La vida ha producido la “liberación biológica del estímulo”, la capacidad de tener impresiones por las que en el animal descubrimos “formalidad de estimulación”.<sup>6</sup>

Pero el hombre tiene una tercera nota: la inteligencia, por la que es capaz de aprehender las cosas como realidades. Y esta nueva nota está indisolublemente unida al sentir:

<sup>2</sup> Para un análisis de la diferencia entre noología y metafísica en Zubiri, y de las acciones y hábitos humanos, véase mi libro *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Comares, Granada, 2002.

<sup>3</sup> Cf. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad...*, pp. 95-97; *Sobre el hombre...*, pp. 43-64; *El hombre y Dios...*, 30-46; “El hombre, realidad personal”... 61-77; Cf. *El hombre y Dios...* .23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>6</sup> “El hombre, realidad personal”..., p. 63.

*Además de la autonomización biológica de los estímulos, tiene la potencia de inteligir determinada por la hiperformalización de sus estructuras sentientes. Esta potencia no es de suyo facultad. Lo es solamente en unidad no sólo intrínseca sino también estructural con la potencia de sentir.*<sup>7</sup>

Así, la formalidad en que las cosas quedan en la impresión humana no es “estimulidad”, sino realidad. El sentir humano es intelectivo, y la inteligencia es sentiente. Zubiri considera que la distinción entre estos tipos de notas en la realidad humana, vida, sentir y sentir intelectivo, no es más que una distinción conceptual:

*El hombre, en efecto, pone en juego su inteligencia, su sentimiento y su voluntad haciéndose cargo de la realidad. Pero el hombre no se hace cargo de la realidad “además” de vegetar y sentir, sino que se hace cargo de la realidad “necesariamente”. Y esta necesidad está determinada estructuralmente, es decir, está determinada por el constructo psico-orgánico en su totalidad. No hay parte superior ni inferior.*<sup>8</sup>

Entonces, ¿cuáles son las notas reales, actualmente independientes, aun cuando una independencia relativa, en la realidad humana?

En la realidad nos encontramos con una sustantividad; la sustantividad humana, la “sustantividad psico-orgánica”,<sup>9</sup> donde la “psique”<sup>10</sup> y el

<sup>7</sup> *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad...* p. 96.

<sup>8</sup> *Sobre el hombre...*, p. 74.

<sup>9</sup> *El hombre y Dios...*, p. 42.

<sup>10</sup> Zubiri prefiere utilizar el concepto de “psique” a los alternativos de “espíritu” y “alma”; la razón es clara: “El aspecto psíquico de la sustantividad humana tampoco es, como suele decirse “espíritu” (término también muy vago). Podría llamarse “alma” si el vocablo no estuviera sobrecargado de un sentido especial, archidiscutible, a saber: el sentido de una entidad “dentro” del cuerpo y “separable” de él”; *El hombre y su cuerpo...*, p. 90. Zubiri llega a esta maduración de la cuestión en el año 1973 -*El hombre y su cuerpo*-; con anterioridad las cosas no estaban tan claras. En 1953 no tiene problemas en utilizar el concepto de “alma”; cf. “El problema teológico del hombre: cristianismo”..., p. 79; y en 1963 es todavía más explícito: “el plasma germinal lleva “en sí” el alma entera [...]. El hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica, y de millones de sustancias materiales”; “El hombre, realidad personal”..., p. 73.

“cuerpo” son “subsistemas parciales”,<sup>11</sup> sin “suficiencia constitucional”, de una única sustantividad.

*...el hombre no tiene psique y organismo, sino que es psíquico y orgánico. Pero no se trata de una unidad aditiva de dos sustancias, sino de una unidad sistemática de notas. Porque organismo y psique no son sino dos subsistemas parciales de un sistema total, de una única unidad sistemática, de una única sustantividad [...] La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico.*<sup>12</sup>

Sin el cuerpo la psique no es posible, pero un cuerpo humano tampoco sería viable sin una psique; por ello Zubiri habla de “corporeidad anímica”.<sup>13</sup> Ambos momentos se “codeterminan”: la psique es *de* un cuerpo y el cuerpo es *de* una psique.<sup>14</sup> Y este *de* común hace que cuerpo y psique sean *uno*, una unidad estructural. En esta unidad no hay momentos potenciales; todos los momentos están en acto, en codeterminación de cada uno por todos los demás constituyendo un “sistema clausurado”. El sistema consiste primariamente no en la unión de las partes, sino en el momento mismo del *de*.

Pero si lo primero es el *de*, cada uno de los subsistemas no aporta sus características al sistema total sino que éstas son, primariamente, momentos del sistema. Así, el sistema psico-orgánico, por sus notas físico-químicas, tiene los siguientes momentos estructurales:<sup>15</sup> *organización* (una posición funcional de cada una de las notas respecto de todas las demás), *solidaridad* (por el momento de organización el sistema tiene una “compago” en la cual cada nota es interdependiente de todas las demás) y *corporeidad* (por el que el sistema está físicamente en la realidad, tiene actualidad, “toma cuerpo” de forma radicalmente concreta).

En torno al asunto de la realidad psicósomática se plantea un difícil problema: ¿qué tipo de nota es la psique?, ¿se trata de una nota

<sup>11</sup> Cf. *El hombre y Dios...*, p. 39.

<sup>12</sup> *Sobre el hombre...*, p. 49.

<sup>13</sup> Cf. “El hombre, realidad personal”..., pp. 75-ss.

<sup>14</sup> *El hombre y Dios...*, p. 41.

<sup>15</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, pp. 60-63; *El hombre y Dios...*, p. 42.

“constitucional” o “sistémica” (fundada en otras notas) o bien “constitutiva” (infundada o última en el orden de nota)? El problema es bastante complejo por cuanto que al menos se pueden rastrear tres concepciones distintas de él en la obra de Zubiri. En los escritos de los años cincuenta y sesenta, la psique aparece como una nota “constitutiva” o esencial, mientras que en sus últimos escritos parece perder este carácter; desaparece la consideración de ella como “subsistema esencial”: terminología propia de, por ejemplo, *El origen del hombre* y *El hombre, realidad personal*. Pero entonces, ¿pasa Zubiri de considerar la psique como nota constitutiva a considerarla nota constitucional?

Aclaremos, en primer lugar, qué es “nota constitucional”. Zubiri se refiere a las notas constitucionales como notas o “propiedades sistémicas”.<sup>16</sup> Distingue, a su vez, dentro de éstas los elementos compuestos, como, por ejemplo, el ácido clorhídrico, de las propiedades sistémicas “funcionales” -como, por ejemplo, un organismo-. A la altura de los años sesenta, está claro que, para Zubiri, el cuerpo humano es una nota sistémica funcional. Pero lo cierto es que se considera que “lo psíquico es irreductible a lo material”, a lo orgánico, con lo que resulta problemático considerar también a la psique como una nota de estas características.<sup>17</sup> En 1975, Zubiri sigue afirmando que lo psíquico es irreductible a lo orgánico, pero, en cambio, deja de afirmar que sea irreductible a lo material.<sup>18</sup> ¿Supone esto un cambio de perspectiva? Para verlo acudamos a uno de sus últimos textos recogido también en *Sobre el hombre: “Génesis de la realidad humana”* de 1981-1982. Allí, afirma que la “materia da de sí” en, al menos, tres formas distintas: por “transformación”, como ocurre con las propiedades aditivas, por sistematización -nota sistémica es, por ejemplo, el “organismo”, y por “elevación”, forma de “dar de sí” la materia a la psique.<sup>19</sup>

Pero entonces, se pregunta Zubiri, qué es la psique. Piensa que a esta cuestión puede responderse en dos pasos. En primer lugar, el carácter “formal y constitutivo” de toda nota psíquica consiste en envolver el momento de realidad.<sup>20</sup> Con esta respuesta, Zubiri parece situar el problema de la psique

<sup>16</sup> Cf. *Sobre la esencia...*, pp. 147-149.

<sup>17</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, p. 51.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 47-51.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*, pp. 445-455; *Sobre el hombre...*, pp. 455-ss.

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, p. 457.

en el ámbito trascendental, en el ámbito de la realidad. Con ello, da la sensación de que cae en un círculo vicioso: en su intento de explicar la realidad humana desde el punto de vista de sus estructuras, como fundamento de su análisis, desde el punto de vista de los actos que ejecuta, vuelve al punto de partida, a la perspectiva de los actos. Desde esta consideración, lo psíquico se distingue de lo “somático” en la medida en que “lo somático es algo que la materia “da de sí” en virtud de sus potencialidades de sistematización [...], la sensibilidad: la materia siente”.<sup>21</sup> Entonces, “toda la diferencia entre lo psíquico y lo somático se centra en la diferencia entre estímulo y realidad en la aprehensión”.<sup>22</sup> Así, la diferencia entre lo psíquico y lo somático es una diferencia esencial y no gradual en la medida en que la diferencia entre el puro sentir y el sentir humano no es gradual.<sup>23</sup>

Pero, en segundo lugar, Zubiri no se conforma con esta explicación de la diferencia entre lo psíquico y lo somático desde el punto de vista de los actos, por lo cual intenta profundizar hacia las estructuras mismas de la realidad humana. Y ahora, contra lo que afirmaba en los textos de los años sesenta, afirma que tanto el cuerpo como la psique son el resultado de la sistematización de los elementos germinales en la “célula germinal”.<sup>24</sup> “Las estructuras de la célula germinal hacen, constituyen, las notas psíquicas”.<sup>25</sup> ¿Es analizada ahora la psique como una nota constitucional o sistemática? A Zubiri le resulta evidente que, en tanto que la diferencia entre el puro sentir y el sentir humano es una diferencia radical, la célula germinal no puede producir por sí misma la psique: “aunque las estructuras de la célula germinal hacen desde sí mismas la psique, no la hacen ni la pueden hacer por sí mismas”.<sup>26</sup> Para que la célula germinal produzca la psique, hace falta la intervención de algo que eleve a la realidad material a lo que ella no es.<sup>27</sup> Este algo es lo que tradicionalmente se ha llamado *natura naturans*,

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 459.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 459.

<sup>23</sup> Cf. *ibidem*, p. 460.

<sup>24</sup> Cf. *ibidem*, p. 462.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 464.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 465.

