

CAPITULO IV

ZUBIRI: EL SER HUMANO COMO SER PERSONAL Y RELIGADO

JESÚS SÁEZ

1. En busca de una concepción original y crítica del hombre, en diálogo con Husserl y Heidegger

Introducimos nuestro estudio con una breve contextualización histórica de la filosofía de Zubiri, distinguiendo su producción filosófica según lo que él mismo determina como sus etapas. Zubiri (1898-1983) distingue entre «lapso de tiempo» y «etapa». El tiempo ya tiene una unidad no meramente aditiva. Las fechas son momentos de la unidad llamada tiempo. El tiempo no es nada separado de las cosas. Las cosas no están en el tiempo: son temporales y cualifican su tiempo. Las cosas temporales, como cosas físicas, otorgan una inspiración. Estas «cosas temporales» pueden ser los mismos hombres. Entonces, surge una cualidad nueva: el proyecto y la persona lo vive como un «acontecer». Cuando los proyectos humanos de un «lapso de tiempo» responden a una inspiración común, tenemos una «etapa». Si cambia la inspiración de los proyectos, cambia la etapa. La etapa es la cualidad de un lapso de aconteceres que tienen una inspiración común y una inspiración propia. El periodo entre 1918 y 1921 realmente no es una etapa zubiriana, sino pre-zubiriana¹.

¹ Realmente ésta no es una verdadera etapa zubiriana. Este lapso no viene reconocido como etapa por el propio Zubiri (razones posibles: no tiene la calidad suficiente como para reconocerse como suya; no es representativa de su pensamiento; o de insuficiente unidad de inspiración). «Dos etapas» fue publicado en castellano en la Revista de Occidente, 4ª época (1984) 43-50. Posteriormente incluido en X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987, 9ª edición, (=NHD), «Prólogo a la traducción inglesa», pp. 9-17. Con opinión distinta a la mía, sobre las etapas en Zubiri, cfr. D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, pp. 19-31, 33-77. Hay una nueva edición en Editorial TriaCastela, Madrid, 2007. Diego Gracia propone tres etapas, incluyendo como primera la que nosotros llamamos «previa» y no-zubiriana. Así también A. Pintor-Ramos, *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, p. 22-24; Id., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia/Caja Salamanca y Sotia, Salamanca, pp. 31-56. Y también, M. Suances Marcos, *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 408-410. No lo ve tan claro J. J. Garrido Zaragoza, «El "ob-jetivismo fenomenológico" de los primeros escritos de Xavier Zubiri», *Anales Valencinos* 10 (1984) 367-369.

Se inspira ciertamente en Husserl, pero no repite su filosofía²; por ejemplo, reformula el concepto de objeto³.

1.1. Primera etapa «ontológica o metafísica» (1932-1944)

Desde que Husserl crea la fenomenología⁴, inspiración común a él y a otros filósofos, ha quedado abierto un campo propio al filosofar en cuanto tal. Frente a toda esclavitud psicológica o científica se puede volver de lo psíquico a las cosas. El contenido mismo de las cosas es aprehendido, pero no como mero correlato objetivo e ideal de la conciencia. Las cosas no son objetividades dadas a la conciencia, sino algo más. Para Zubiri, «las cosas no son meras objetividades», sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. Su filosofía busca «la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico» (*ibid.*). Concretamos en esta etapa su inspiración común y la propia. Pues bien, Zubiri presenta como inspiración común de todos los escritos recogidos en *Naturaleza, Historia y Dios*, la «ontología o metafísica». Como sucede a Heidegger en *Ser y tiempo*: «la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita» (NHD 14). Lo que afanosamente buscaba X. Zubiri era una «lógica de la realidad». Heidegger ha intuido bien este problema y ha buscado dentro de la fenomenología la *diferencia ontológica* entre las cosas y su ser. Según Heidegger, pues, la metafísica se funda en la ontología. Pero Zubiri cree, por el contrario, que la realidad funda el ser y, por lo tanto, la metafísica funda la ontología. La radicalización de la instalación del hom-

² Cf. V. M. Tirado San Juan, «Zubiri y Husserl», en J. A. Nicolás; O. Barroso (eds.), *Balace y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 401-418. Sus aportaciones más importantes son: *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I. La Logique pure* (1921); *Ensayos de una teoría fenomenológica del juicio* (publicada en 1923). Además, «La crisis de la conciencia moderna», *La Ciudad de Dios* 61 (1925) 202-221. Cf. X. Zubiri, *Primeros escritos* (1921-1926), Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999 (=PE). Recoge todos los escritos anteriores y otros no citados.

³ PE 122-124. El concepto de «objeto» en la trilogía *Inteligencia sentiente* no es constatable, sino que es un momento de la realidad aprehendida por la razón. «Objeto real» es la cosa real campal en cuanto fundamentada en su realidad profunda (IRA 171 y 174).

⁴ «La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento», NHD 13.

bre no se queda en el ser, sino que llega a la realidad. La comprensión (*Verstehen*), se apoya en la impresión que *nos descubre la realidad* (NHD 78). El sentir, como «realidad primaria» «nos hace patente *la realidad*» (NHD 75). De Heidegger recibirá el problema de la historia y el problema de la verdad. Buscará una verdad originaria en el momento anterior al juicio predicativo. La apuesta de Zubiri por el estudio de las lenguas orientales le posibilita un análisis filológico más cuidado de la verdad como «*alétheia*»⁵. El sentido primario de la palabra *alétheia* no es «descubrimiento» o «patencia»; significó algo sin olvido, el recuerdo. De ahí llegó a significar «simple patencia», «descubrimiento». Pero la idea de verdad tiene en su raíz —en latín, celta y germánico— el confiar: «la verdad es la propiedad de algo que merece confianza, seguridad». De las lenguas semitas acepta la idea de verdad como «fidelidad y firmeza». Del griego e indoiranio nace la raíz «es-» (ser) que lleva a concebir la verdad como propiedad del ser real. Así pues, desde la lingüística, la idea de verdad se articula en tres dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: ser (que sustituirá por realidad), la seguridad y la patencia. Verdad real es la unidad de estas tres dimensiones esenciales. Merece la pena destacar también que Zubiri ya ha encontrado su concepto de «religación» al poder de la realidad, como vía para llegar a Dios. Con ello se opone también a Heidegger, quien dice que el tono afectivo radical del hombre es el abandono, el sentirse «arrojado (*Geworfenheit*) en el mundo». El hombre, dirá Zubiri, no está arrojado en el mundo sino religado a la realidad⁶ y en ella a Dios. En resumen, esta una etapa de inspiración heideggeriana y por lo menos de una pretendida superación de Heidegger.

⁵Cf. nota 1 de NHD 38-39. Esta nota la ha incorporado con leves retoques que marcan la evolución de Zubiri en algunos conceptos en *Sobre la esencia*, p. 131 y en un apéndice de *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, pp. 243-246.

⁶En esta etapa Zubiri no ha identificado suficientemente, como lo hará más tarde, en qué consiste esta religación. El poder de la realidad, al que está religado todo hombre, es denominado aquí «deidad» (NHD 431-433); pero es distinto de Dios. Era la alternativa zubiriana al camino para llegar a Dios, propuesto por Heidegger: comprensión de la esencia del ser, pensamiento acerca de la esencia de lo sagrado y saber acerca de la divinidad, pensamiento de lo que significa «Dios» (cf. *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1988, p. 106). Zubiri dirá que el hombre puede estar abierto a lo sagrado y tener una religión, precisamente por estar religado. El mismo Zubiri presenta ya una filosofía con varios artículos acerca de Dios, pero evita caer en la «onto-teo-logía» criticada por Heidegger.

1.2. Segunda etapa estricta y solamente metafísica (1962-1983)

“Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica» (NHD 15). En esta etapa «rigurosamente metafísica», Xavier supera y asume las ideas cardinales de la etapa anterior, «allende toda objetividad y toda ontología» en una «metafísica de lo real» (NHD 17). La inspiración común es «*lo real en cuanto real*». Pretende crear una alternativa a toda la filosofía, aún manteniéndose en diálogo con los clásicos. En esta etapa Zubiri se ha visto «forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad. Son los capítulos centrales del libro *Inteligencia sentiente*» (NHD 17). Como inspiración propia proponemos los siguientes ejes, que aquí presentamos brevemente y no podemos desarrollar:

a) *Critica de las falsas sustantivaciones de la filosofía moderna*: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser (NHD 15). Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones, Zubiri ha intentado elaborar una idea de lo real anterior y más radical. Este ha sido el tema de *Sobre la esencia* (1962).

b) *Nuevo concepto de filosofía como metafísica en la medida en que hay un nuevo concepto de metafísica como «física del trans»* (NHD 16). Metafísica es la «visión de lo transcendental» (PFMO 22) o «física del trans en cuanto tal» (IRE 123).

c) *Un nuevo modo de conceptuar la inteligencia como «inteligencia sentiente»*. Sentir e intelecir no son dos actos, sino dos momentos de un solo acto de aprehensión de realidad. La intelección es la actualización de lo real en la inteligencia o en el sentir intelectual. Este es el tema del libro en tres volúmenes: *Inteligencia sentiente* (1980-83).

d) *Un nuevo concepto más radical de realidad*⁷, como «formalidad» o

⁷ Cf. G. Marquinez Argote, *Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, Búho, Bogotá, 2006, pp. 61-74.

modo de quedar de un contenido en la aprehensión. Desde aquí da respuesta tanto al idealismo como al realismo ingenuo y crítico⁸. En relación con este nuevo concepto de metafísica, de realidad y de inteligencia está el nuevo modo de entender lo real como «sustantividad», por contraposición al concepto de «sustancia» clásica y de entender la esencia de lo real. Desde aquí se determina conceptualmente la realidad humana y la divina.

e) *La distinción entre actividad-actualidad.* *Actividad* es el carácter de acto que tiene todo lo real. El acto implica perfección, riqueza de notas reales. El acto indica también *plenitud de ser aquello en lo que el acto consiste*. La *actualidad* es el carácter de «actual» propio de lo real. Una misma realidad puede tener distintas actualidades (simultáneas o sucesivas) y puede adquirir otras nuevas, sin que cambien sus notas. Una cosa es actual cuando *está presente* desde sí misma en otro y por el hecho mismo de ser real. Hay tres modos importantes de actualidad: 1º) El «estar» presente o la actualidad de lo real en la intelección. Es la «actualidad intelectual». En la intelección no hay una acción causal de las cosas sobre la intelección, sino que las cosas están meramente actualizadas en ella. *No toda la realidad tiene por qué estar actualizada en la inteligencia*, salvo que se trate de la inteligencia divina; perspectiva ésta no considerada formalmente aquí, pues es la nuestra una metafísica intramundana, aunque esté abierta a una Realidad-fundamento último de carácter absolutamente absoluto. 2º) Otro modo de estar presente de lo real es la actualidad metafísica, como actualidad intrínseca y formal. 3º) Otro modo de actualidad metafísica es la del «ser» de lo real. «Ser» es la actualidad mundanal de lo real. O, con otras palabras, *actualidad ulterior de lo real en el mundo*.

f) *Distinción entre talidad y transcendentalidad*, anclada en la tradición pero reformulada en consonancia con su nuevo modo de entender la realidad y la inteligencia. *Talidad* es el

⁸ Cf. J. Sácz Cruz, «La intelección sentiente y la radicación en la realidad, según X. Zubiri», Sancho el Sabio, Año 3, 2ª ép., nº 3 (1993) 167-206.

momento de la cosa por el cual es «ta» cosa real, y no tal otra. Por esto, puede decirse que la talidad indica formal y directamente la riqueza de las notas de lo real. Pero no es cierto, sin más, que la *actitud* se refiera solamente a las notas (con independencia de su formalidad). La actitud es, en el orden del contenido, la riqueza de notas que tiene lo real existente. La talidad de la actitud envuelve la reificación del contenido (las notas, cosas o conjunto de cosas) real existente por el «de suyo». La talidad tiene una función transcendental.