<sup>27</sup> Aquí, “lo que ella no es” es muy importante. En ello se encuentra la razón de que Zubiri rechaza hablar de “emergentismo”. No acepta el concepto de emergencia porque implica asumir que algo que estaba sumergido, emerge. Por ello, Zubiri habla de elevación. Cf. J. M. Ayala, “El monismo “integrable” de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *Xavier Zubiri Review* (página Web), 1 (1998), pp. 46-56.

el cosmos en su “momento de unidad primaria”.<sup>28</sup> Y la “elevación” “consiste en que lo que hace la célula sea en las *estructuras celulares mismas* superior a las simples estructuras materiales. La elevación consiste en elevación a la realidad como tal: se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal”.<sup>29</sup> La elevación explica así el salto cualitativo entre la forma de realidad del hombre y el resto de las realidades:

*...elevar es hacer que lo que es “de suyo” constituya un “suyo”, que actúe por su formal carácter de realidad.*<sup>30</sup>

Con ello se consigue explicar la radical diferencia entre la psique y lo material sin necesidad de producir una nueva sustancia inmaterial. La psique sería el resultado de un “movimiento impelente hacia el orden de lo formalmente real”.<sup>31</sup> Evolución y elevación son, de este modo, dos potencialidades del cosmos, de la materia cósmica.

Ahora bien, en su explicación, Zubiri está saltando continuamente del orden talitativo estructural al orden de los actos humanos, de la formalidad de realidad. Queda aquí sin explicación cómo se produce el paso de lo material por elevación a las notas psíquicas superiores: inteligencia, sentimiento y voluntad. A este respecto, Zubiri dice que antes de la intelección, el sentimiento y la voluntad, hay, en la célula germinal, notas psíquicas radicales, un “esbozo primigenio y primario de *forma mentis*”.<sup>32</sup> Entonces, las notas constitutivas de la psique son constitutivamente de carácter genético: “así como la materia animal es genética, así también lo es la psique”.<sup>33</sup> Por ello, no se trata de que por elevación se produzca instantáneamente, desde la materia, las notas psíquicas superiores, sino que la elevación misma es de carácter genético, se transmite genéticamente, por lo que concierne al *phylum* humano, y su resultado no son las notas psíquicas superiores, sino la psique primigenia, “principio genético de sus propias notas psíquicas ulteriores”.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, p. 466.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 468.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 468; *Espacio. Tiempo. Materia...* p. 460.

<sup>31</sup> *Sobre el hombre...*, p. 469.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*, p. 471.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 472.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 472.

Ahora entendemos por qué Zubiri puede afirmar que la psique sea irreductible a lo corpóreo sin que esto suponga la afirmación de que la psique es inmaterial. La célula germinal produce por sistematización el organismo y por elevación la psique, pero de tal forma que no se trata de dos entidades, sino de una estricta unidad psico-orgánica en la cual todas las notas son de carácter psico-corpóreo. Hasta tal punto esto es así que, en otro de sus últimos escritos, *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía* (1981), parece identificar la psique con la actualidad como momento esencial de la corporeidad:

*De hecho, estos tres momentos o funciones [organización, configuración y actualidad] no son separables. Pero esto es así tan sólo de hecho: ser principio de actualidad no implica de suyo ni tener configuración ni tener organización. Digamos de paso que este momento del principio de actualidad sin configuración ni organización es lo que a mi modo de ver constituye el “cuerpo glorioso”. El cuerpo glorioso no será un organismo ni una configuración, sino que a mi modo de ver será, pura y simplemente, principio de actualidad en Dios y en los demás glorificados.*<sup>35</sup>

### *Análisis trascendental*

#### *El hombre como realidad abierta*

Toda sustantividad es, en “función talitativa” y por sus notas, “tal” como es: un hombre, un gato, una roca, etcétera-; pero por sus notas es también, en “función trascendental”, un determinado “de suyo”: una manera de ser realidad diferente de otros tipos de realidades.

No toda realidad distinta por su función talitativa lo es por la trascendental. Así, por ejemplo, un perro y una gallina constituyen el mismo tipo de sustantividad: ambos son sustantividades “cerradas” con una actividad “enclasadada”. El animal, ante cualquier estímulo, tiene un elenco de respuestas determinado, su comportamiento está enclasadado, es innato; toda su actividad es el resultado de lo que sus notas talitativamente son y las respuestas acertadas están, en principio, garantizadas por sus propias estructuras. Pero éste no es el caso del hombre. Como decía Ortega, los humanos “nos encontramos siempre forzados a hacer algo,

<sup>35</sup> *El problema teológico del hombre: cristianismo...*, p. 413.

pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer”.<sup>36</sup> Zubiri explicará esta apertura constitutiva del hombre por su capacidad de aprehender la realidad de las cosas:

*No da sus respuestas únicamente en virtud de la talidad de las suscitaciones, sino que da esas respuestas haciéndose cargo de la realidad, y de lo que a él realmente le va a acontecer.*<sup>37</sup>

El hombre es una “realidad abierta” al carácter de realidad de las cosas y, lo más importante, a su propio carácter de realidad.<sup>38</sup> Mientras que algunas realidades en función trascendental quedan instauradas como realidades y nada más, son realidades cerradas:

*...hay realidades que en función trascendental no sólo son “en sí”, sino que son en sí tales que a su propio “de suyo” pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad [...] son abiertas a su propio carácter de realidad qua realidad, y por tanto son abiertas, en principio, a todo lo real en cuanto tal.*<sup>39</sup>

Las realidades cerradas “se hacen a sí mismas”, pero “por lo que ya son como realidad”, en cambio, las realidades humanas no sólo se hacen a sí mismas, sino que también tienen que hacer su propio carácter de realidad; se comportan no sólo respecto de sus notas, sino también de su propio carácter de realidad.<sup>40</sup>

Analicemos con detenimiento cada uno de estos momentos. Empecemos por la apertura del hombre al carácter de realidad de las cosas. Ésta es necesaria para que el hombre pueda vivir: a diferencia del animal, no tiene aseguradas innatamente sus respuestas ante los distintos

<sup>36</sup> J. Ortega, “Historia como sistema”, en *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1966-1983, vol. 6, p. 13.

<sup>37</sup> *Estructura dinámica de la realidad...*, p. 206.

<sup>38</sup> Cf. *Sobre la esencia...*, pp. 499-ss.; *Estructura dinámica de la realidad...*, pp. 208-ss.; *Sobre el hombre...*, pp. 65-102.

<sup>39</sup> *Sobre la esencia...*, p. 500.

<sup>40</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, p. 68.

estímulos, por lo que la única forma de preservar su existencia consiste en enfrentar la situación como situación real y elaborar, desde su propia realidad, una respuesta adecuada. La indeterminación de sus notas talitativamente constituye al hombre en un “sistema trascendentalmente inconcluso”.<sup>41</sup> Así, la apertura no es algo que se añade, por las “facultades intelectivas”, a una realidad sensitiva animal. Zubiri remarca la irreductible unidad del ser humano: la propia sensibilidad del hombre implica ya, para la supervivencia, la necesidad de la capacidad de formalización de realidad.<sup>42</sup> Llega a decir que la inteligencia tiene un origen evolutivo:

*...no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie.*<sup>43</sup>

Por no tener las respuestas efectivas aseguradas, el hombre debe detenerse ante las cosas captadas en su realidad e interponer una “posibilidad”. Debe suspender momentáneamente la respuesta y “hacerse cargo de la realidad”;<sup>44</sup> suspender la realidad misma para no dejarse llevar por la tendencia; elaborar su respuesta, “preferir” para superar la inconclusión de sus tendencias.<sup>45</sup> Esta preferencia se produce con vistas a un “proyecto”. Así, las cosas se le presentan como “posibilidades” para la realización de su vida, posibilidades que, paradójicamente, son irreales:

*Como posibilidad, la posibilidad no es real, es el proyecto de una realidad, algo formalmente irreal. [...] el hombre es una persona que ciertamente subsiste, y tiene una intimidad que va configurando, pero con este carácter peculiar, que por sentiente no puede subsistir en la realidad más que pasando por el rodeo de la irrealidad.*<sup>46</sup>

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, pp. 74-75.

<sup>43</sup> *Estructura dinámica de la realidad...*, p. 213.

<sup>44</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, p. 140.

<sup>45</sup> Cf. *ibidem*, p. 140.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 141-142.

Pero lo más importante del concepto de “posibilidad”, lo que lo define, es que dichas posibilidades lo son “en vista a la realidad en cuanto tal en que el hombre consiste, y que va a realizar en los actos de su vida”.<sup>47</sup> Lo fundamental del concepto de posibilidad no radica en que el hombre tenga que elegir entre varias posibilidades: también el animal puede escoger entre un elenco de respuestas ante un determinado estímulo, lo fundamental es que las posibilidades permiten hacer tal o cual cosa en tanto que “real”; las posibilidades son posibilidades en tanto que en ellas voy a definir una realidad, la realidad en que yo mismo consisto.

Esto conduce al hecho de la apertura del hombre a su propio carácter de realidad: por sentir las cosas como realidades, se comporta respecto de sí mismo como realidad. El sistema humano no se comporta sólo respecto de sus notas, sino también respecto de su carácter de realidad. Antonio Ferraz ha visto perfectamente, en breves líneas, lo que Zubiri quiere decir

*Estas sustantividades están abiertas no ya a otras realidades, sino a su propia realidad. Son activas no sólo “por ser reales”, sino también “para ser reales”. Los seres vivos son sistemas cerrados, pues se “hacen a sí mismos”, por lo que ya son como realidad. En cambio, el hombre, que está abierto a su realidad, no sólo se hace a sí mismo, sino que hace su realidad. En esto consiste “realizarse”. El hombre es una sustantividad de tipo abierto.*<sup>48</sup>

Ahora podemos captar con nitidez el sentido de la apertura trascendental a la propia realidad. El hombre no se capta como un objeto, sino como una manera de estar formalmente real; al aprehender la realidad en su apertura, en su trascendentalidad, se co-aprehende a sí mismo en esta misma apertura.

*En el “estar realmente” el hombre está, pues, abierto a su propia realidad.*<sup>49</sup>

Precisamente, este no estar enclasadado y tener que determinar la respuesta constituye el marco de la libertad. Por la hiperformalización

<sup>47</sup> *Estructura dinámica de la realidad...*, p. 230.

<sup>48</sup> A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 170.

<sup>49</sup> *Sobre el hombre...*, p. 70.

de sus estructuras, el hombre ha quedado liberado del “enclasmamiento” instintivo de las otras especies animales y lanzado sobre sí, obligado a la realización de su propia personalidad.

Para Zubiri, el análisis trascendental de la realidad humana como realidad abierta es una forma indirecta de definir la sustantividad humana por contraposición a las sustantividades cerradas.<sup>50</sup> No basta con afirmar que es una realidad configurada como realidad abierta, sino que lo fundamental está en que, precisamente por serlo, tiene que darse la configuración, tiene que “autoconfigurarse”.<sup>51</sup> Por ser una sustantividad abierta, el hombre tiene que realizarse, desde su propia estructura hacer su “figura de realidad”.

Hasta ahora nos hemos referido a la configuración trascendental de la realidad humana, ahora debemos ver en qué consiste el darse la configuración, el *autós*: “¿En qué consiste esta forma de realidad que llamamos ‘autós’?”<sup>52</sup>

#### *Forma de realidad humana*

Del análisis del hombre como “tipo de sustantividad” pasamos a su análisis como “forma y modo de realidad”;<sup>53</sup> del hombre como “realidad abierta”, al carácter de *autós*. Hasta ahora hemos respondido a la pregunta de “cuáles son las realidades personales”, ahora nos interesamos por “en qué consiste ser persona”. En el primer caso, Zubiri procede estableciendo las diferencias entre las realidades personales y las no personales; en el segundo, se trata más bien de estudiar la realidad personal en sí misma. Empecemos por la forma de realidad.

En *Inteligencia y realidad* Zubiri distingue entre tres formas de realidad,<sup>54</sup> de pertenencia: “mero tener en propio”, “autoposeerse” y

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, p. 102.

<sup>51</sup> Cf. *ibidem*, p. 101.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>53</sup> Cf. *ibidem*, pp. 103-128; *El hombre y Dios...*, pp. 47-52; *Estructura dinámica de la realidad...*, p. 222; *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad...*, pp. 209-215.

<sup>54</sup> En realidad, en esta obra, Zubiri denomina “modo de realidad” a lo que anteriormente llamó “forma de realidad” y a lo que entonces llamó “modo de realidad”, ahora lo define como “figura de instauración en la realidad”. A pesar de esta ambigüedad terminológica, lo cierto es que el campo semántico de cada uno de los conceptos está perfectamente delimitado; hemos preferido utilizar la terminología más antigua porque es la que él usa en sus escritos antropológicos.

“persona”, respectivamente, las formas de realidad de la materia inerte, los seres vivos y las realidades humanas. Mientras que las cosas inertes sólo se pertenecen en la medida en que las notas les pertenecen “en propio”, “de suyo”, son “propiedades” suyas; en el ser vivo la pertenencia va más allá en el sentido de que se siente como *autós* (un *autós*, en cuanto sólo sentido, bastante rudimentario) por la independencia y control específico sobre su medio. Pero el sentido en el que el hombre es *autós* es distinto, porque la vida del hombre no “consiste”,<sup>55</sup> como la del animal, en sentir, sino en sentir intelectivamente. Y así, el hombre, al inteligir la realidad, cointelige su propia realidad, “se posee a sí mismo como realidad”, es un verdadero *autós*: “siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad”.<sup>56</sup> El simple *autós* consiste en pertenecerse por razón del sistematismo de sus notas. En el hombre se trata de un *autós* en que se pertenece no por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad”.<sup>57</sup> Persona es, entonces, “formal y reduplicativamente suidad real”.<sup>58</sup>

Ya de antiguo Zubiri abordó esta diferencia entre el hombre y el animal, distinguiendo entre “suidad formal” y “material”:

*...el animal [...] es “suyo” pero tan sólo “materialmente”, esto es, sólo como individuo trascendental. En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya “formal y reduplicativamente”, como he solido decir; no sólo se pertenece a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio “ser suyo”. Es su realidad en cuanto tal lo que es “suya”.<sup>59</sup>*

Con “reduplicativamente” Zubiri se refiere a que el hombre es un “de suyo” capaz de actualizar el “de suyo” y su propio “de suyo”; con “formalmente” quiere decir que me soy mío no sólo en mis notas, sino también en mi propio carácter de realidad. Vista la importante distinción

<sup>55</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, pp. 117-123, *El hombre y Dios...*, p. 50.

<sup>56</sup> *Sobre el hombre...*, p. 118.

<sup>57</sup> *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad...*, p. 212.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Sobre la esencia...*, p. 504.

entre la suidad material y la formal, profundicemos en lo que es el objetivo de este apartado: en qué consiste la suidad formal y reduplicativa.

En 1959 se presenta el primer esbozo sistemático de lo que Zubiri entenderá por persona.<sup>60</sup> Comienza el análisis de la persona examinando las distintas concepciones de ella en la historia. Así, se refiere a la persona jurídica en Cicerón, la moral en Kant, el *yo* agustiniano o el sujeto de Descartes. Su reparo fundamental contra estas teorías reside en que no son lo suficientemente radicales, ni la perspectiva del *yo*, ni la del sujeto, ni mucho menos las perspectivas jurídica y moral han ido a lo fundamental de la cuestión. Porque lo personal no reside radicalmente en estos elementos, sino en el carácter mismo de realidad. Persona es aquella realidad que se pertenece formal y reduplicativamente como realidad:

*La realidad personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constitutiva y, además, reduplicativamente, por cuanto que el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo como propiedad.<sup>61</sup>*

Y no conformándose ahora con los reparos anteriores a las teorías tradicionales de la persona, en referencia a Kant, afirma que sólo porque el hombre es constitutivamente persona, porque es propiedad suya en sentido real, puede ser propiedad en sentido moral. La persona no se funda en la moral, sino a la inversa: por ser dueño de mi realidad, soy realidad moral. En fin, si la modernidad resaltó los aspectos psicológicos y éticos de la persona, Zubiri no quiere renunciar a la dimensión metafísica de la tradición medieval.

Por ello, para profundizar en el sentido de “ser propiedad mía”, Zubiri propone dos vías: en primer lugar, desde el punto de vista de los actos que ejecuto, al ser estos actos míos, me imprimen una cualidad, la “personalidad”.<sup>62</sup> En segundo lugar, puedo interrogarme por el “carácter estructural de la persona”: lo que Zubiri llamará a lo largo de toda su vida “personidad”. Esto siempre lo mantendrá: la persona es,

<sup>60</sup> *Sobre el hombre...*, pp. 103-128.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 113.

en sentido primario, personidad. Lo que cambia con el paso de los años es lo que Zubiri entiende por “personidad”. A la altura de 1959, nos dice que esto es esencialmente “subsistencia”.<sup>63</sup>

Zubiri afirma que, para la filosofía clásica, “subsistencia” se refiere a dos cosas fundamentales: en primer lugar, subsiste lo que está dividido de todo lo demás, es decir, lo que tiene “clausura”; en segundo lugar, subsiste lo que es individuo en sí mismo, lo que tiene cierto carácter de totalidad. Él acepta estos dos elementos fundamentales de la Escolástica, si bien introduciendo las modificaciones precisas para interpretar el asunto no desde el punto de vista de la sustancia, sino desde la sustantividad, pero añade que, con estas dos características, no se ha ido a lo fundamental de la subsistencia, porque, para que una realidad sea persona:

*...no basta con que sea clausurada y total. Es menester que se pertenezca a sí misma formalmente, que sea propiedad de sí misma en sentido formal y reduplicativo [...] Suidad es, pues, tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la realidad.*<sup>64</sup>

Zubiri ha introducido en lo que, según él, es el concepto clásico de subsistencia, la nota radical de lo que era ser persona, pertenencia formal y reduplicativa. Así, ser suidad es, en sentido estructural, ser una realidad clausurada, total y formal y reduplicativamente suya. Con ello, personidad o suidad es, en su sentido fundamental, subsistencia.

Si el concepto de “subsistencia” es ya de por sí bastante confuso en la historia de la filosofía, Zubiri complica las cosas con su propuesta. Su crítica no puede entenderse como una crítica a la consideración tradicional de la subsistencia, porque, sencillamente, no está hablando de lo que la tradición ha llamado subsistencia. Él mismo reconoce haberle dado un nuevo sentido al término:<sup>65</sup> mientras que, resumidamente, para la tradición la subsistencia es el modo de la sustancia que le hace ser *sui ipsius*, de sí

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 115, n.1.

misma,<sup>66</sup> para Zubiri sustancia es un “carácter intrínseco de la inteligencia”. Por tanto, el *sui ipsius*, la suidad, no sería un efecto o un modo de la subsistencia, sino que lo correcto sería decir lo contrario: por ser suidad, el hombre es subsistente y, por lo mismo, se es subsistente por consistir en realidad inteligente. Pero si tomamos en cuenta que el concepto de subsistencia fue definido por la Escolástica desde la sustancia, habría que decir que la suidad es, en realidad, un modo añadido a la subsistencia y sólo modificando el significado de “subsistencia”, puede arribarse a aquello que refiere Zubiri.

En realidad, las nociones de “subsistencia” y “suidad” se refieren al concepto de persona a dos niveles distingos de análisis. En el caso de la subsistencia, se trata de una estructura o de un modo metafísico, mientras que la suidad hace referencia a un *factum*. Por ello, el primero es abordado en un análisis metafísico, mientras que el segundo requiere un análisis fáctico. La autoposición a la que la suidad se refiere es por cierto la nota fundamental de lo que tradicionalmente se ha entendido como persona. Pero si hay que buscar un precedente del tipo de análisis de Zubiri, no debemos ir a esta tradición, sino a su propio presente, a Heidegger. Obviamente, Heidegger no habló de persona, sino de *Dasein*. Pero la *Jemeinigkeit*, “el-ser-cada-vez-mío” en la traducción de Rivera, se remite a la responsabilidad de ser sí mismo. En Heidegger, como en el concepto de “suidad” zubiriano, esto no es, en un análisis radical, un asunto ni metafísico, ni moral, sino fáctico: no puedo no poseerme a mí mismo; estoy entregado a ello. Como Heidegger no utilizó la noción de persona, evitó con ello la confusión a la que arribó Zubiri, quien, al querer hacerse cargo de la nota fundamental de la persona en la tradición, la subsistencia, mezcló ambos ámbitos: el de la suidad y el de la subsistencia.<sup>67</sup>

Zubiri debió comprender lo problemática que resultaba su noción de subsistencia y, posiblemente a causa de ello, terminó desligando la suidad

<sup>66</sup> Zubiri está haciendo referencia a la doctrina suareciana de la subsistencia que afirma, frente a la corriente tomista, que la subsistencia no agrega la existencia a la sustancia, sino un modo de existir, un modo de existir por sí e independientemente. Cf. F. Suárez. *Disputationes Metaphysicae*, D. XXXIV, S. V, 1, Rabade, Caballero y Ruiggerver (trads.), *Disputaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, 1963, p. 388.