2. Las claves de la hermenéutica filosófica de la realidad humana

2.1. Horizonte post-hegeliano

Para Gadamer⁹, horizonte es el «ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto»¹⁰. Según Zubiri, el horizonte aparece al hombre cuando se extraña de «todo» y se siente él «solo» frente a ese todo. Esa «radical extrañeza» (extrañeza profunda, el admirarse, el *thaumasein* griego) en que vive él «solo», convive con el «todo». El todo no son todas las cosas (que nadie ha visto) sino ese horizonte dentro del cual se ve todo lo «otro»¹¹. El concepto de horizonte para Zubiri es una totalidad-unidad significativa de aconteceres. Es un «horizonte de totalidad» que «nos hace posible descubrir *todas* las cosas»¹². El horizonte histórico nos da posibilidad para conocer los problemas de lo real y buscar una respuesta. Zubiri ya en 1933 conceptúa los distintos «horizontes» de la historia de la filosofía: horizonte griego o del movimiento, horizonte cristiano o de la creación o de la nihilidad —desde Agustín hasta Hegel— y horizonte post-hegeliano (¿horizonte post-nihilista?), que él denominó «horizonte de la tempo-

⁹ H. G. Gadamer, *Verdad y método, I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (Trad. Ana Agudo Aparicio y Rafael de Agapito), Sigüeme, Salamanca 1996, pp. 372-377.

¹⁰ *Ibid.*, 372.

¹¹ *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2002 (=SPF), p. 30: Aparentado III. «La filosofía como problema: el horizonte del filosofar».

¹² *Ibid.*, 34.

reidad» o, quizá, «horizonte de la inteligencia sentiente»¹³. En este horizonte post-hegeliano se ha de inscribir la filosofía de Zubiri y la interpretación que de su obra hagamos. Este horizonte no se apoyaría en la idea de Dios (Dios creador) para interpretar la realidad. Zubiri precisamente, siguiendo la inspiración del movimiento fenomenológico de ir a las cosas mismas, pretende alcanzar una «filosofía pura que no sea más que pura filosofía»¹⁴, que no esté apoyada en la teología; e intenta crear una saber afinado en «la lógica de la realidad», en continuidad con el Heidegger de *Ser y tiempo* (y otros escritos de esa época), del que se irá despegando poco a poco.

2.2. Contenido

El contenido es aquí la «realidad humana». Propongo ahora simplemente los criterios para el estudio de dicha realidad, que esbozan los contenidos que desarrollaré más adelante:

-Criterio primero: No un estudio simplemente talitativo-científico.

Zubiri sabe recoger los datos de las ciencias (Biología, Fisiología, Química fisiológica, etc.) que estudian con método científico al hombre como un organismo. Así como los datos de la Psicología científica y de las aportaciones de las ciencias lingüísticas. De todas formas está muy lejos de pensar que los datos de las ciencias alcanzan la esencia del hombre. Los tendrá en cuenta, pero hará de ellos una plataforma para reflexionar con método filosófico, sin negarlos.

-Criterio segundo: Ni un estudio meramente transcendental

No quiere Zubiri partir de interpretaciones teóricas; como lo hacen, por ej., Descartes (desde el *Cogito* a la *res cogitans* y *res extensa*),

¹³No está claro historiográficamente si este nuevo horizonte es denominado por Zubiri «Temporalidad» o «Inteligencia sentiente». Cf. *SPF* 3 (papeleta manuscrita). Sobre los horizontes, cf. *SPF* 30-57.

¹⁴X. Zubiri, «Sobre el problema de la filosofía», *Revista de Occidente* 39 (1933) 117; en *SPF* 124.

Espinoza (modo de la sustancia), Fichte (desde el Yo como principio del no-Yo) o Hegel (el individuo humano como momento finito de la totalidad o del Infinito), Marx (como miembro de una especie o colectividad), Sartre (como ser «en sí», «para sí» y «para el otro»); ni siquiera como lo hace Aristóteles, que utiliza también el método de la inducción para alcanzar conceptos universales. También Heidegger¹⁵ rechazaría estas antropologías. Por «transcendental» se entiende aquel carácter o propiedad que afecta todo lo real. Un estudio meramente transcendental recogería tan sólo los aspectos transcendentales del hombre (como sustancia, ente, unidad, verdad, bondad, etc.). Perderíamos el tiempo, si nuestro punto de partida fuera una consideración transcendental así entendido a *priori*. Por ej., hoy no merec la pena hacer filosofía acerca del hombre a partir de definiciones lógicas (por ej., el hombre como animal racional) para luego buscar en la realidad si eso es así o no. Tampoco interesaría partir de una definición de persona, como hace Boetio (*rationalis naturae individua substantia*) para sacar conclusiones.

-Criterio tercero: Sino un estudio sobre el hombre basado en la función transcendental de la talidad¹⁶

Tan sólo a partir de una filosofía fenomenológica, que intuye el dato presente (*intuición eidética*) y constata las notas o caracteres de la realidad humana, podremos edificar una consideración sensata sobre el hombre. Es decir, hay que prescindir de teorías y partir del dato originario. Así se puede superar el idealismo, también en el estudio acerca del hombre de carácter transcendental, es decir, que pueda ser filosofía y no mera descripción subjetiva.

Pues bien, lo primario, el punto de arranque de una buena filosofía, han de ser los datos de la realidad en el sentir (no en la conciencia, que no existe; ni a la vida como realidad radical, que no tiene

¹⁵ M. Heidegger, «*Brief über den Humanismus*», en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947.

¹⁶ Cf. I. Ellacuría, «*Introducción a la antropología de Zubiri*», en *Realitas II*, 1974-1975, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, Madrid, 1976, pp. 53-81. La función transcendental está presentada recientemente en IRE 124-125. Anteriormente, cfr. SE 425, 454-456.

suficiente precisión). Sentimos la realidad humana, y nuestro sentir se despliega en logos afirmativos, que nunca serán adecuados; pero que nos van a permitir descripciones que podemos profundizar en el despliegue de la «razón». El hombre aparece como un sistema de notas (cuerpo orgánico y psique). Pero sus notas las aprehendemos como reales, no como estímulos a los que tengamos que dar perentoriamente una respuesta determinada. Aquí podremos comprender la importancia del concepto de sustantividad. ¿Por qué Zubiri rechaza, en la madurez de su vida intelectual (*Sobre la esencia*), el concepto de sustancia? No sólo para evitar las críticas de Hume, sino porque desde las ciencias el único valor que tiene el término sustancia es para determinar una «sustancia química». El hombre no es una sustancia, sino una combinación de sustancias. Pero una combinación con un orden. Forman un sistema: Cada sustancia, sin desaparecer (como en la interpretación aristotélica sucede) -sigo teniendo sangre con ciertas sustancias, por ej., glucosa, potasio, agua, colesterol- en el sistema aporta algo al mismo: es una nota-de, con una función en el todo individual. Las notas tienen una organización, una solidaridad entre ellas, todas afectan a todas; no aparece el substrato inmóvil. No existe la sustancia aristotélica. Pero puedo mantener la idea de *ousía* (autonomía, delimitación, unicidad) con el nombre de *sustantividad*. Es un sistema de notas. Cada nota por ser real aporta algo a la realidad del hombre. En este estudio no nos interesa saber científicamente qué es la glucosa y el agua, sino que el hombre es una totalidad con una unidad determinada constituida por todas las notas. Así aparece la noción de constitución, que en Zubiri viene de la biología: la célula está constituida por núcleo, citoplasma y membrana. Las propiedades de cada uno de los elementos sumadas no dan las de la célula. Así las notas aportan cada una su talidad, para que aparezca una realidad distinta, que trasciende las propiedades de los componentes. Afrontamos la realidad humana en cuanto realidad. Nos situamos en el orden transcendental intentando reflexionar sobre la suprema forma de realidad intramundana. Sería imposible decir una palabra bajo este aspecto que no tuviera a la base los datos talitativos de esa realidad. Por tanto, la constatación fenome-

nológica ha de tener en cuenta los datos talitativos de las ciencias (que se mueven con el método de la verificación científica y matemática). Pero ¿qué se puede pretender con la reflexión filosófica? ¿Repetir meramente lo que dicen las ciencias? No, sino construir una filosofía crítica acerca del hombre.

Hemos hablado ya de la distinción en lo real sentido: el *contenido* (notas y existencia) y la *formalidad* o modo de quedar ese contenido en el sentir humano. Precisemos: hay dos formalidades según las estructuras neuronales diversas: la animal (inferior al hombre, digamos simplemente «animal») y la «humana», esto es, estímulo y realidad. Contenido y formalidad son momentos de lo aprehendido y están unidos en la estructura de lo real aprehendido. Por tener una inteligencia sentiente, aprehendo algo real que tiene un contenido y queda en mí como realidad. Pues bien, la función transcendental puede darse en la realidad aprehendida y en cualquier tipo de realidad no aprehendida. En todo caso, el contenido determina una forma de realidad y un modo de realidad. Es decir, todo momento talitativo (nota, propiedad), determina en la dimensión transcendental un carácter real. La función transcendental es, pues, un método de hacer filosofía crítica. Un ejemplo de esto lo tenemos en la presentación que nos hace Zubiri de las formas y modos de realidad. La función transcendental para determinar las distintas formas de realidad está basada en la lectura que hay que hacer de la realidad, desde las notas que configuran las cosas. Y para determinar los distintos modos de realidad hay que atenerse al modo como son «suyas» las notas, es decir, a la relación que tienen las notas con la realidad.