<sup>67</sup> Cf., M. Heidegger. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, parágrafo 9; versión en español: *Ser y tiempo*, J. E. Rivera (trad.), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997; Rivera, *Heidegger y Zubiri*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001, pp. 33-47.

de la subsistencia. En *El hombre y Dios* mantiene que la razón formal de la personeidad es la suidad. Ésta sigue fundando la subsistencia y la persona sigue siendo una realidad subsistente;<sup>68</sup> pero ya no se identifica suidad y subsistencia. La realidad humana en función trascendental, es su forma de realidad, es suidad, realidad formal y reduplicativamente suya. La referencia a la persona como subsistencia, como realidad total y clausurada, rebasa el ámbito trascendental y supone una referencia talitativa a la persona. Los caracteres subsistente, subjetual, volente y libre de la persona se fundan, en este orden de prioridad, en la suidad.<sup>69</sup> Zubiri llegará a decir que “la persona es consecutiva a su realidad sustantiva”.<sup>70</sup>

Zubiri procedió distanciándose de una consideración *cuasi* escolástica de la persona hacia otra más fenomenológica. Pero siempre estuvo pendiente de no reducir esta interpretación a mera intencionalidad, y de evitar que tal interpretación fuera incompatible con una consideración talitativa y naturalista de la persona.

Como hemos dicho, la persona puede ser considerada, además de desde el punto de vista constitutivo, desde el de los actos que realiza. En el acto intelectual se actualiza la cosa-real y se co-actualiza el propio carácter de realidad del actuante, el carácter personal o suidad; pero asimismo se actualiza el contenido del acto: la “personalidad”.<sup>71</sup> En los actos que el hombre ejecuta, su personeidad se va calificando, modulando, va adquiriendo una “figura”. Así, personalidad, escribió Zubiri en 1959, es “figura real y efectiva que una persona subsistente, en el decurso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo”.<sup>72</sup> En *El hombre y Dios* dijo simplemente que personalidad “es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en sus actos y *en cuanto se va modelando en ellos*”.<sup>73</sup> Con la cursiva Zubiri daba a entender que su concepto de personalidad es metafísico y no psicológico; es un concepto esencialmente ligado al de personeidad, de tal forma que personeidad y

<sup>68</sup> *El hombre y Dios...*, p. 49.

<sup>69</sup> Cf. *ibidem*, p. 49.

<sup>70</sup> *El problema teológico del hombre: cristianismo...*, p. 210.

<sup>71</sup> *Sobre el hombre...*, p. 127.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>73</sup> *El hombre y Dios...*, pp. 49-50.

personalidad no son dos extractos del hombre, sino que la “personalidad es el momento de concreción de la personeidad”,<sup>74</sup> y ambos constituyen dos momentos de una única realidad: el “animal personal”.

Sobre la personalidad hablaremos extensamente en el apartado dedicado al ser, porque la personalidad es, en su sentido más propio, “figura de ser”. Lo que a su vez hace, como también veremos, que la referencia a la personalidad desde el punto de vista de la realidad en la obra de Zubiri esté cargada de no pocas ambigüedades.

### *Modo de realidad humana*

En *Inteligencia y realidad*, Zubiri establece cuáles son los momentos de la trascendentalidad,<sup>75</sup> de la formalidad de realidad en cuanto trascendental: “apertura”, la formalidad de realidad es algo abierto y, por esto, puede ser lo mismo en distintas cosas reales; “respectividad”; - “ser real es ser más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o a lo otro”;<sup>76</sup> “suidad”, la formalidad de realidad esta abierta al contenido y, por tanto, hace al contenido “suyo” y, el que aquí nos interesa; “mundanidad”. Afirma Zubiri que la suidad no puede explicar por sí sola la apertura de la formalidad de realidad, porque la formalidad de realidad no está solamente abierta a su propio contenido, sino también a “ser un momento del mundo”. Y la distinción no es meramente conceptual, sino real: sentimos realmente la suidad y la mundanidad de cada cosa real. Pues bien, como hemos considerado que las explicaciones antropológicas respecto de la forma y del modo de la realidad humana constituyen un desarrollo, respectivamente, de los momentos de suidad y mundanidad de la estructura trascendental de la formalidad de realidad, también la distinción entre forma y modo de realidad es más que una distinción conceptual. Ahora bien, esto no se opone a que el modo de realidad está fundado en la forma de realidad: ciertamente, la manera de ser de una cosa real determinará el tipo de mundanidad.

Zubiri empieza el análisis del modo de realidad en *El hombre y Dios*, quizás el texto donde se trata esta problemática de forma más sistemática

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>75</sup> Cf. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad...*, pp. 118-123.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 121.

, examinando la diferencia esencial entre el modo animal y el humano.<sup>77</sup> Afirma que “el viviente está caracterizado por una independencia y control respecto del medio”, y en esto residirá su “modo de implantación en el cosmos”. Zubiri remite a lo que dijera sobre lo que es ser viviente en este mismo libro. Líneas más abajo dice que el modo de realidad del viviente es “formar parte de la realidad”.

Vayamos por pasos, empezando con recordar cómo conceptuaba Zubiri al viviente. Por la independencia y el control del viviente sobre el medio, éste se distingue esencialmente de lo real inanimado en que “el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen”.<sup>78</sup> Al referirnos a la forma de realidad, hemos visto que por ello el viviente es un *autós*, más o menos rudimentario según su lugar en la escala biológica. Así, lo cierto es que, con la afirmación de que la independencia y el control del viviente respecto del medio constituyen el modo de implantación del viviente en el cosmos, Zubiri nos ha sumido en una confusión que impide distinguir forma y modo de realidad, en cuanto la caracterización del viviente por su independencia y control sobre el medio es la caracterización como *autós*.

Vayamos entonces a la segunda manera de caracterizar al modo de realidad del viviente: como “formar parte de ella”. En el texto, Zubiri no dice nada más, pero podemos investigar en otros textos. En *Inteligencia y realidad* sostiene que toda cosa real es real en el mundo, es mundanalmente real o, lo que es lo mismo, tiene una figura de instauración en la realidad, para nuestro caso, un modo de realidad. Si desde el punto de vista de la forma de realidad podíamos diferenciar entre el “mero tener en propio” de las cosas inertes y el “autoposeerse” de los vivientes, lo cierto es que, desde el punto de vista de su modo de realidad, ambos, cosas y vivientes, caen bajo el mismo modo: “integración”;<sup>79</sup> tanto las cosas como los vivientes son simples partes del mundo, están integrados en él. A esto es a lo que se refiere la afirmación, en *El hombre y Dios*, de que el viviente está implantado en la realidad al formar parte de ella. Zubiri ha intentado establecer cuál es el modo de realidad del hombre por contraposición al modo de realidad

<sup>77</sup> Cf. *El hombre y Dios...*, pp. 51-52.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>79</sup> *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad...* p. 212.

del viviente. Pero, con ello, ha dado lugar, en primer lugar, a una confusión a la hora de distinguir la forma del modo de realidad, y, en segundo lugar, no ha establecido la contraposición en toda su radicalidad, ya que no se trata de la contraposición entre el modo de realidad del hombre y el del viviente, sino de la contraposición entre el modo de realidad del hombre y el del resto de las cosas reales del cosmos.

Cuando Zubiri dijo que el modo de realidad de las realidades no humanas en “integración”, afirmó, al mismo tiempo, que el modo de realidad propio del hombre es “absolutización”.<sup>80</sup> ¿En qué consiste esta “absolutización”? Frente al carácter de integración del resto de las cosas, el hombre tiene un modo peculiar de implantación en la realidad como “estar suelto” de las cosas reales en cuanto tales.<sup>81</sup> El hombre no está integrado en la realidad, como el resto de las cosas, sino que por ser formal y reduplicativamente suyo, “es su realidad propia” frente a toda realidad”. El modo de realidad humano está fundado en la forma de realidad; en un lenguaje un tanto arcaico, Zubiri aseveró que “en virtud de su subsistencia se contrapone subsistencialmente, no existencial y esencialmente al todo de la realidad”.<sup>82</sup> Por ser “suyo”, “su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad”, está suelto de la realidad, su modo de realidad es por ello *ab-soluto*.

El concepto de ab-soluto aquí no tiene las pretensiones de lo que, en sus diversos aspectos, se ha entendido en la historia de la filosofía como Absoluto, sino que se refiere simplemente al sentido etimológico de la palabra. *Absoluto* es un adjetivo derivado del verbo *absolvere* (desatar, soltar); así, *absolutus* significa desatado. Por ello, ser absoluto es “estar suelto de”, en nuestro caso, de las cosas reales. Y por ello, Zubiri ha dicho en *Inteligencia y realidad* que el modo de realidad del hombre es, frente a la integración de las cosas y los demás vivientes, la “absolutización”. La absolutización constituye, así, la otra cara de la moneda de la realidad personal: si hemos dicho que el hombre es personidad por ser suyo en tanto que realidad, ahora decimos que es absoluto por ser suyo *frente* a lo real.

<sup>80</sup> Cf. *ibidem*, p. 213.

<sup>81</sup> Cf. *El hombre y Dios...*, p. 51.

<sup>82</sup> *Sobre el hombre...*, p. 123.

Pero Zubiri no dice sólo que el hombre es un absoluto, sino que matiza esta afirmación al constatar que el absoluto humano es un absoluto “relativo”. No podría ser de otra forma si tomamos en cuenta, hallándonos en el análisis trascendental de la realidad humana, la concepción zubiriana de lo trascendental mismo.<sup>83</sup> Lo trascendental no puede ser considerado como una estructura *a priori*, ya que pende del contenido de la cosa. En la cosa real no son separables la función trascendental y la talificante; por ello el cómo de lo trascendental estará determinado por el cómo talitativo. En este preciso momento, el modo de realidad del hombre penderá de las estructuras psicofísicas de la realidad humana. Así, aun en toda la absolutización a la que nos hemos referido, lo cierto es que el hombre comparte el modo de realidad integrado con el resto de las cosas del cosmos, por ejemplo, por ser organismo, aunque no se reduce a ello. Cuando afirmábamos que el hombre no es parte del mundo, no queríamos decir algo tan absurdo como que no está en él y no es relativo a él. No ser parte del mundo significa que, aun estando irremediamente en él, lo está replegado en su propia realidad:

*Partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo.*<sup>84</sup>

Pero en el texto de *El hombre y Dios*, Zubiri no basa la relatividad del absoluto en estas matizaciones del concepto “trascendental”, sino en el análisis velado de la figura de lo absoluto, es decir, en el análisis del “modo de ser” humano.

Aun cuando en su análisis Zubiri distingue el estudio del hombre como modo y forma de realidad, por un lado, y ser, por el otro, lo cierto es que ambos aspectos se codeterminan, lo que impide una escisión total. En este pasaje él mezcla lo que entendió en el pasado como “modo de realidad”, ya desde 1959 sostenía que, por ser subsistente, la persona es, como modo de realidad, “relativamente absoluto”: “relativo, porque se trata de una persona finita; pero absoluto, porque en virtud de su subsistencia se contrapone subsistencialmente [...] al todo de la realidad”;<sup>85</sup> y lo que denominó “modo de ser” en 1975.<sup>86</sup> Esto no es extraño si

<sup>83</sup> *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad...*, pp. 124-125.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>85</sup> *Sobre el hombre...*, p. 123.

<sup>86</sup> Cf. *ibidem*, pp. 152-187.

tomamos en cuenta que lo que hay no es la realidad, por un lado, y el ser, por otro, sino “la realidad humana siendo”.<sup>87</sup> Así, aun cuando la personalidad es, en sentido propio, figura de ser, no es erróneo referirse a ella como figura de realidad<sup>88</sup>, cosa que, por lo demás, ya hicimos en el apartado acerca de la forma de realidad. Si desligásemos totalmente el ser de la realidad, diríamos que el modo de la realidad humano es absoluto pero relativo, porque el hombre es una sustantividad psico-orgánica y, por tanto, finita. Pero Zubiri dice más: que el hombre es un absoluto relativo porque es un absoluto “cobrado”, “concreto”, “impuesto”, “inquieto” y “problemático”. Con ello, no se refirió a la relatividad del modo de realidad absoluto, sino a la relatividad propia del hecho de que este modo de realidad tiene una figura determinada, un modo de ser. Profundicemos en estas distintas maneras de considerar el carácter relativo del modo de ser hombre. Para ello acudimos al texto de 1975 sobre “El Yo concreto como ser de la realidad sustantiva”, donde se refiere a “la estructura formal del Yo como ser de la realidad sustantiva”.<sup>89</sup>

Dice Zubiri que el absoluto es relativo porque es un absoluto “cobrado”. ¿Qué significa aquí “cobrado”? En cada uno de los actos que el hombre ejecuta, define, precisa y concretamente, la manera de ser relativamente absoluto; esta “concreción” viene “impuesta” por las cosas reales. Entonces, ¿ser un absoluto cobrado significa que es un absoluto que ha sido y es definido concretamente por imposición de la cosa real? Pero a continuación se afirma que la manera de ser concreto es vivida por la persona como “inquietud”, como “problema” porque el hombre no sabe como ser absoluto de manera concreta. Ahora bien, si la concreción viene impuesta por las cosas reales, ¿por qué se vive como un problema de autodefinición?, ¿por qué no es un simple dejarse llevar? Nos

<sup>87</sup> *El hombre y Dios...* p. 59.

<sup>88</sup> Cf. I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”, en *Realitas*, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Labor, Madrid, 1976, vol. II, pp. 124-5. Ellacuría llega a desligar la personalidad del análisis de la forma de realidad afirmando que si el hombre es desde el punto de vista de su modo de realidad personidad, desde el punto de vista de su ser es personalidad. De tal forma que “figura”, “yo” y “personalidad” son conceptos sinónimos que hacen referencia al ser de la realidad humana. Aparte de que, como veremos en el siguiente apartado, es inadecuado identificar figura y ser. Quizás Zubiri prefiera hablar también de la personalidad como figura de realidad para remarcar que la modulación de la personalidad no es, como hemos dicho, algo psicológico, sino algo físico, “figura real”.

interrogamos por la relación en que se encuentran los conceptos de imposición e inquietud en el texto.

Zubiri dice que el que lo absoluto sea un carácter cobrado es el resultado de que la actividad humana está, en todos sus niveles, determinada psico-orgánicamente. Así, ser un absoluto cobrado significa estar determinado por lo “natural”.<sup>90</sup> Lo que significa que, antes de que las estructuras psíquicas actúen, hay un modo de ser absoluto pasivo, sido. Lo absoluto, la apertura a lo absoluto, está dada antes de que yo determine activamente frente a la realidad mi modo de ser absoluto. Entonces aquí surge, obviamente, un puente entre la consideración del absoluto como cobrado y como concreto: en la medida en la que el absoluto ha sido cobrado naturalmente, mi naturaleza será un elemento de concreción de mi absoluto.

Ahora bien, esto no significa que el carácter cobrado del absoluto sea co-extensivo con su carácter de concreción, ya que la concreción del absoluto no viene determinada solamente por rasgos naturales, sino también por rasgos apropiados. En este sentido,

*...cada acto de la realidad sustantiva de la personalidad, abierta a hacerse cargo de la realidad en cada concreta situación, pertenece a mi ser ab-soluto. Mi ser ab-soluto lo es sólo concretamente. Soy alguien que “es” absoluto según una opción por lo que tengo el modo de estar en la realidad que he querido tener.*<sup>91</sup>

La concreción de la figura de mi ser absoluto se refiere, por un lado, a la concreción cobrada por los rasgos naturales de mi realidad y, por el otro, a la concreción o determinación que implica toda opción. Zubiri expresa la unidad de ambos momentos afirmando que “lo natural es el modo concreto con que me abro a lo apropiado”;<sup>92</sup> es decir, la manera concreta en que determine mi ser absoluto, estará, a su vez, determinada por la manera concreta en que he cobrado naturalmente mi absoluto. Y la figura de mi apertura, mi modo de ser absoluto, es “doblemente relativo”:

<sup>90</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, pp. 169-ss.

<sup>91</sup> Cf. *ibidem*, pp. 169-170.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 172.

en primer lugar, porque es un ser absoluto “aperturalmente cobrado”, y cobrado de esta manera concreta y no de otro modo; en segundo lugar, es relativo porque es un absoluto optado así y no de otro modo, de esta forma concreta. Esta relatividad, esta absoluta concreción, se expresa en la personalidad como figura de ser absoluto:

*Personalidad es la actualidad de mi realidad respecto de la realidad, esto es, como la personalidad es mi ser relativamente absoluto resulta que, tomada unitariamente, mi personalidad es la concreción de lo absoluto. Cada persona es una concreta figura de ser ab-soluto: soy absoluto a mi manera y según mi figura.*<sup>93</sup>

Con la consideración del absoluto como cobrado y concretamente definido, habría quedado perfectamente delimitado el significado de “relativo absoluto”, pero, en este texto, Zubiri no se conforma con esto e introduce el carácter por el que esta concreción está “impuesta” por la realidad, así como la afirmación de que esta imposición se vive como “inquietud”, como “problema”. Esto no es extraño si consideramos cuál es el objetivo de *El hombre y Dios*: el análisis de la relación radical del hombre a Dios a través de la religación. Precisamente, la imposición de la definición por parte de la realidad y la inquietud apuntan respectivamente al concepto de religación y a cómo ésta se vive.

Comentemos entonces la siguiente afirmación: “La cosa real aprehendida como tal nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto”.<sup>94</sup> Aquí, “la cosa real aprehendida como tal” significa la cosa real en cuanto real, es decir, *la realidad*. Entonces el enunciado queda de la siguiente forma: *la realidad nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto*. Con ello hemos arribado a la religación. Si en el apartado anterior hemos dicho que el “tener que determinarse” constituye un elemento fundamental del análisis heideggeriano de la facticidad del *Dasein*, y que la autoposición a la que apunta la suidad tiene una referencia directa en esta nota del *Dasein*, ahora hemos encontrado la diferencia fundamental

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>94</sup> *El hombre y Dios...*, p. 52.

entre ambos planteamientos. Zubiri va más allá del análisis heideggeriano al descubrir que en el “tener que” se manifiesta una ligazón radical a la realidad, que el tener que ser es un tener que ser desde la realidad fundante a la que estoy religado.<sup>95</sup>

El hombre es una realidad abierta, inconclusa; precisamente por ello tiene que determinarse. Esta determinación es, para Zubiri, “el fin mismo del hombre”, por lo cual decir que el hombre hace su vida con vistas a su determinación es decir que el hombre hace su vida para su fin.<sup>96</sup> La determinación de su ser absoluto es precisamente la determinación de su ser como fin. Y la respuesta a la pregunta de cómo se apropia el hombre su fin, conducirá a la explicación de los conceptos de “imposición” y “enigma”.

Como suidad, cada hombre se enfrenta al todo de la realidad, descubre su carácter de absoluto frente a ella; pero, al mismo tiempo, detecta la relatividad de esta absolutez: cómo, en última instancia, se encuentra “religado” a lo real en cuanto tal;<sup>97</sup> de modo que esta experiencia se manifiesta como “experiencia radical de la persona”.<sup>98</sup> En su estar “frente a” la realidad, como absoluto, halla su respectividad a ésta, su relatividad, o sea descubre que su propia realidad se encuentra “fundamentada” en “la” realidad. Entonces, la experiencia de la religación es la experiencia por la que el hombre se siente apoyado y fundado en la realidad.

Zubiri asevera que la realidad es el fundamento de la persona en tres sentidos:<sup>99</sup> como “ultimidad” las cosas con que ejecuto mis acciones serán distintas en cada momento, pero siempre las ejecutaré “en” la realidad, como “posibilitante” la realidad es la posibilidad de las posibilidades, “desde” la realidad puedo hacer mi vida, y como “impelente” es “por” la realidad por lo que soy persona.

En fin, decir que estoy fundado en la realidad es referirse a cómo “en”, “desde” y “por” la realidad me encuentro lanzado a alcanzar mi propio fin. Cuando Zubiri quiere caracterizar con profundidad esta fundamentación de la realidad personal, hace hincapié en el momento impelente:

<sup>95</sup> Cf. Rivera, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>96</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, p. 432.