2.3. El método como la marcha de la razón sentiente

Otro elemento importante de cara a entender la filosofía de Zubiri es su concepto mismo del método. El método consiste en que la razón, desplegada desde la aprehensión primordial de realidad y apoyada en la realidad, presente en aprehensión primordial y afirmada por el logos, busca fundamentos. En esta «marcha», parte del sistema de referencia campal (la realidad sentida y afir-

mada) y esboza hipótesis interpretativas del porqué de los datos constatados, que busca luego probar. Estos esbozos son posibles contenidos para el fundamento. La experiencia consiste en insertar los esbozos en la realidad de la que se ha partido «com-probando» su validez. Experiencia es «probación de realidad». Pero siempre se trata de una probación parcial, es decir, desde un esbozo determinado. Siempre podremos lanzarnos a buscar nuevos fundamentos para explicarnos los datos problemáticos que se nos dan. Es imposible en la razón humana alcanzar una verdad absoluta. Siempre será relativa al esbozo. El esbozo es siempre histórico (creado a partir de las sugerencias campales, atravesadas por los significados de las cosas en un momento determinado). Por lo cual siempre hay un momento histórico en toda verdad, aunque ésta también tenga una dimensión lógica y una estructura gramatical (sujeto, verbo y predicado). La verdad en razón es encuentro y verificación, siempre tanteante y parcial¹⁷. Este método se desarrolla de hecho en muchos ámbitos de la vida y tiene aplicaciones en los distintos saberes (ciencias, filosofías, religiones, simbolización, etc.). Zubiri mismo lo aplica de formas diversas y tiene distintas interpretaciones de la realidad humana, que van evolucionando apoyados en los datos de las ciencias. Todas son parciales y pueden ser discutidas desde otras perspectivas.

3. El hombre como animal personal

Xavier Zubiri ha construido una filosofía sobre el hombre apoyándose en las ciencias y en diálogo con la tradición filosófica. Describe al hombre primeramente en diálogo con la ciencia, haciendo ver la diferencia entre el hombre y el animal; y, después, con el método filosófico de la función transcendental de lo realitativo, partiendo de un análisis estructural de sus notas y aplicando sobre este análisis la reflexión de la razón. Intenta, así, superar todo tipo de dualismo y de monismo.

¹⁷ Cf. *Inteligencia y razón*, cap. VI: «Estructura formal del conocer», pp. 171-317.

3.1. El hombre como animal hiperformalizado

Desde una perspectiva talitativa, el hombre es un «animal hiperformalizado» o «animal de distanciamiento»¹⁸, es decir, animal despegado del determinismo de los estímulos o «animal “hiper-signitivo”» (IRE 72). El hombre no solamente selecciona su respuesta, sino que elige intelectivamente, es decir, determina su respuesta. El estímulo ya no es signo de respuesta, sino un contenido aprehendido como real. Sobre la hiperformalización habría que profundizar, pero ahora no podemos¹⁹.

3.2. La persona como animal de realidades

Desde la trascendentalidad, el hombre, como «animal de realidades» (IRE 284), «animal abierto a toda forma de realidad» (IL 336), es una forma, un modo de realidad y tiene una figura de instauración muy concreta, aspectos que vamos a analizar ahora.

3.2.1. El hombre como forma y modo de realidad²⁰

Ya sabemos que cada nota o sistema de notas (talidad) determina en función trascendental una forma de realidad. Si

¹⁸ IRE 70. Pedro Cerezo hace constar la convergencia de Zubiri con otros ensayos antropológicos, realizados con el mismo método comparativo/diferencial: Ernst Cassirer y M. Merleau-Ponty hablan del hombre como «animal simbólico», en el cual el signo pasa de ser «señal» orgánica a portador de «significación»; H. Plesner acuña el término de «animal excéntrico», desligado de la presión ejercida por el medio, inventor de conductas que le abren no sólo a la realidad sino a la posibilidad; Arnold Gehlen habla del hombre como el «animal más incompleto» u «hombre abierto al mundo», que, en virtud de un hiato biológico, canaliza sus tendencias no hacia la satisfacción sino hacia la creación simbólica. Cfr. P. Cerezo Galán, «El hombre, animal de realidades», en A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (Coords.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, p. 56.

¹⁹ Cfr. Apéndice 2: «Formalización y hiperformalización», en IRE: 69-74.

²⁰ El aparato conceptual de Zubiri para determinar lo que es persona va variando y no es correcto mezclar los distintos conceptos, correspondientes a distintas fases u obras de Zubiri. Yo me atengo, normalmente, al cuadro terminológico y semántico de su última producción, sobre todo de la trilogía IS. Desde ahí incorporo otros aspectos que están desarrollados anteriormente.

atendemos a la «constitución» (concreción de la unidad de lo real), cada nota o sistema de notas constituye una forma de realidad, es decir, algo como «en propio» o «de suyo». Pero si atendemos *al modo como son suyas* las notas de la sustantividad, tenemos los distintos modos de realidad. Los modos de ser suyas las notas son tres: *mero tener notas «en propio»*, autoposesión (*autós*) y autoposesión como realidad²¹. Analicemos algo mejor el modo de realidad humano. El hombre es, pues, un sistema sustantivo constituido por distintas notas que pueden resumirse en *psique y organismo*: «El hombre es una sustantividad psico-orgánica» (HD 42) o «una unidad psico-somática o somático-psíquica» (SH 462). El sistema humano, debido a la «índole», «posición» o función (sistematismo) de sus notas, tiene tres momentos estructurales: *organización* (de las notas psico-físicas), *solidaridad* (de una estructura, en el que todas las notas son «notas-de» las demás, aunque haya alguna dominancia en momentos diferentes de unas notas sobre otras) y *corporeidad o actualidad* en el cuerpo de la organización solidaria de todas sus notas. En resumen, el hombre, por el sistematismo de sus notas (psique y organismo), constituye una sustantividad con una *unidad psico-somática* que le constituye en ser «de suyo» un animal de realidades. Si no atendemos sólo a la índole de las notas de la sustantividad y a su constitución y sistematización, sino *al modo como son suyas* las notas de la sustantividad; en el hombre, el modo de realidad no es mero tener notas «en propio» (como lo es la realidad de una roca que tiene sus notas «en propio» o «de suyo»); ni es un mero «autós», como cualquier viviente animal, que fundado en el sistematismo de sus notas, sobre todo en su sentir, se autoposee y siente su autoposesión, manifestada en una independencia del medio y control específico del mismo; sino que, además, su modo de autoposcerse, en virtud de su sentir intelectualivo, consiste en *pertenecerse a sí mismo como realidad: autoposesión como real*. La pertenencia a sí mismo como realidad es su modo de realidad. Eso lo puede constatar también. Es el concepto de *personidad*. Según esto, en el

²¹ IRE 211-212.

hombre *la función transcendental del contenido* consiste no sólo en ser «su» realidad («suidad»), sino en ser «formalmente suya» (se aprehende a sí mismo como «realidad» al aprehender cualquier contenido y es consciente de sí mismo), es decir, «suidad» reduplicativa y formal. En esto consiste ser *persona*: «Persona es formal y reduplicativa suidad real»²².

²² JRF 212. Hasta el estudio titulado «*Respectividad de lo real*» (1979), para Zubiri «*suidad*» era sinónimo de «*persona*» y significaba «*autoposición como real*»: «*Suidad es... 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*», *SH* 135. Esta suidad recogía lo que la tradición había denominado «subsistencia». La clausura correspondía a la «*divisio ab alio*». Pero el «*indivisum in se*» no habría que entenderlo como «*sustancia*» (sujeto por relación a unos accidentes), sino como «*sustantividad*» que contiene una «*totalidad*» de notas sistemáticas o *nomes* de. Con ello se salvaba su carácter «*irreductible*» frente a todo lo demás. Es el concepto de incommunicabilidad del supuesto. La diferencia con la filosofía clásica consistía en que a lo real no le basta la «*clausura*» o «*acabamientos*» y la «*totalidad*» (unidad) para ser subsistente. La subsistencia necesita, además, pertenecerse formalmente a sí misma, ser propiedad de sí misma, en sentido formal y reduplicativo. Esto no sería posible simplemente con la estructura de un «*autós*», de una autoposición formal (suidad formal) como realidad viviente; hace falta la inteligencia, con cuyo poder el animal de realidades se «*auto-inteliga*» a sí misma como real («*suidad radical y primera*»), al tiempo que se enfrenta a todo también como real («*suidad reduplicativa*»). La subsistencia, pues, se funda formalmente en la inteligencia (nota psíquica). Esta estructura del hombre como esencia abierta no es un «*para sí*» (conciencia), sino que funda y hace posible el ser «*para sí*». Toda realidad intelectual sería en este caso subsistente o persona y todo subsistente sería forzosamente una realidad intelectual. Pero el cosmos mismo no es subsistente (aunque pueda ser una substantividad estricta) porque no está dividido de otras cosas (que no las hay) (Cf. *SH* 117-119). Esto lo piensa Zubiri antes de 1959, año en que da el curso oral «*Sobre la persona*» (cf. *SH*, cap. IV y V, pp. 103-221). Desde el ensayo «*Respectividad de lo real*» (1979), la «*suidad*» es un momento del despliegue de la transcendentalidad de la realidad de todo lo real. Realidad es apertura, respectividad, suidad y mundanidad. Desde entonces la persona es descrita como «suidad reduplicativa y formal» (JRF 212). Los griegos pensaron la realidad como sustancia. No pensaron al hombre como subsistencia personal. El error de algunos escolásticos (por ej., Suárez) ha consistido en pensar la persona desde la sustancia (modo sustancial). La subsistencia es más que la sustancialidad, pero no alcanza a expresar la riqueza de la auto-pertenencia o auto-posesión como realidad. Zubiri prefiere desde *SE* (1962) dejar el término de sustancia para centrarse en la substantividad como sistema de notas. Desde ahí puede pensar a la persona como sistema psico-orgánico, cuya nota inteligente posibilita la autoposición como real. Pero trascendiendo del simple «*autós*» (que en virtud del sistematismo de sus notas se pertenece a sí mismo), el hombre se pertenece por el carácter formal y reduplicativo de su realidad, se pertenece a sí mismo como realidad. Lo explicaremos más adelante.

3.2.2. Momento constitutivo o génesis constitutiva

1º Emergentismo de la realidad humana

El hombre como animal de realidades²³ es un sistema de notas psico-orgánico. Hay notas de carácter físico-químico y otras irreductibles a ellas que constituyen el psiquismo. Psique y conciencia no se identifican. Lo psíquico es más amplio que lo consciente, porque puede no hacerse consciente. Lo psíquico (de orden vegetativo, sensitivo, intelectual, volitivo y sentimental) es de carácter estructural y funda no la conciencia que no existe sino los actos conscientes (cfr. *SH*, 47-49). En la unidad psico-somática o somato-psíquica, la psique es corpórea y el cuerpo es psíquico. Las células de la materia viviente están elevadas en el hombre a ser materia psíquica. No es que en el hombre la psique se sirva de la materia, sino que ser hombre consiste en «corporizar la psique» o «psiquizar el cuerpo» (*SH* 474). Aunque la psique humana brota desde la célula germinal en virtud de un dinamismo de la materia llamado «elevación», en el «brotar» intrínseco algo les hace que hagan. Las estructuras de la célula germinal tienen unas potencialidades en cuya virtud obran *desde sí mismas*, pero no *por sí mismas* (*SH* 465). Por la elevación se abre la sustantividad humana a una nueva respectividad sistemática de sus notas, cuya función transcendental consiste en abrirse a su propio carácter de realidad, haciéndola reduplicativamente suya (cfr. *EDR* 216). Hablando de los dinamismos, completaremos este apartado.

²³ Para un estudio de la persona desde sus fundamentos genéticos, cf. «Génesis de la realidad humana» (*SH* 455-476); D. Gracia Guillén, «Problemas filosóficos de la génesis humana», *Franciscanum* 27/79 (1985) 17-32. Zubiri ha sido interpretado por Pedro Lain Entralgo con aportaciones significativas desde el conocimiento de las ciencias actuales. D. Gracia, «La antropología de Zubiri», en J. A. Nicolás; O. Barroso (eds.), *Balace y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 87-116. Cf. P. Lain Entralgo, *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano* (Prólogo de Diego Gracia), Espasa Calpe, Madrid, 1995. Cf., sobre todo, el cap. V: «Mi cuerpo: yo», pp. 313-375.

2º Personeadad y personalidad

El hombre, en cuanto realidad, es una personeadad, en virtud del modo como son «suyas» sus notas (autoposición en cuanto realidad), y está instaurado en la realidad como un absoluto relativo. Es decir, la «actuidad mundana»²⁴ del hombre es su personeadad. Es lo más elemental y radical del hombre. La personalidad es la figura según la cual la personeadad se va modelando en sus actos. Así el hombre va configurando su propia personalidad; unas veces, recibiendo pasivamente (actividad más bien receptiva) aquella figura de realidad que van decantando sus procesos genéticos (sobre todo en la infancia, en la enfermedad, etc.) y, otras veces, ejecutando actos en libertad. La personalidad del hombre se afianza en la historia del hombre, «ante» y «con» los otros, como un «yo» distinto de los demás, es decir, se afirma como un «yo» ante a un «tú» y a un «él». La personalidad es el modo primero como se actualiza mi realidad en el mundo, es decir, «entre» los otros y «con» los otros: ser un «yo» (ahora con minúscula), el ser de mi realidad sustantiva. El modo de actualizarse de mi realidad como «ser» en el mundo tiene distintas modulaciones o actualizaciones: «mi» «me» y «yo»²⁵.

²⁴ La realidad humana, en cuanto reifica determinadas notas psico-orgánicas, tiene su momento de «actuidad» que indica la riqueza de sus notas. Hemos denominado a este momento de la realidad humana «personeadad». Dicha realidad como actuidad puede tener distintas actualizaciones. Si ahora usamos la expresión «actuidad mundana» referida a la realidad pura y simple, es para distinguirla de su «actualización mundana» que expresa su «ser» o su estar presente en el mundo. El «Yo» es la actualización mundana de la realidad humana.

²⁵ Cf. *HD* 57-59; *IRJE* 220. I. Ellacuría, art. cit., p. 123. En el curso «Sobre la persona» (impartido en 1959), Zubiri enfoca este tema desde el concepto de intimidad. Al ejecutar actos, la persona como «auto-pertenencia» a sí misma (o autopropiedad) en acto (primero), se ejecuta a sí misma en el acto (segundo) que realiza (cf. *SH* 133). Si constitutivamente este acto no añade ninguna nota más (como personeadad, actuidad), la actualización (momento campal o de personalidad) de sí como idéntico a sí mismo es la «intimidad» (*SH* 133). La afirmación ejecutiva de sí misma en cuanto idéntica a sí misma es la intimidad. Pues bien, la intimidad se expresa de estas tres formas: como «mi», «me» y «yo» (cf. *SH* 133-136). Sobre este tema puede leerse un estudio sesgado (los términos subjetivo-objetivo tienen en Zubiri distinto sentido de los que le da el autor) que puede incitar a la reflexión: Leonard P. Wessell, «Conciencia-yo-me, componentes del hecho subjetivo en contraste al hecho objetivo de índole zubiriana», *Revista Agustiniiana* 46/140 (2005) 227-276.

3º El «yo» como «ser humano» y sus dimensiones individual, social e histórica

Pues bien, la realidad humana instaurada (según su forma y modo de realidad) en el mundo, refluye sobre sus mismas notas haciendo que esté *presente en el mundo*. Este «estar presente en el mundo» de la realidad humana o su «realidad siendo» (*realitas in essendo*) es su «ser». Es la actualidad mundanal de la persona. La actualidad mundanal de la realidad relativamente absoluta es el «yo». El ser de la realidad personal es su «yo»²⁶. Al decir, por ej., «yo quiero ser feliz», «yo soy feliz», afirmo mi realidad (con sus notas constituyentes y adventicias incorporadas) y expreso una voluntad o un deseo que procede de lo más profundo de mi ser como distinto de todo lo que me rodea, es decir, por respectividad a todo lo real. El «yo» no es un sujeto lógico, sino con palabras que no usa Zubiri, un sujeto metafísico, es decir, una estructura o sustantividad actualizada en el mundo. No es que el yo ponga la realidad (contra el idealismo), sino que es mi propia realidad sustantiva y personal la que se actualiza en el mundo como «yo»: el yo, como ser humano, está determinado por la realidad personal. El yo se proyecta exteriormente en distintos órdenes, tiene distintas dimensiones. *Dimensión* es la actualización o modo de proyección de la unidad de la sustantividad (interioridad) en algunos grupos de notas (exterioridad) (IRE: 205). Ciertas notas aparecen como actualización de la unidad esencial. Las dimensiones de mi personidad expresadas en mi *personalidad* son la *individual, la social y la histórica*²⁷

En estos tres ámbitos el hombre se realiza como persona a través de sus actos, en los que se va «apropiando posibilidades»²⁸

²⁶ «El «yo» es la refluencia de la pura y simple realidad en la realidad personal instaurada en aquella» (IRE 220). Cf. *HD* 56-59; I. Ellacuría, «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», en *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pp. 123-126.

²⁷ Cf. X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica* [1974], Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.

²⁸ Cf. L. Ontubia Miguel, «La «apropiación de posibilidades» en la realización de la persona, según Zubiri. *Aportaciones al tema de la educabilidad*» (Estratto della tesi di dottorato in Filosofia), Università Pontificia Salesiana, Roma, 1996.

que hace realidad. El hombre se autoconfigura en su ser, naturaliza las posibilidades que se apropia según el proyecto de lo que ha decidido ser. Realizarse no es recibir desde fuera la figura de su realidad, sino «determinar desde sí mismo», desde su propia estructura, la figura de su ser (*SFI* 100). Su libertad consiste no solamente en ser libertad «de» (el determinismo de los estímulos) y libertad «para» (realizar un proyecto de sí mismo), sino libertad «en» la realidad (*HTD* 329-330): desde ella, en y por ella se realiza como «ab-soluto», asume su responsabilidad y llega a la plenitud de sí mismo. El estar «en» la realidad en cuanto tal (dimensión trascendental de la persona) significa ser «suyo» en y por la realidad, mantenerse siempre «sobre sí»²⁹. El hombre «co-siente» y «co-intelige» su propia realidad, alcanzando el horizonte de trascendentalidad, desde donde se posee a sí mismo como realidad, llegando a ser, en cuanto esencia abierta, desde sí y hacia sí misma, un verdadero «para sí»³⁰: «Por pertenecerme a mí mismo, ejecuto actos que me son propios» (*SFI* 113). La plenitud de mi vida supone desarrollar todas mis posibilidades, a partir de lo que realmente soy. Por tanto, intervienen también mis facultades psíquicas: inteligencia, sentimientos y voluntad. Para la persona, liberarse no significa anular sus tendencias sino dominarlas, determinar cuál de ellas le lleva a la acción (*SFI* 597). Esta libertad que se apropia el bien radical, la realidad, no sería posible sin que el sentimiento gozase en ello. Su modo de estar afectado o atemperado en la realidad no es la desesperación o la angustia, sino la confianza en la realidad y la fruición que proporciona el sentirse poseído por la hermosura de la verdad real. Según esto, su comportamiento como persona es también un comportamiento «moral». El hombre realiza actos morales, porque es una «realidad moral».

²⁹ El hombre no es «sujeto» (contra la escolástica aristotélico-tomista y la modernidad), sino subjetividad supra-estante. No es en por debajo de sus cualidades, sino por encima de ellas, apropiándose las (*SFI* 343).

³⁰ *SFI* 118. Hegel (cf. espíritu inteligente y libre, que se conoce a sí mismo y se quiere a sí mismo, en *Enciclopedia*, § 465-482) —y con él toda la modernidad— ha entendido el ideal del ser humano en esta dirección como «en-sí» y «para-sí». Pero esa misma idea se encuentra en Sto. Tomás, cuando entiende que la forma inmaterial tiene, en cuanto tal, el poder retornar sobre sí misma. *S. Th.*, 1, 14, 2; *De verit.*, 2, 2, ad 2. Es un eco de la filosofía de Aristóteles sobre Dios como el Acto puro, como el Pensamiento del pensamiento (*Met.*, XII 7 1072b 23).

3.2.2. Momento dinámico: los dinamismos de la realidad humana

Primeramente presentamos qué es dinamicidad y después las clases de dinamismos, incluidos los propios de la realidad personal.

3.2.2.1. Qué es dinamicidad

Para conocer qué es dinamicidad hemos de construir un esbozo a partir de la realidad que se nos da campalmente con su actividad y pluralidad de manifestaciones en su continuidad. *Dinamicidad* como carácter de la realidad es un modo de «actividad» que consiste en «dar de sí» y «poder dar de sí»³¹. El «dar de sí» es un momento intrínseco y constituyente del «de suyo», es decir, de la estructura formal de las cosas. Las cosas, por ser unidad sistemática de notas, es decir, por ser algo «de suyo», tienen un momento activo que consiste en «dar de sí»: «Toda realidad es activa en y por sí misma, precisa y formalmente por ser real. Y esto es lo que yo llamaría dinamismo. Es la realidad en su constitutivo *dar de sí*» (*EDR* 61; cf. *HD* 168). Toda realidad es activa en cuanto actividad, es decir, según la riqueza de sus notas. Por esto Zubiri describe la realidad así: «Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee» (*SE* 104)³². Por esto, en la medida de su plenitud, toda realidad da de sí. Dar de sí implica un «sí» (un sí mismo, una suidad) que «da» de sí mismo. Y en este «dar» consiste su misma realidad. Cuanta más realidad (valga la expresión), más «da» de «sí». Este «dar» es hacia dentro y hacia fuera. Hacia dentro (hacia sí

³¹ No como potencia ni activa ni pasiva, sino como potencialidad (o mejor «potentidad») estructural de dar de sí, o como capacidades estructurales de la misma formalidad de realidad de dar de sí, como veremos más adelante. «Dar de sí» (mismo) no se identifica con «dar por sí» (mismo) (cf. *SH* 476).