<sup>97</sup> Cf. *ibidem*, p. 433.

<sup>98</sup> J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, p. 194.

<sup>99</sup> Cf. *El hombre y Dios...*, pp. 82-84.

*Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad la que en cierto modo me determina a estar “frente a” ella. Esta determinación es física, no es meramente intencional.*<sup>100</sup>

Es claro que con ello Zubiri apunta a que la realidad impone que nos determinemos concretamente frente a ella. Y si la impelencia es el carácter principal de la realidad sentida como fundamento, entonces, Zubiri está, en este texto, haciendo directamente referencia a la religación. Ahora podremos concluir que el hombre es un absoluto relativo, además de por los caracteres de concreción mencionado, porque es un absoluto religado al “poder” de lo real.

Queda por ver cómo la “inquietud de la vida” se inscribe en la experiencia de la religación, en el poder con el cual la realidad impone que determinemos nuestro modo de ser absolutos. Esta realidad en, desde y por la que me defino como un concreto absoluto, tiene la forma de un “enigma”.<sup>101</sup> Por ello, aunque la realidad nos pone en movimiento hacia nuestro fin, este fin no nos está dado de antemano. Dicho de otro modo, el hombre se ve lanzado por la realidad hacia esta misma realidad en búsqueda de su propio fin. Tal lanzamiento es precisamente lo que se vive como “inquietud” y como “problema”; inquietud y problema que pueden representarse como el continuo esfuerzo por encontrar la respuesta a dos cuestiones esenciales para la realidad humana: “¿qué va a ser de mí?” y “¿qué voy a hacer de mí?”.<sup>102</sup> Así, en las opciones para la necesaria concreción de mi realidad absoluta, siento la experiencia radical de lo religioso y lo moral. Por estar religado a lo real, estoy lanzado a buscar la configuración de mi realidad absoluta, a encontrar mi fin a través de la apropiación de posibilidades. Y esta necesidad de apropiarme posibilidades no es sólo una obligación mía, sino que es el “hecho constitutivo” de mi realidad personal.<sup>103</sup> Pero el hombre, en cuanto tiene que apropiarse, por el carácter de su propia sustantividad, posibilidades, es, según Zubiri, una realidad moral. Con ello, *partiendo del hombre como realidad relativamente absoluta*, hemos descubierto, pasando por

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>101</sup> Cf. *ibidem*, p. 98.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 107.

la experiencia de la religación, el problematismo de su absolutez; o lo que es lo mismo, *hemos descubierto la apertura radical y fundamental del hombre a lo religioso y lo moral.*

### *El ser del hombre*

En los apartados anteriores hemos indicado que, en múltiples ocasiones, Zubiri mezcla el tratamiento de la persona desde el punto de vista de la realidad y desde el punto de vista del ser. Ello obliga a que ahora se retomen algunas cuestiones anteriormente tratadas. Es necesario hacerlo por cuanto la perspectiva del ser aportará aspectos que quedaban velados desde la consideración de la pura realidad. Además, con ello arrojarémos luz sobre una serie de conceptos cuyo campo semántico y la relación entre unos y otros es algo confusa en la obra de Zubiri.

En virtud de su propio carácter de realidad, toda realidad es actual en el mundo, tiene “actualidad”. A esta actualidad de lo real en cuanto real es a lo que Zubiri llama, a veces, “ser”. En la filosofía de Zubiri, la cuestión de la distinción entre realidad y ser es bastante compleja. Otras veces dice que toda cosa-real está presente en el mundo y, por tanto, es actual en él; tiene actualidad en él por el físico *estar* presente de sus notas. Pero, junto a esta actualidad, toda realidad tiene un segundo tipo de actualidad:

*...hay una actualidad que concierne no a las notas sino al momento de realidad de la cosa misma. Todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir está presente, es actual en el mundo. Es actual no sólo desde sí mismo, como lo es según las notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no sólo intrínsecamente sino formalmente. Pues bien, esta actualidad de lo real en cuanto real es intrínseca y formalmente lo que constituye el ser.<sup>104</sup>*

En otros textos Zubiri distingue ambos tipos de actualidad refiriéndose a la actualidad del ser como “reactualización”; así, tratando la cuestión del ser del hombre, dice que “es la *actualización de mi propia* realidad, en tanto que mía, en cada uno de los actos que como realidad ejecuto en mi vida. Y esta reactualización es el ser de la *realidad sustantiva*”.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>105</sup> *Estructura dinámica de la realidad...*, pp.223-224.

También se manifiesta, en este sentido, en *Sobre la esencia*.<sup>106</sup> En fin, el ser no es un momento de la realidad de la cosa, sino una especie de “autoafirmación” de esta cosa real en su propia realidad respecto de todo lo demás aunque no se agota en ser autoafirmación.<sup>107</sup> La cosa se complica si se considera el texto de 1975 sobre la concreción de la persona humana. Allí afirma que la cosa real es, *en cuanto real*, actual en el mundo; independientemente de su respectividad cósmica, en cuanto real es real en el mundo;<sup>108</sup> es decir, si en *El hombre y Dios* sostiene que la actualidad de la realidad es la actualidad de las cosas en sus notas, ahora dijo que la actualidad de la realidad concierne al momento mismo de realidad.

Entonces hay dos actualidades mundanales de lo real en cuanto real: mera actualidad de la realidad y reactualización o ser. Preferimos esta segunda interpretación por cuanto, desde la primera, resulta bastante difícil entender el significado del “modo de realidad”, como el momento trascendental mundanal de la realidad, en la línea del apartado anterior. Al mismo tiempo, la interpretación por la que nos decantamos, tiene el problema, manifestado arriba, de que hace bastante difícil distinguir entre el modo de realidad y el modo de ser: la distinción no puede llevarse más allá de la que hay entre dos modos distintos desde la realidad y desde el ser de referirse a una misma cosa. En este apartado vemos cómo puede distinguirse y tal distinción se presenta como necesaria la forma de realidad del ser; pero parece que no puede decirse lo mismo del modo de realidad y del ser. Así, en el texto de 1975, Zubiri hace referencia a la siguiente distinción:

*En lo anterior he considerado la cosa en cierto modo como de puertas adentro, en la forma según la cual es “de suyo”. La forma de realidad es justo la forma según la cual la cosa es “de suyo”. Y en este sentido toda la cosa real es “mundanal”. Pero puedo considerarla desde otro punto de vista, como de puertas afuera, como estando “en el mundo” entre las demás cosas reales. Entonces la forma de realidad no es la forma que constituye la realidad de la cosa, sino la forma que “le es*

<sup>106</sup> *Sobre la esencia...*, pp. 409-410.

<sup>107</sup> Cf. *ibidem*, pp. 409-410.

<sup>108</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, pp. 154-155.

*propia*". Entonces "su" realidad tiene otro sentido distinto del anterior: significa "su realidad propia", su forma "propia" de realidad, esa forma que es "la suya".<sup>109</sup>

Entonces queda bien delimitada la forma de realidad; pero ¿qué ocurre con el modo? ¿Es esta consideración de la realidad de puertas afuera? Así lo creemos; pero a renglón seguido Zubiri afirma que dicha consideración es el "ser". El propio Zubiri toma constancia de esta ambigüedad:

*...he hablado de "modo de estar en la realidad" de una manera indiscernida sin distinguir lo que ese modo tiene de forma de realidad o de estricto modo de ser.*<sup>110</sup>

Si aún así pretendemos o creemos necesario distinguir "modo de realidad" de "modo de ser", habrá que decir que, mientras que la actualidad mundanal del modo de realidad es una actualidad desde la cosa hacia el mundo y una actualidad puntual, la actualidad mundanal del modo de ser es una refluencia del mundo a la cosa real y en la que la cosa se halla sometida al flujo temporero del antes, el ahora y el después. Cuando Zubiri analiza en *Inteligencia y realidad* los momentos de la trascendentalidad de la formalidad de realidad, afirma que ésta es "mundificante": es el momento del "ex" de la trascendentalidad.<sup>111</sup> Más adelante dice lo siguiente:

*...lo real no es solamente real por así decirlo, no es sólo mundanal, sino que es lo real presente en el mundo pero en tanto que estar presente en él. Esto es el ser.*<sup>112</sup>

Entonces en el "ex" como momento trascendental de la formalidad de realidad, descubrimos que Zubiri se refiere a dos cosas distintas: la constitución del mundo desde la formalidad de realidad, por el modo de

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>111</sup> Cf. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad...*, p. 121.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 219.

realidad o apertura expansiva de cada cosa real al mundo, y el estar mismo de esta realidad en el mundo así constituido, el ser como refluencia del mundo sobre la realidad.

En fin, la distinción entre el modo de realidad y el modo de ser es una distinción sutil que el propio Zubiri no consideró fundamental aclarar. No ocurre así con la diferencia entre la forma de realidad y el ser mismo. Así, lo que queremos averiguar en este apartado es, en primer lugar, qué es el ser en el caso del hombre y, en segundo lugar, en qué se distingue la personalidad en cuanto figura de realidad, de la personalidad en cuanto figura de ser.

En 1959 Zubiri distingue entre persona en "acto primo" la forma de realidad o personeidad, persona en "acto segundo" el ser del hombre y figura de este acto segundo lo que llama "personalidad".<sup>113</sup> La personeidad hacía referencia a las estructuras que confieren la subsistencia lo que, recordemos, constituía por estas fechas el carácter formal de la personeidad, mientras que "el acto en que se actualiza el subsistente es lo que llamaríamos el acto segundo".<sup>114</sup> Entonces, en sentido estricto, la personeidad parecía quedar al margen de la actualidad siendo un carácter meramente estructural; pero como vimos, Zubiri ya exigía por entonces que la subsistencia incorporara la "suidad", con lo que el acto segundo tiene que formar parte, en una u otra forma, de la personeidad. Ahora bien, Zubiri ha indicado que la persona en acto segundo es el ser del hombre. Comoquiera que sea, entonces parece obvio que, por estas fechas, aun Zubiri no haya distinguido nítidamente la persona en cuanto forma de realidad de la persona en su ser.