³² Esta descripción de realidad se sitúa en el horizonte del mundo, puesto que nos describe la realidad desde la actuación de todo sobre todo. Aquí podemos decir que este modo de describir la realidad «allende» la aprehensión vale también para la realidad dada en aprehensión.

mismo), en la medida en que da de sí la realidad que es y actúa sobre sí mismo (cf. reificación, funciones talificante y trascendental, constitución trascendental de la esencia, etc.). Hacia fuera, en la medida en que actúa causativamente hacia las notas y cosas que no son ella misma.

La tesis principal afirmaría que la dinamicidad se funda en la respectividad de la realidad: *La razón última de que la realidad sea dinámica está en su respectividad*. Cada cosa real está constituida por un sistema de notas reales, es decir, conjunto de notas unificadas por su «de suyo» como principio constituyente. Las mismas notas son respectivas, en respectividad constituyente (cf. RR 34), es decir, son «activas» teniendo cada una su función, su posición en el sistema. Toda nota, en su intrínseca y física respectividad constituyente, tiene un carácter activo. Esta actividad, como veremos, es más que la mera acción y actuación. La respectividad de la realidad es de carácter físico. La actividad de la realidad en y por sus notas reales y de la cosa real en cuanto sistema sustantivo (en actividad) es su funcionalidad sobre las demás notas y cosas reales. Por lo tanto, la respectividad de la realidad es siempre activa, es una *funcionalidad continuada de «todo sobre todo»*. La realidad, pues, es «en sí» formalmente dinámica. Por esto mismo, toda realidad es dinámica «desde» sí misma, desde su propia realidad. La dinamicidad se inserta en la trascendentalidad y es un momento de ella. Y la realidad es también «por sí» misma dinámica; porque da de sí no por mandato de otro o gracias a la actuación de otro sobre ella - salvo en la medida que la respectividad determina la realidad -, sino por ella misma, *en virtud de sus mismas notas reales, que son formalmente activas*. Esto no impide que pueda haber sustantividades que den de sí otras sustantividades, no en virtud de su misma talidad, sino en virtud de otra realidad (por ej. la Realidad Fundamento del mundo). Es decir, puede haber dinamismos de alguna realidad que actúe desde sí misma pero no «por sí» misma, sino en virtud de la acción de otra realidad (la materia da de sí la vida, pero no por sí, sino por Otro).

Negativamente, dinamismo no es formalmente la actuación consecutiva³³ de lo real. Ni es la capacidad de actuar. No es la *dýnamis* griega, no es la «potencia» de Aristóteles, es decir, un principio constitutivo junto con el acto: capacidad de ejecutar actos o de recibir actos, pero siempre en función de un acto; sino que dinamicidad es lo que constituye precisamente el mismo acto, la misma actuidad de las notas. La realidad dinámica no tiene necesidad de pasar al acto para actuar: ya es «de suyo» actuación. La realidad tampoco es una «vis» (fuerza), ni consiste esencialmente en una tendencia a actuar (contra Leibniz). Dinamismo no es formalmente cambio. El cambio en algo real es la pérdida o adquisición de una nota o de una perfección determinada de orden constitucional o adventicio. Puede haber dinamismos (momentos de la realidad que deviene) que impliquen cambio, pero no todo dinamismo es formalmente cambio. Todo cambio, ciertamente, implica un dinamismo. Y hay dinamismos con cambio. Pero el dinamismo es el que fundamenta el cambio.

El *principio* que rige la relación entre dinamicidad y cambio es: *Cuanta mayor es la riqueza de las notas de algo real que está en devenir, menor cambio se efectúa*. Puede haber realidades que devienen, pero que no cambian. Una persona que ama a otro tiene una dinamicidad, cuya actividad o «dar de sí» recae sobre otro. Pues bien, cuando una persona ama a otra la hace cambiar; y cuando la persona se siente amada por otro, cambia según el deseo de la persona amante. El que ama no cambia formalmente en sí mismo -es decir, no aumenta su perfección, como actuidad; ni la disminuye, en la medida en que ama-, pero es dinámico porque hace cambiar³⁴. Para Aristóteles el

³³Formalmente el dinamismo no es ni acción ni operación de una cosa que para actuar tenga que ser ya real. No se trata formalmente de una acción sobre otro, ni de una «pasión», sino de lo que fundamenta toda acción y pasión. En la escolástica, sobre todo en Sto. Tomás, es un tópico afirmar: «*Agere sequitur esse*». Ciertamente, este adagio no quiere decir nada más que formalmente lo primero es el ser, y como consecuencia hay una acción. Pero aquí decimos que el «*agere*» (entendido como dar de sí) es constitutivo de la realidad.

³⁴Si el que ama es la persona de Dios, cuyo Amor es Infinito, su amor es renovador, incluso creador. Es la suscitación del mayor cambio, sin cambiar la persona de Dios. Dios da de sí todo lo que es sin perder ni conseguir ninguna perfección, esto es, sin cambiar nada. El amor divino da de sí en «otro» que está cambiando. El amor humano no implica cambios en la propia actuidad. Es dinamicidad de personalización como apropiación de posibilidades.

devenir es un cambio: el paso de la potencia al acto. En todo cambio hay una realidad que es activa y que está activa en el mundo. Hay cambios en los que el paso de la potencia al acto es muy diverso a otros cambios: al contemplar la verdad o al amar a una persona, cambio de forma muy distinta que al desplazarme. Por otra parte, según Aristóteles, parecería que en todo cambio hay una sustancia que está actuando en otra que recibe la acción y que cambia. En la sustancia que actúa y en la que recibe dicha acción se daría un paso de un estado no activo a otro estado activo (de ser en potencia a ser en acto)³⁵. En esta interpretación hay coherencia, y es preciso resaltarlo. Pero no basta la sistematicidad como criterio de verdad. En la interpretación de Zubiri, lo real sustantivo es formalmente dinamismo. Es el dinamismo el que fundamenta al devenir y al cambio. El cambio es el modo como el dinamismo se manifiesta en el mundo. *Dinamismo no es formalmente un proceso*. El cambio expresa el dinamismo cuando éste tiene carácter procesual. El proceso es el carácter cósmico del dinamismo³⁶. El dinamismo, entendido como «dar de sí», no es formalmente cambio (por ej., no es generación ni corrupción) ni exige un proceso. El proceso connota sucesión de momentos; en definitiva, temporalidad (cfr. HD 72-73). Proceso es la expresión del dinamismo que envuelve el cambio de algo real. Hay dinamisismos que no exigen temporalidad. Dar de sí es simplemente estar siendo lo que efectivamente ya se es (en su actuación). En tal caso, formalmente, no se está cambiando. En definitiva, la dinamicidad es el carácter de la realidad que es activa por sí misma, como el fuego que arde por sí mismo y no necesita nada que lo active, sino simplemente echarle leña.

³⁵ Aristóteles tiene problema en explicar la actuación de Dios sobre el universo. Dios, si actúa, debería pasar de la potencia al acto. Se imagina Aristóteles que Dios no actúa, pero con su bondad atrae todas las cosas hacia sí, y, de esta manera, las haría pasar de la potencia al acto. Así llega a concebir a Dios como inmutable y, por no poder pensar en otra cosa distinta de sí, sería Pensamiento del pensamiento.

³⁶ Dios es la realidad absoluta que, por ser infinita, da de sí la realidad del mundo y realiza plenamente su propia esencia y fundamenta todo lo que es real, sin perder ni cambiar nada (cf. EDR 62).

3.2.2.2. Clases de dinamismos

1º. El dinamismo de la variación

Variación, dicho con imprecisión, es lo que se entiende en la filosofía aristotélico-tomista como «cambio accidental»³⁷. La variación es el dinamismo más «radical y elemental». Se refiere a la sustantividad en sus notas constitucionales no esenciales y adventicias (notas inesenciales y adherentes), que tienen realidad por respectividad con otras notas. Hay un dinamismo en la sustantividad que está unido a la posibilidad de tener distintas notas adherentes y que consiste en «variar». Por ej. la variación de «lugar». Es esencial a un cuerpo estar en algún lugar, pero no en éste o en aquél. Dar de sí de modo radical y elemental consiste en «prefijar» la capacidad de tener un determinado tipo de notas adherentes (por ej., estar en un espacio y en un tiempo concretos). El dinamismo de la variación consiste, pues, en la capacidad de tener distintas notas constitucionales no esenciales y adventicias. El dinamismo de la variación *prefija el elenco de notas adherenciales* que puede tener una realidad. Esta variación supone una sustantividad constituida por notas formales o constitucionales. *Hay variaciones de lugar, de la cualidad y de la cantidad*, etc. El movimiento local es básico y está a la base de todo cambio. A menor dinamismo se exige más cambio, más variación. Los dinamismos superiores dan más de sí y tienen menores variaciones. El dinamismo de la variación se ha de determinar por relación a la respectividad, como todo dinamismo. Pero no ha de conceptuarse desde un «sujeto» de la variación, sino desde una «estructura» respectiva, en primer lugar desde la respectividad del cosmos. No podría entenderse el lugar de una cosa si no es como constitutiva y formalmente respectivo a los lugares de las demás cosas. La respectividades básicas y fundantes de las demás variaciones cuantitativas y cualitativas, propias

³⁷ Pero hay una gran diferencia de enfoques, no es cuestión solamente de cambio de terminología. La ciencia no verifica los accidentes ni la sustancia tal como están descritos en la filosofía aristotélico-tomista.

de este dinamismo, son el espacio y el tiempo³⁸. En su virtud, las cosas cósmicas son espaciales y temporales.

2º. El dinamismo de la alteración y sus modos

Si en la variación lo que varía es una sustantividad en sus notas adherentes, que esencialmente era «la misma», pero que en el devenir ha dejado de ser «lo mismo», en la alteración cambia la misma sustantividad hasta el punto de que no es la misma sino «otra», «alter». La *alteración* es un dar de sí algo «otro», un alter. La alteración afecta a la sustantividad en sus notas constitutivas. Es un dinamismo de la esencia. Podemos preguntarnos de dónde emergen las nuevas sustantividades. Todas las sustantividades emergen «en» --o salen «de»-- el mundo. En ningún caso vienen de la nada. Sino de una materia anterior, que podría llamarse «naturaleza» o «cosmos», constituida por la respectividad de sustantividades dotadas con alguna configuración. Los dinamismos del Cosmos están organizados y se apoyan unos en otros. Todas las esencias son, constitutivamente, activas por sí mismas: «no pueden ser lo que son sino dando de sí aquello que se traduce en sus acciones». Todas son constitutivamente «emergentes». No reposan sobre sí, sino en aquellas (y en el mundo como totalidad de respectividad) en las que emergen. Como de cualquier sustantividad no puede emerger cualquier cosa, ni ninguna cosa actúa aisladamente, se necesita un cosmos anterior del cual proceda y en la cual emerja la nueva sustantividad. La ciencia podrá precisar la identidad talitativa de dicho cosmos en cada fase del proceso.

Hay muchos *modos de alteración*. He aquí algunos:

a) Alteración por *transformación*: La *transformación* es la constitución de nuevas sustantividades por una síntesis o por un análisis de las sustantividades anteriores. Quizá por su

³⁸ Sobre las respectividades del espacio y del tiempo y su fundamentación de la dinamicidad o dar de sí de la variación, cf. *EDR* 111-128. Sobre el espacio y el tiempo, cf. además *ETM*, 1ª y 2ª parte.

conexión respectiva a otras sustantividades. La materia da de sí por transformación algunas partículas elementales, sea produciendo nuevas partículas sea aniquilando algunas. Por ej., bombardeando los átomos (que se creían últimas partículas) se obtienen partículas más elementales (protones, electrones, neutrones, etc.). O también, por electrólisis, 2 moléculas de agua pueden descomponerse en dos moléculas de hidrógeno y dos de oxígeno [$2(\text{H}_2\text{O}) \rightarrow 2\text{H}_2 + 2\text{O}$]. La causa ha de ser una corriente eléctrica en un medio suficientemente salinizado. Un ejemplo más claro es la transformación de la materia en energía y viceversa. El dinamismo de la transformación consiste, pues, en que una estructura, desde sí misma y por sí misma, da lugar a otra u otras estructuras sustantivamente y esencialmente distintas. Estas nuevas estructuras están «desplazadas» de las anteriores. He aquí un ejemplo de cómo este dinamismo está apoyado en el anterior de la «variación». La *repetición* es un caso particular de transformación, por el que *se produce una sustantividad igual a aquella de la que se ha partido*. La repetición es posible en el reino material (ej., distintas cristalizaciones) y en el reino de los vivientes (por ej., la clonación). El resultado en este caso es un número determinado de elementos singulares idénticos a la primera estructura. La multiplicidad conseguida no es de «individuos», sino de unidades numéricamente diferentes, que Zubiri llama «*singulís*»³⁹. El conjunto de unidades numéricas es una clase natural.

b) Alteración por *sistematización*: Las potencialidades de la materia pueden producir realidades nuevas no ya por transformación, sino por *sistematización*. Por mera sistematiza-

³⁹ Como ejemplo verdadero de estas unidades pueden citarse los electrones o neutrinos que se obtienen por un choque de partículas. Pueden intercambiarse y son realidades distintas, pues la una no es la otra. La única diferencia consiste en su distinta posición: cada uno no es el otro electrón o neutrino.

ción aparece la vida desde la materia anterior: «La vida es un carácter de un sistema en equilibrio dinámico y reversible que se posee a sí mismo, que es una mismidad, en independencia del medio y con control específico sobre él: momento primordio de mismidad» (SH 452). Hay distintos modos de sistematización vital. El primero y más radical es la «materia viva». No es materia inerte de la que, supuestamente, estuviera formada el ser vivo; sino materia que en sí misma es ya «materia viviente»⁴⁰. La materia viva, como primordio de vida, es el principio vital del organismo⁴¹, por ej., de la célula, como el grado más elemental de organismo, entendido como una estructura funcional de órganos. Tanto la «materia viva» como el «organismo» son dos modos de realidad que ha dado de sí la «materia no viva». El organismo da de sí la pura troficidad (propia de los vegetales) y la sensibilidad (propia de los animales). La materia sensible ha liberado o desgajado la función de la estimulación. Entonces ha surgido una nueva sistematización de la materia. A la materia que siente se le llama «animab». Los tipos de sistematización dados de sí desde la materia no viva, dejando aparte la troficidad de las plantas, son: materia viva, organismo, y sensibilidad animal. Entre los tres hay un orden de fundamentación: cada uno se funda en el anterior. La materia no sólo «pesa» (emite calor y radiaciones, etc.); también «vive» y «siente». Sentir es aprehender algo «otro» por impresión. Esto «otro» puede ser mero *estímulo*. La impresión de carácter formalmente estímulo es el «puro sentir» (lo aprehendido queda en el aprehensor solamente como momento de la estimulación). Cuando el contenido estímulo queda en el sentir como

⁴⁰ Zubiri presenta esta construcción teórica acerca de la «materia viva» como «una pura hipótesis sin más intención que la de introducir un concepto abierto, una vía abierta, en el camino que conduce de la materia no-viva a la célula» (SH 452).

⁴¹ La misma relación habría entre la materia viva y el organismo que la que hay en física entre las partículas elementales y los corpúsculos. En esta hipótesis cabría entender que los virus y tíroides son materia viva o micro-organismos.

realidad, se desgaja la inteligencia. Intelección es aprehender un contenido como realidad, es decir, como perteneciente «de suyo» o «en propio» a la cosa sentida. El animal tiene potencialidades de replicación de las propias estructuras por sí mismas. Al replicarse las propias estructuras, las potencialidades de replicación constituyen la *génesis*. Las potencialidades genéticas, si se desarrollan homogéneamente, constituyen un *phylum*. Si los individuos engendrados pertenecen al mismo *phylum*, estaríamos ante el dinamismo de la especiación⁴². Cuando un *phylum* produce otro *phylum* diferente hay *evolución*. Veamos algo más claramente estos modos de dinamicidad: génesis, evolución y elevación.

- La *génesis* o *generación*: Es la constitución de nuevas esencias individuales o sustantivas de «quiddidad» o «naturaleza» semejante, pero no «re-produciendo» o repitiendo numéricamente la sustantividad anterior, sino «re-constituyendo» individualmente una nueva sustantividad de modo que se mantenga «quidditativamente» en el mismo *phylum*. La *génesis* es distinta de la evolución⁴³. Un modo particular de *génesis* es la *génesis* humana. Los padres no transmiten la primera célula humana; transmiten elementos previos (espermatozoide y óvulo). Éstos producen por sí mismos la célula germinal. De la célula germinal proceden, por elevación,

⁴² Aristóteles hablaba de que la nueva forma sustancial en las generaciones se «duce» de la potencialidad de la materia prima. Pero realmente aquí no hay «ducción», sino elaboración de manera dinámica por «determinación genética», en una acción que metafísicamente puede decirse de «constitución de la nueva sustantividad» a partir de la materia completa anterior. La potencialidad de la materia prima es un concepto poco realista en la generación. Se trata, más bien, de potencialidades genéticas de la materia viviente.

⁴³ Cf. EDR 146, 159-160, 311-312 y SE 254. La esencia constitutiva puede «engendrar» nuevas esencias con los mismos caracteres «quidditativos», perteneciendo al mismo *phylum*. Pero también podrían «dar origen» a individuos que no pertenezcan a su misma especie (por mutaciones), en cuyo caso tendríamos el dinamismo de la «evolución». «La generación consiste en dar de sí conforme a un esquema, ya desgajado dentro de la esencia constituyente. Es un dar de sí esquematizado» (EDR 145). Las sustantividades «generadoras» han de ser paradigmas de la *génesis*, pues se conservan y perpetúan a través de las sustantividades «generadas» (cf. EDR 142-146).

la psique y el cuerpo en la respectividad de un único sistema psico-orgánico, del que se pueden distinguir la psique y el organismo como subsistemas (momentos parciales y abstractos) del único sistema de la sustantividad humana (cf. *SH* 456). De la elevación hablaremos más adelante.

- La *evolución*⁴⁴: Si hubiera interferencias causales en la transmisión del esquema genético y se produjera un cambio en las estructuras genéticas de los engendrados respecto de los progenitores, en vez de generación habría una nueva «origina-ción» por mutación de un nuevo *phylum*. Por ej., las aves proceden de los reptiles. Esto es ya evolución y no mera transformación. La *evolución* consiste en la constitución de nuevas esencias «quiddificadas» por integración de las mutaciones en la sustantividad de forma viable. En la evolución hay, pues, producción de un nuevo *phylum* desde otro que sufre las modificaciones que posibilitan dicho dinamismo. La sustantividad que evoluciona tiene un devenir más profundo que la mera «variación». La «mutación genética» es condición para el cambio de estructura constitutiva (esencia). Pero, además de cambiar, la sustantividad en devenir, ha de integrar la mutación sobreviviendo a ella en forma distinta y viable. Por evolución la materia viviente da de sí y por sí misma una nueva forma de realidad.

3°. El dinamismo de la elevación

La elevación⁴⁵ es un dinamismo, una especie de «fuerza» o de «impulso de elevación», propio de la materia embrional (o de la célula germinal)

⁴⁴ «La evolución no es la mutación. Sino que es justamente al revés: es la capacidad de integrar la mutación. Es dar de sí lo que es, justamente integrando la mutación» (*EDR* 147).

⁴⁵ Cf. «Génesis de la realidad humana» (1983). Es uno de los últimos escritos que confeccionó Zubiri. Cf. *SH*, 468-476. Anteriormente Zubiri ha hablado del dinamismo de la constitutiva innovación del mundo. El dinamismo del mundo en función transcendental es la innovación: paso de la materia a la vida inteligente en «sub-tensión dinámica»: cada momento de realidad «sub-tiende» dinámicamente en el momento siguiente. Lo real, aunque es caduco transcendentamente y tiene un límite intrínseco, va siendo cada vez «más» realidad (cf. *EDR* 326).

que no es instantáneo, sino que tiene «carácter genético» y procesual. No modifica sus notas constitutivas (sería evolución), sino que se modifica en otro orden cualitativo, de forma que obtiene como resultado la «psique»⁴⁶. Ésta no ha de entenderse como sistema estático de notas, sino que es un «principio genético» de sus propias notas psíquicas ulteriores: «La elevación es un movimiento genético hacia “lo real como tal”. Por ser un movimiento genético hay que decir que la materia animal no es sólo que esté elevada a lo real como tal, sino que se va elevando genéticamente hacia lo real como tal. Con ello, la psique también se va haciendo como tal psique» (SH 472). Veamos qué quiere decir esto. La materia se va elevando genéticamente desde ser una célula germinal (o un sistema de células) a ser una «psique»⁴⁷, en una única génesis psico-somática (desde la concepción del viviente ya

⁴⁶ La materia da de sí lo somático en virtud de sus potencialidades de sistematización. La materia sentiente es dada de sí desde la materia inorgánica. El puro estímulo agota sus recursos en la estimulación, que en sentir se aprehende como independiente del sentir y objetivo. En la aprehensión de realidad lo aprehendido no es un momento del proceso sentiente. Lo sentido es en todo caso «algo sentido», pero «es sentido como siendo él mismo así» (SH 460). Ni la psique ni el cuerpo humano son término de la acción de transmitir la vida humana. Los progenitores transmiten los elementos que forman, sólo ellos mismos, la célula germinal. Zubiri llama también al sistema psico-somático en este momento de la génesis humana «plasma germinab». Por «plasma germinab» entiende Zubiri «el sistema psico-somático integrado por célula germinal y psique» (SH 463). Desde el primer momento de la célula germinal está ya la psique. Como en esta reflexión nos jugamos mucho respecto de los derechos del feto a vivir, Zubiri matiza: «Personalmente he pensado siempre que la psique surge en cuanto se produce la célula germinal. Todo lo que el hombre es, está ya embrionariamente en el punto de partida, y por tanto en él hay ya psique. De suerte que en el punto de partida embrionario hay un sistema psico-somático integrado por célula germinal y psique» (SH 463). Es la «psique-célula germinab». A este respecto, Zubiri decía anteriormente: «Desde el primer instante de la concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre» («La dimensión histórica del ser humano», en *Realitas I*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, p. 46).