En 1968 distinguió entre la actualidad propia de la suidad y la "reactualización" de la suidad o "ser de la realidad sustantiva". Esta reactualización es la "reactualización de mi propia realidad", en tanto que mía, en cada uno de los actos que como realidad ejecuto en mi vida".<sup>115</sup> Si la suidad era la mera actualidad formal y reduplicativa de mi propio carácter de realidad dada en aprehensión primordial de realidad, mi ser será la reactualización por la que me afirmo como idéntico a mí mismo. Como dijo años más tarde, el acto en el que me afirmo "Yo

<sup>113</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, pp. 123-137.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>115</sup> *Estructura dinámica de la realidad...*, p. 223.

mismo”, el acto por el que “esta realidad soy Yo”,<sup>116</sup> aun cuando la forma primaria en que la persona se reactualiza, no es el Yo, sino que el “me” y el “mi” son modos anteriores del ser del hombre:

*Hasta ahora como animal tenía hambre y comía una manzana. Ahora, en cambio, siento el hambre y la manzana como realidades. Y comiendo la manzana “me” como una manzana. Este momento del “me” es una actualización de mi realidad respecto de toda realidad en cuanto tal: [...] es la primera manera de la apertura formal, la apertura en forma “medial”, a lo absoluto del ser. Pero llega un momento en que este oscuro “me” cobra un carácter más preciso y fuerte, y mi realidad sustantiva no actúa en forma medial sino en forma activa. El ser así determinado no es ya sólo un “me” sino algo más radical: es un “mí”. Es mi hambre, mi manzana, mi acto de comer, etc. [...] soy “mí” respecto de todo lo demás. Pero la cosa no termina aquí. Llega un momento en que el “mí” cobra un nuevo y aún más preciso carácter: no soy tan sólo “mí” sino algo más, soy Yo.<sup>117</sup>*

Para entender esto podemos acudir a la noción de “yo” en Ortega como siendo anterior al yo de la autoconciencia. Como dice Molinuevo:

*No quiere ser este “yo” la conciencia, como algo distinto de lo demás, no la identidad del uno mismo, a diferencia de los otros. Quiere ser intimidad, pero “verdadera”, esto es, intimidad ejecutiva, es decir, un verse a sí mismo siendo en la medida en que se ocupa de las cosas.<sup>118</sup>*

Se trata de un yo previo a la subjetividad, porque surge en el radical trato con las cosas. En este trato con las cosas, con la circunstancia, de carácter preintelectual, encontramos una presencia inmediata con nuestra vida, sólo cuando volvemos a ella de modo reflexivo, se nos presenta la conciencia:

<sup>116</sup> Cf. *El hombre y Dios...*, p. 56.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>118</sup> J. L. Molinuevo, *El idealismo de Ortega*. Narcea, Madrid, 1984. Cf. Ortega, *¿Qué es conocimiento?* [1931], Alianza, Madrid, 1984, p. 55.

*...sólo reparo en mí cuando me desentiendo del mundo, cuando mediante la atención me retraigo o retiro del mundo.<sup>119</sup>*

Entonces, “la reflexión o conciencia de sí es una posibilidad, pero no es constitutiva del pensamiento”.<sup>120</sup> Quedémonos con la noción de “intimidad ejecutiva” resaltada por Molinuevo y comprenderemos lo esencial del propósito zubiriano: impedir que la noción de ser humano se equipare a la noción de “subjetividad”. De hecho, Zubiri llama a la unidad de los tres momentos del *me*, *mi* y *yo* “intimidad”.<sup>121</sup> Así, el ser del hombre es, en última instancia, intimidad. Y en ella así considerada Zubiri encuentra la razón formal de la “supra-stancia”:

[La intimidad] *imprime* [...] una cierta anterioridad a la persona que ejecuta el acto respecto del contenido del acto ejecutado.<sup>122</sup>

Zubiri sostuvo la noción de yo sin necesidad de mantenerse en la filosofía de *sujeto*. Hay una diferencia intrínseca y cualitativa entre las personas: yo-tú-él no es una diferencia meramente numérica; puedo ir por delante de mis propios actos, pero no por una instancia *sub-tante*, sino porque en cuanto persona soy una realidad propiedad de mí misma, estoy por encima de mí.

A su vez, decía Zubiri que esta intimidad tiene una figura: la “personalidad”. Aquí encontramos la razón por la que es insuficiente hablar del ser como mera “autoafirmación”. Parece que Zubiri está manejando dos sentidos distintos de ser: si hablamos del ser en sí mismo, en sentido restringido, estamos refiriéndonos a una especie de “autoafirmación”.<sup>123</sup> En este sentido, Zubiri formuló que la personalidad hace referencia tanto al contenido del acto personal como a la “yoicidad”, distinguiendo contenido de autoafirmación.<sup>124</sup> Pero si nos referimos al carácter estructural del ser, este ser es más que mera autoafirmación en la medida en que también incorpora lo que hemos llamado “figura de

<sup>119</sup> Ortega, “Unas lecciones de metafísica” [1932-3], *Obras completas*, vol. 12, p. 51.

<sup>120</sup> Ortega, *¿Qué es conocimiento?*..., p. 19.

<sup>121</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, pp. 132-137.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>123</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, pp. 155; “El problema del Hombre”..., pp. 33-35.

<sup>124</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, p. 161.

ser". Mientras que, en el primer sentido, puede entenderse el ser como autoafirmación en intimidad distinguiéndola de la figura del ser, en el segundo sentido, es sinónimo de personalidad o figura de ser, y la intimidad no se refiere a la anterioridad en el acto personal de la persona respecto del contenido del acto, sino a la identidad de mi autoafirmación con lo que concretamente soy por mi realidad sustantiva;<sup>125</sup> la intimidad del ser humano hace referencia a la "mismidad" del "mientras", del tiempo humano como "duración" y como "proyección". La intimidad, aquí, apunta a la refluencia del mundo sobre mi propia realidad y por la que descubro mi realidad sometida al flujo temporal el antes, del ahora y del después, es decir, descubro mi realidad como *estar siendo*. Pues bien, ahora pretendemos aclarar cuál es el sentido de ser en sentido amplio en el caso del hombre.

En 1959 Zubiri distingue, en lo que hemos llamado "acto segundo", el factor por el que yo soy el que ejecuto el acto (acto segundo en sentido estricto), del contenido del acto o "personalidad".<sup>126</sup> Como para entonces el ser era considerado momento de la personabilidad, resulta que el contenido del acto la califica. Con ello no se distingue entre la personalidad como figura de la realidad y la personalidad como figura del ser o la intimidad. Pero en 1975 aseveró que esta distinción no es una mera sutileza, sino que tiene gran importancia.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Cf. *ibidem*, p. 183. En su lección de 1970 sobre el tiempo, Zubiri arrojó luz sobre esta problemática distinción al afirmar que el ser envuelve dos momentos: actualidad y ulterioridad; cf. *Espacio. Tiempo. Materia...*, pp. 304-308. De tal forma que en el primer caso "es lo propio del participio presente: denota la acción *in actu exercito*. Para subrayar esta efectividad es para lo que en español decimos *está siendo*. Es lo que expresa el presente de actualidad"; *ibidem*, p. 304. Mientras que en el segundo da paso a la consideración del tiempo como modo de ser que nos hace referirnos siempre a éste como "es-ya-aún"; *ibidem*, p. 305. A su vez, si el tiempo es modo de ser, para Zubiri, en sentido "intrínseco", "radical" y "constitutivo"; cf. *ibidem*, p. 309. que el sentido de ser que es más que autoafirmación, el sentido de ser que incorpora el tiempo, no es sólo el sentido amplio, sino el sentido *propio*, y que el otro sentido es sólo derivado. Con ello resalta la importancia del análisis del tiempo con vista a una comprensión completa de la problemática del ser en Zubiri. Esta labor excede los propósitos del presente trabajo, pero recomendamos la lectura de la lección sobre el tiempo recogida en *Espacio. Tiempo. Materia*, especialmente las páginas dedicadas al tiempo humano; *ibidem*, pp. 267-284, 320-326.

<sup>126</sup> Cf. *Sobre el hombre...*, p. 127.

<sup>127</sup> Cf. *ibidem*, p. 183.

Si en 1959 el acto personal se refería al ser del hombre y éste aparecía como momento de la personabilidad, en 1975 Zubiri afirmó que en todo "acto personal" encontramos dos momentos: el momento por el cual el acto configura mi forma de realidad y el momento por el que "me afirmo en mi realidad propia en cuanto "propia" frente a toda realidad".<sup>128</sup> En el primer caso estamos refiriéndonos a la figura de realidad, entonces, "lo propio del acto es "producir", y lo producido es una "cualidad" de mi forma de realidad".<sup>129</sup> En el segundo caso, estamos refiriéndonos a la figura del ser, entonces, "lo propio del acto no es producir sino "determinar", y lo determinado no es una cualidad sino un "modo de ser".<sup>130</sup> Mientras que la personalidad entendida desde el punto de vista de la forma de realidad alude a cómo se van *produciendo*, en los actos personales, cualidades que dotan de contenido mi personabilidad; la personalidad, entendida desde el punto de vista del modo de ser, estará, en una u otra forma, *determinada* por estas cualidades que se producen, pero no se identifica con ellas. La figura de ser está determinada por la figura de realidad en la medida en que "el acto personal como momento de mi realidad personal es la manera concreta como me actualizo en el mundo".<sup>131</sup> Entonces, el dinamismo propio del ser está fundado en la actividad psico-orgánica: el *ir haciéndose* de mi realidad determinará mi *ir siendo*.<sup>132</sup> Veamos con cierto detenimiento en qué consiste esta determinación.

En su análisis noológico de la inteligencia sentiente, el momento de respuesta del sentir queda modulado como volición tendente, y esta volición consiste en la apropiación de una posibilidad. Pues bien, la naturalización de estas posibilidades apropiadas da lugar a la "figura" humana. Ahora bien, Zubiri afirma que esta naturalización tiene una doble forma según sea vista desde la perspectiva de la realidad o de la del ser.<sup>133</sup> En primer lugar, si aludimos a la figura de realidad, la naturalización debe ser entendida como "incorporación" a mi realidad: lo apropiado se incorpora a mis cualidades, con lo que se constituye en momento de mi

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>132</sup> Cf. *ibidem*, p. 174.