⁴⁷ Zubiri quiere evitar todo dualismo. No hay primero cuerpo y luego psique, ni tampoco la célula germinal es causa dispositiva respecto a la psique. La psique no está en el cuerpo, sino que es del cuerpo y «brot» desde el cuerpo (desde la célula germinal). El cuerpo no es causa exigitiva de la psique. El cuerpo humano es psíquico. Brotar no es florecer, sino «brotar desde». Las estructuras celulares producen o «hacen», como momentos intrínsecos y formales suyos, las notas psíquicas. «El hacer de la célula germinal es pues un hacer constitutivo de lo psíquico» (SH 464-465), como momento propio suyo, perteneciente a su estructura somática; por tanto, como momento unitariamente somato-psíquico. Por esto el sentir es intelectivo (cf. SH 464-465).

psicosomático)⁴⁸. Con otras palabras, la materia germinal es elevada desde ser «de suyo» lo que es (en sus estructuras materiales) a producir estructuras psíquicas, que como materia elevada a *lo real como real*, son *reduplicativamente suyas*. ¿Cómo se explica esta elevación? ¿Puede producir la materia algo superior a sí misma? Esto no es fácil de comprender. Es preciso todavía precisar más el concepto de elevación. La *elevación* no consiste formalmente en «producción», a partir de la materia viviente pero no inteligente, por ej., de una sustancia superior a la cosa material, es decir, espiritual; sino tan sólo «una especie de movimiento impelente hacia el orden de lo formalmente real» (SH 469). El principio dinámico impele intrínsecamente a la actividad celular hacia un orden superior: impele desde lo que es «real» (o «de suyo») hacia lo que es «de suyo» reduplicativa y formalmente «suyo»⁴⁹. Zubiri, para explicar esto, invoca un fundamento o una causa (sin darle tal nombre y que precisa como *natura naturans*⁵⁰) que «hace hacer». El primer «hacer» es de la causa que eleva (propio de la «naturaleza naturante»), situado en un plano superior, pero no produce nada. El segundo «hacer» es de las estructuras germinales («naturaleza naturada»). Las estructuras de la célula germinal «hacen» la psique desde sí mismas, pero no la pueden hacer por sí mismas. Por esto no es una producción «de» ellas: «Si hacen brotar a la psique desde sí mismas es porque algo les lleva intrínsecamente a hacerlo, mejor dicho porque algo les “hace que hagan”». La célula germinal por el mero hecho de estar constituida podrá hacer que la psique brote desde las

⁴⁸ «Así como la célula germinal es genética, es decir, así como la materia animal es genética, así también lo es la psique. Hay una rigurosa génesis psíquica. Las notas llamadas «superiores», la inteligencia, el sentimiento, la volición, etc., son logros de la génesis psíquica, logros del carácter constitutivamente genético de las notas «inferiores» de que antes hablaba. Lo psíquico, la psique, se va formando como el psique. Esto es esencial a mi modo de ver» (SH 472).

⁴⁹ «Elevación es un modo superior del “de suyo”. En toda elevación hay un momento de homogeneidad física entre lo elevado y aquello a que se le eleva. Pues bien, este momento es la formalidad del “de suyo”, una formalidad estricta y rigurosamente física de toda cosa real» (SH 468). Es el fondo último y radical de las cosas. Cf. J. Sácz Cruz, *La accesibilidad de Dios*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1995, p. 313.

⁵⁰ SH 466. Con el término «naturaleza naturante» indica el momento de la «unidad primaria» del Cosmos, que se expresa o actualiza en las estructuras naturadas (natura naturata). La naturaleza naturante produce la naturaleza naturada. Pero no es una producción de algo independiente «en» ellas ni es sólo una producción «desde ellas», sino que hace que las estructuras celulares produzcan la psique.

estructuras mismas, pero jamás podrá hacer que ese brote tenga lugar en ellas por sí mismas» (SH 465). La elevación es un acto de la «naturaleza naturante» que hace hacer a la célula germinal como «naturaleza naturada». La elevación no es un dinamismo del orden talitativo, sino del orden transcendental. En la elevación la naturaleza naturante «hace hacer» a las estructuras germinales, de tal manera que en el orden transcendental tiene un efecto: vida inteligente, sentimental y volente. Es la presencia de la psique.

La psique es apertura al orden transcendental. Así, pues, por la elevación al orden de lo real en cuanto real, las aprehensiones estímúlicas de la psique animal pasan a ser aprehensiones personales de realidad: aprehenden el estímulo como «de suyo». La inteligencia sentiente ha sido producida por las estructuras animales, en cuanto son elevadas al orden transcendental. El psiquismo animal da de sí, en virtud del que «le hace hacer», el psiquismo personal humano (animal de realidades). Es riguroso «dar-desde-sí», pero no dando de sí una estructura semejante, sino superior: la elevación implica tener potencialidades de dar de sí, *no tanto por sí mismo, sino por otro*. Es decir, por la elevación la célula germinal «hace» desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer (cf SH 476). En el cosmos la elevación concierne a todo el *phylum* humano. Por tanto pasa de progenitores a engendrados. Pero salvando que la psique como tal no se transmite: «No se transmite el psiquismo, se trasmite tan sólo la elevación, la cual eleva justamente las estructuras celulares a su carácter psíquico, y por tanto hace que sean éstas las que determinan las notas radicales, constitutivas del primer estado psíquico... No se transmite la psique, pero se transmite el primer estado psíquico...» (SH 471-472). La psique surge o brota en cada célula germinal. Porque hay elevación puede haber psique. La estructura superior no consiste en liberarse de la materia. La elevación de la materia desde sí misma hace que la materia se supere a sí misma. Es un dinamismo de la materia que consiste en dar de sí, desde sí misma (pero no por sí misma) su propia elevación a estructuras superiores. En resumen, elevación es un principio dinámico que impele a la actividad celular a un orden superior: al orden de la realidad transcendental. Las estructuras celulares animales (formalización) evolucionan hacia lo psíquico (hiperformalización). No es un acto ins-

tantáneo, sino procesual. La materia por elevación se está superando a sí misma. Evolución y elevación son dos potencialidades del cosmos o de la materia. La evolución es un dinamismo en el orden de la esencia. La elevación es la función transcendental del dinamismo emergente somato-psíquico. Por tanto, la elevación es una función transcendental de un momento de la evolución: es la génesis del «de suyo» (EDR 148).

4°. El dinamismo de la mismidad

Es propia de las sustantividades vivas. La esencia constituida como «misma» ha retornado⁵¹ sobre sí y es «la misma». La «mismidad», cuya sede es la vida, consiste en ser «autoposición». La vida es un «autó». Consiste en «auto-poseerse». La autoposición es una forma de dominio del medio, para vivir independiente de él y apoyado en él. El dinamismo (acciones y reacciones) de la mismidad (como autoposición) consiste en que lo real viviente no puede ser «él» mismo (el mismo, en cuanto subsistema de notas constitutivas que es la esencia), sino a costa de no ser «lo» mismo (por ej., como conjunto de notas constitucionales y adventicias). La continua actividad es requisito de supervivencia. Hay que cambiar (según el dinamismo de la variación, no de la alteración) para mantenerse idéntico. El dinamismo de la mismidad no quiere decir, por lo tanto, que se cambie la esencia de la sustantividad. Por lo contrario, para ser «la» misma (como sistema de notas constitutivas), la realidad sustantiva ha de cambiar en el orden de la variación de notas adventicias y constitucionales no constitutivas. Dar de sí no rompe formalmente la identidad de sí, pues hay muchas formas de dinamicidad.

5°. El dinamismo de la personalización

Personalización indica continuar siendo persona, configurándose su propia personalidad. A través de sus acciones, como «agente, actor y autor» (EID 78), se realiza como persona al apropiarse distintas formas de realidad, para cobrar de la realidad (a la que se siente religado), la figura de su ser:

⁵¹ Evoca a Hegel y su «retorno» dialéctico después de la oposición de los momentos contradictorios. Este dinamismo hunde sus raíces en los dinamisismos anteriores. Cfr. J. M. Artoola, *Hegel: Filosofía como retorno*, G. del Toro, Madrid, 1972.

a) Como *actor*, al hombre le son dadas muchas posibilidades por el contexto social, histórico y por su propia individualidad.

b) Como *agente* de sus actos, ejecutados por el sistema entero de sus notas, se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades. El hombre es agente de su vida. Cada acto le confiere al hombre una forma de realidad.

c) Como *autor*, en cierta medida de su propia vida, el hombre opta, escoge. Es decir, adopta una forma de realidad. Las cosas me imponen que tengo que optar. Pero yo tomo posesión de mi realidad, adoptando la forma de realidad que yo mismo determino.

Integrados en la personalización pueden considerarse otros dinamismos humanos, como aspectos o momentos de la dinamicidad de la realidad humana. Entre estos destacamos la «*posibilitación*» y la «*comunización*». *Posibilitación* consiste en la «libre apropiación de posibilidades». Entonces el hombre se apropia posibilidades que esboza como proyecto de lo que quiere ser. Apropiarse posibilidades es «ad-optimar» formas de vida, llevándolas a formar parte de la propia personalidad. La *comunización* es el dinamismo de la realidad en común que es la realidad social, por tanto, común a varias personas y que constituye la historia.

3.2.3. Momento realizativo del hombre⁵²

3.2.3.1. El hombre como realidad moral

Zubiri distingue la moral como contenido (un acto o una actitud puede ser moralmente malo o moralmente bueno según su

⁵² Para un estudio básico sobre la moral de Zubiri, cf. F. Bonete, «La ética en la filosofía española del siglo XX», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 396-399. Cf. también D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989, 482-525; A. Ferraz Fayos, *Realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987, pp. 191-195.

contenido) de la moral como *estructura*⁵³ (los actos libres son estructuralmente morales, lo cual garantiza que la moral sea una estructura «física» del hombre en cuanto realidad relativamente absoluta). La tesis básica: El hombre, como ser personal y libre, es realidad abierta a todo lo real y a todo lo posible. Por ello es constitutivamente una realidad moral. Desde aquí se justifican los predicados «morales» de la vida, las acciones y las actitudes del hombre como buenas o malas. El *animal inferior al hombre* no es una realidad moral, sino a-moral. Sus propiedades vienen de sus estructuras constitutivas. Pero el *hombre* es físicamente moral, es decir, tiene propiedades, además de por ser tal sustantividad, por apropiación: se apropia posibilidades que llegan a «naturalizarse» en él. El hombre es un absoluto relativo o un animal de realidades: tiene que realizarse «apropiándose formas de realidad» por actos de volición.