<sup>133</sup> Cf. *ibidem*, pp. 182-185.

realidad sustantiva, en una fase de mi “ir haciéndome”. En segundo lugar, si hacemos referencia a la figura de ser, hemos de referirnos a la naturalización como “reasunción”. ¿Qué es esta reasunción? ¿Qué determina el “ir haciéndose” en el ser? Mientras que la incorporación hace referencia a cómo las cualidades apropiadas quedan incrustadas en mi realidad sustantiva, la reasunción refiere a cómo con estas cualidades me actualizo en el mundo. Con esas cualidades que constituyen mi personalidad en sentido metafísico en cuanto forma de realidad, tengo tal actualidad en el mundo; pero esto ya no es lo que “voy haciendo”, sino lo que “voy siendo”:

*Mi ser “re-asume” en mi modo de ser (según esta nueva cualidad) el modo de ser que ya antes tenía: es el momento de reasunción.<sup>134</sup>*

No se trata de la incorporación propia de la actividad psico-orgánica, sino de la reasunción de mi ser anterior, por esta nueva cualidad es decir, determinado por la incorporación, en una nueva actualidad. Como en mi ser actual reasumo el ser anterior, podemos decir que hay un sólo ser que se “va configurando” en cada instante,<sup>135</sup> cambiando en cada paso el *modo* como era mi pasado:

*Por reasunción en el Yo se va conservando en la intimidad todo lo que fui según iba siéndolo [...] No hay abolición [...] No es que antes teníamos tales cualidades y ahora no, sino que lo que entonces éramos continuamos siéndolo ahora, pero de otro modo.<sup>136</sup>*

Así, mientras que la abolición y el transcurso son fenómenos propios de las cualidades de mi realidad, lo propio de mi ser es la reasunción de este transcurso y de esta abolición.

Aun cuando con lo dicho sobre los distintos modos de naturalización queda clara la distinción entre figura de realidad y figura de ser, Zubiri quiere remarcarla más haciéndonos ver que incluso puede variar la figura de ser sin que haya cambios en la cualidad, en la figura de realidad. Para

<sup>134</sup> *Sobre el hombre...*, p. 183.

<sup>135</sup> Cf. *ibidem*, p. 184.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

ello utiliza el ejemplo del arrepentimiento.<sup>137</sup> El arrepentido es, en su realidad, un criminal, pero un criminal arrepentido. De tal forma que el arrepentimiento alude al modo de ser y no a la figura de realidad: el criminal reasume el crimen de un modo distinto a como lo asumía antes de arrepentirse; aun cuando el crimen permanece, su modo de ser cambia, porque ahora es un criminal *arrepentido*, que reasume su realidad en una nueva figura de ser. Seguirá siendo un criminal, pero, en su intimidad, en su singularidad, ha reconfigurado su personalidad.

Pudiera parecer, pues, que Zubiri pone a la misma altura la figura de realidad y la figura de ser, y, con ello, la realidad y el Yo. Contra esto hay que decir que, para Zubiri, lo primario es mi realidad sustantiva. Hay que insistir en ello porque tiene fuertes repercusiones filosóficas:

*...contra todo idealismo hay que decir que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que el Yo está puesto por la realidad.<sup>138</sup>*

Zubiri desmonta la hegemonía del Yo desde tres consideraciones: la prioridad de la realidad sobre el ser, la anterioridad del “me” y del “mí”, y la modulación del Yo. Veamos la enorme importancia del primer elemento, de la prioridad de la realidad sobre el ser, prioridad que obliga a ver al Yo como un ser codeterminado por otros “yoes” y no como una mónada:

*Porque este ser mío, precisamente porque es relativamente absoluto respecto de “la” realidad, está eo ipso determinado respecto de otros seres absolutos, si es que existen en el “entorno” de mi ser. Mi persona está determinada respecto de la realidad en cuanto tal, y co-determinada por tanto respecto de otras personas.<sup>139</sup>*

Pero, además de que fundar el ser en la realidad permitió a Zubiri superar los problemas del solipsismo, también le sirvió para criticar la concepción del hombre como mero proyecto presente, fundamentalmente, en Heidegger y Ortega. Zubiri quería recoger en su concepción de la

<sup>137</sup> Cf. *ibidem*, p. 185; *El hombre y Dios...*, p. 58.

<sup>138</sup> Ferraz, *op. cit.*, p. 186.

<sup>139</sup> *Sobre el hombre...*, p. 187.

realidad humana los logros de la consideración proyectiva del hombre: la vida humana como lucha por conseguir ser de hecho lo que sólo somos como proyecto. La manera en que Molinuevo describe esta idea de Ortega podría ser perfectamente asumida en la explicación zubiriana:

*El hombre tiene que determinar lo que va a ser, escoger entre distintas posibilidades de ser que se abren ante él en cada instante, el hombre es inventor innato de proyectos de "hacer y de ser".*<sup>140</sup>

Pero Ortega dice más: que el hombre no es naturaleza, sino historia, y que la vida no es participio, sino gerundio.<sup>141</sup> La persona no es sino la ejecución de los actos; no es objeto, ni sustancia, ni cosa, ni conciencia. La búsqueda de una realidad preteórica en la que fundar el análisis filosófico, llevó a la eliminación de todo presupuesto ontológico: "La vida y todo en ella es ejecutivo, consiste en ejecutarse y sólo en eso. Queda suspendida la idea de sustancia".<sup>142</sup> Máxime si ese presupuesto ontológico era, además, incompatible con el carácter fluente de la vida:

*La vida no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la "sustancia" es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia.*<sup>143</sup>

Zubiri pretende introducir en su análisis antropológico los logros de la visión dinámica del ser humano, pero sin renunciar a su realidad, sin permitir que se desvanezca en sus actos. El hombre es *siendo*, pero también es lo *sido*. Explicar esta doble faz de la realidad humana es el objetivo de la distinción entre figura de realidad y figura de ser. Con ello, Zubiri se libra de la caracterización del ser humano desde el punto de vista de la angustia, de la nada. Como ha visto Regalado, tanto Ortega

<sup>140</sup> Molinuevo, *op. cit.*, p. 64.

<sup>141</sup> "Esto muestra que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer"; Ortega, "Historia como sistema", en *Obras completas*, vol. VI, pp. 32-33.

<sup>142</sup> Ortega, *¿Qué es conocimiento?...*, p. 57.

<sup>143</sup> Ortega, "Historia como sistema", en *Obras completas*, vol. 6, p. 35.

como Heidegger, tras su rechazo de la noción tradicional de sustancia, se ven obligados a conceptualizar la vida humana o el *Da-sein* desde la nada:

*Para Heidegger, existir significa estar "sosteniéndose en la nada", una nada que oprime al hombre de continuo, sin que en el saber dentro del cual nos movemos a diario sepamos propiamente de este acontecimiento. Ese sostenerse en la nada implica que el ser-ahí está poseído por una recóndita angustia, estado que se caracteriza por la trascendencia, exis-tere, estar fuera de sí, arrojado o lanzado a la intemperie del mundo, al "anti-paraíso". Para Ortega el hombre es "el que aún no es lo que es", es "lo que le falta", "ser indigente", "en privación".*<sup>144</sup>

Con la doble perspectiva de la realidad y el ser Zubiri consigue, además, superar un problema metodológico presente en Ortega. Como ya vimos en la introducción, tanto Ortega como Zubiri pretenden desarrollar una filosofía primera, una filosofía constituida sobre una realidad preteórica. Pero, con esta pretensión, Ortega se encontró con una paradoja al intentar constituir el análisis preteórico en el conocer de la vida,<sup>145</sup> ya que si la vida es devenir, ¿cómo es posible un conocimiento objetivo de ella?

*¿Cómo resolver el abismo que se abre entre fuerza vital e histórica y la conciencia teórica dispuesta a captar las significaciones que surgen de esa brecha? ¿Cómo salvar la enorme zarza entre la facticidad de la vida y su idealidad?*<sup>146</sup>

La solución se presenta complicada cuando descubrimos que "el concepto vida en el discurso raciovitalista es tierra movediza, por un lado, significa un primer principio a priori preconceptual, la realidad

<sup>144</sup> Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990. Hay que decir que aunque Ortega aceptó algunas de las connotaciones de la angustia heideggeriana, nunca le concedió los poderes con que aparece en Heidegger.

<sup>145</sup> "Toda teoría, incluso su iniciación que es la duda, se reconoce como modo de una realidad anterior a ella, y más amplia que ella, a la cual llamo 'mi vida'"; Ortega, *¿Qué es conocimiento?...*, pp. 51-52.

<sup>146</sup> Regalado, *op. cit.*, pp. 190-191.

radical e incontrovertible, y, por otro, vida individual, biográfica”.<sup>147</sup> Para salir de este atolladero, Ortega tuvo que recurrir, cada vez más, a los principios de las ciencias positivas, para finalmente renunciar a la autonomía filosófica y centrarse en una perspectiva positivista. Zubiri, en cambio, logra superar la paradoja distinguiendo entre lo estable y lo mudable, entre la realidad y el ser. 

## Libertad y temporalidad en el pensamiento de Søren Kierkegaard

Rafael García Pavón  
Universidad Anáhuac

### Resumen

El pensamiento de Søren Kierkegaard sobre la estructura de libertad y temporalidad del individuo singular se trata desde la crítica del filósofo danés al surgimiento de las sociedades de masas en el momento en que Europa vivía un cambio social y político muy importante. A esto Kierkegaard llamó la “era de la multitud”, en la cual la relación íntima, personal y humana del hombre con su realidad se veía anulada o disfrazada por lo numérico. En este artículo pretende mostrarse la idea de Kierkegaard del individuo singular, desde las estructuras de libertad y temporalidad. La libertad entendida no como liberación o libre albedrío, sino como el devenir de la historicidad humana en relación a las cosas y la comunidad, de tal forma que el individuo singular en Kierkegaard no es ningún individualista o solipsista, sino que desde ella puede recuperarse la dimensión de unidad personal tan anulada por las violaciones a los derechos humanos. La temporalidad se trata como la dimensión humana, ontológica y hermenéutica, donde la síntesis que es el individuo singular se desarrolla, de tal manera que temporalidad y libertad en Kierkegaard son la dimensión misma del devenir humano. La libertad se trata en relación con la angustia, la desesperación y la pasión de vivir. La temporalidad se diferencia del tiempo, del tiempo abstracto y del instante. El artículo hace una lectura horizontal de las obras pseudónimas de Kierkegaard como *El concepto de la angustia*, *La enfermedad mortal*, *La Alternativa*, *Temor y Temblor*.

### Abstract

*Freedom and Temporality in Kierkegaard's thought*  
Kierkegaard's thought in regard to the singular individual's freedom and temporality will be hereby examined in light of the philosopher's critique

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 294.