3.2.3.2. La apropiación de formas de realidad: un hecho moral

La apropiación de posibles formas de realidad exige al hombre una elección, y por tanto un acto preferencial, que se pone en marcha en una volición tendente. La volición es el acto de querer. Prácticamente al querer supone elegir entre diversas formas de realidad posibles, para adherir e incorporar a sí una realidad gratificadora, cuya posesión o apropiación produce fruición. El objeto formal de la volición es el bien. El bien es la realidad en cuanto apropiable por el hombre. La apropiación de un bien exige la realización de algunas acciones. El bien es una realidad que ofrece posibilidades de realización. El bien concreto es escogido entre otras posibles formas de realidad. El bien es objeto de una *elección*, y por tanto de un acto de *volición*.

La *fruición* es la posesión (por apropiación) de una realidad actualizada en la inteligencia como buena. No es necesariamente placer y no com-

⁵³ La distinción es recogida en primer lugar por J. L. Aranguren, *Ética*, Plenitud, Madrid, 1965. Puede consultarse, E. Bonete Perales, «La ética en la España contemporánea (1939-1975)», en A. Heredia Soriano, «La ética orteguiana y zubiriana», en Id. (coord.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española. Salamanca, del 24 al 28 de septiembre de 1984*, Universidad/Diputación Provincial de Salamanca, Salamanca, 1986, pp. 398-408.

porta una complacencia subjetiva; y supone siempre una renuncia a apropiarse otros contenidos (realizar otro tipo de actos), sean agradables o no. La fruición actual no es norma o criterio de moralidad. Con ello se supera el hedonismo.

3.2.3.3. La apropiación de la felicidad y de la bondad transcendental

El hombre, como esencia abierta, es o tiene un proyecto de lo que quiere ser: busca ser algo concreto. Pero, queriendo ser esto o aquello, desea y quiere su felicidad, su perfección: la forma plenaria de su figura de realidad, la forma más perfecta de su personalidad. Si en cuanto inteligencia está transcendentalmente abierto a lo real en cuanto real, por ser volición tendente se apropia tal forma de realidad (que es buena para él) en el horizonte de la «bondad transcendental», es decir, porque le perfecciona y le confiere felicidad. La *felicidad* no es formalmente una satisfacción de deseos, algo meramente sensible; no es un estado psicológico en el que quedo después de haber realizado algunas acciones. La felicidad es un estado metafísico, propio de la realidad moral. Permanece siempre indeterminado, como si fuera algo así como un ámbito de transcendentalidad que me toca a mí determinar y darle contenido realizando bienes morales concretos, ámbito que es determinable por mí mismo apropiándome unas posibilidades de realización. En este sentido, la felicidad es la posibilidad de todas las posibilidades, y, por tanto, el bien último y definitivo y la posibilidad más radical. La norma moral para el hombre concreto puede formularse así: que el bien que te apropias, vaya en orden a tu perfección y te perfeccione realmente.

3.2.3.4. Los deberes

Los deberes no son algo extrínseco al hombre y su perfección. El hombre es una realidad moral y, por tanto, es una «realidad debitoria». El «débito» es el *poder* de la realidad que hace que el hombre «tenga que» apropiarse posibilidades en orden a su perfección. El deber ha de entenderse desde la religación del hombre al poder de la realidad. El hombre es un ser religado al poder de lo real. Por esto, está «*obligado*»

(a realizar algunas acciones) en el ámbito de su felicidad. Algunas de las formas de realidad en las que estamos se nos manifiestan como «preferibles» a otras, en orden a la felicidad. Y en esa preferibilidad se nos dan como «posibilidades apropiadas», mediante acciones concretas que «debo» realizar. No hay «deber» abstracto, sino «deberes» concretos que se me imponen a mí. Los deberes se imponen como «normativos» en la medida en que provienen de la realidad misma que nos religa con una exigencia inexorable de realización. Por esto la voz de la conciencia se hace voz de la realidad en cada hombre y mujer para decirnos de forma inapelable lo que cada uno tiene que hacer. Con otras palabras, porque el hombre está instalado en la realidad, «re-ligado» al poder de lo real y poseído por la verdad de la misma realidad, el hecho radical y absoluto que se le impone es éste: que «tiene que» actualizar alguna forma de realidad en su vida —realizando algunas acciones concretas—; esta actualización es la apropiación de formas determinadas de realidad, que se le dan concretamente como «formas apropiadas», es decir, como «deberes». Los deberes no están dados, sino que trascienden el campo de realidad (y el placer que nos puede venir de la satisfacción de las aptencias sensoriales). Están presentes en la vida de cada hombre como posibilidades que han de ser apropiadas, como «llamadas» a ser realidad, si con la razón aprehendemos su contenido talitativo en conexión con la felicidad irrenunciable, es decir, con la perfección humana posible para nosotros. En este horizonte de la perfección concreta está inscrita la volición. Esta perfección es lo que en el fondo (*vobis*) buscamos.

4. El hombre como animal religado

4.1. Lo aprehendido en aprehensión primordial de realidad y afirmado campalmente: el hombre religado al poder de la realidad (la realidad se impone)

Presentamos un análisis de los caracteres de la religación al poder de lo real (la dimensión teológica del hombre). Pues bien, la religación de mi ser personal al poder de lo real *no es causalidad*, causa (en

alemán *Ursache*), sino dominancia de la realidad sobre mí: la realidad me determina a estar «frente a» ella, para ser un Yo relativamente absoluto. La realidad es dominante, ejerce un dominio sobre mí. Es una determinación física (o real) sin ser causa. Causalidad, por lo contrario, es un tipo de funcionalidad de lo real en cuanto real, en el orden de la actuación concreta. Aquí se trata de una estructura y no de un tipo de comportamiento. Este poder de la realidad *no es una fuerza* (en alemán *Kraft*). Es simplemente «poder» o «poderío» como dominio (en alemán *Macht*). *Es un poder que incumbe a lo real por el hecho mismo de ser real.* La realidad, que ejerce sobre mí su poderío fundamentante, se apodera de mí impeliéndome a realizarme. A este poderío o dominación se le puede nombrar apoderamiento por el poder de lo real. Pues bien, el apoderamiento del poder de lo real es la *religación*: «El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo religación. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos» (*FID* 92). No estamos sometidos extrínsecamente a la realidad, sino que la realidad nos constituye intrínsecamente, nos hace ser relativamente absolutos: sueltos frente a todo lo real, incluso frente a lo que se ha apoderado de mí, en cuanto «talidad».

El sujeto formal de la religación *no es la naturaleza humana* (naturaleza vista desde la materialidad de la misma), sino la *persona*. Mejor aún, la *naturaleza personizada*. La religación afecta al hombre no en cuanto distinto o separado de las cosas, sino en cuanto realidad. Por tanto la religación afecta de algún modo a todo lo real. Aunque sólo en el hombre es formalmente *religación*. La persona no está simplemente vinculada a las cosas, sino que formal y constitutivamente está religada al poder de lo real. Por tanto, la religación no es algo que el hombre tiene, sino algo que el hombre es. La religación no es algo consecutivo al hombre sino algo *constitutivo del hombre*. Porque el hombre es religación, puede tener una *religión* positiva. Sólo porque el hombre consiste en ser religación puede estar abierto a Dios y ser capaz de una revelación.

Religación *no es un sentimiento de dependencia incondicional* (cf. R. Otto). El sentimiento de dependencia supone la realidad de la que de-

pendo y a la que estoy «re-ligado». La dependencia «incondicional» presupone que el que está dependiendo es un «ab-soluto». Es decir, el sentimiento de dependencia incondicional supone la religación de la persona relativamente absoluta. La religación no es una concepción teórica; sino algo real, físico y experiencial. *La religación es un hecho perfectamente constatable* y que afecta a mi realidad personal en su dimensión individual, social e histórica: es un hecho integral. Además, la religación es un *hecho radical*, porque no es una función cualquiera de la vida humana, sino la raíz para que cada cual llegue a ser no un yo cualquiera, sino su Yo. Como hecho, no se puede probar, sino simplemente analizar. No podemos probar la existencia de la realidad, puesto que estamos siempre en ella.

La religación no es obligación. Ésta supone la religación: «Estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser. Para estar obligados tenemos que ser ya realidad personal, y sólo somos realidad personal por estar religados» (ID 93). Si en la obligación «vamos a» (proyecto humano, finalidad y objetivos de la realización personal) algo, en la religación «venimos de» (estructura metafísica del hombre en cuanto real). Pero en tanto «vamos» en cuanto «hemos venido»: «En la religación más que la obligación de hacer, hay el doblegarse del reconocer a lo que hace que haya» (ID 94). Es el reconocimiento del poder del fundamento real que te posibilita, impide y sostiene últimamente en todas tus acciones tu realización personal.

La religación es, pues, algo físico, algo experiencial. Experiencia es probación «física» de la realidad de algo. Esta probación es inserción de un esbozo (posibilidad) de lo que quiero ser en la realización de mi persona, que en este caso es realidad campal. La religación es la probación física de «lo que» es el fundamento del poder de lo real como último, posibilitante e impelente de mi propia realización, tanto en el orden individual como en el social e histórico.

La religación es manifestativa del poder de lo real y de las notas en que se actualiza lo real. Pero, es una manifestación de carácter enigmático. «Enigma» es un modo de significar lo real no declarando lo que es, sino solamente indicándolo significativamente. El enigma supone cierta am-

bivalencia del decir y de lo dicho. El enigma de la realidad consiste en que no comprendemos totalmente la articulación de los momentos talitativo y transcendental de lo real. Estando con las cosas reales (ésta, aquélla, etc.: «ta» realidad) estamos en «la» realidad transcendental. La cosa real con la que estamos nos impone adoptar una forma de realidad, pero no tal o cual, no su propia forma de realidad, sino la que nosotros queramos, una forma en «la» realidad. «La» realidad no es esta cosa real. Es «más», no en cuanto estuviera por encima de la cosa, sino es «más» en ella misma. El poder de lo real que me religa me hace estar en «la» realidad, estando con «esta» cosa real. Pues bien, este «enigma», imprime su *carácter enigmático a la misma realización de nuestro Yo*. El poder enigmático de la realidad fundamenta mi realización personal. Por ello el realizarme como persona es también problemático. La realidad en cuanto fundamento de mi vida es problemática. Es el problematismo de la realidad, que se me hace manifiesto *como inquietud, voz de la conciencia y como volición de la verdad real*.

a) El hombre está *inquieto* no solamente porque busque la felicidad, ni radicalmente porque busque a Dios (inquietud agustiniana), sino porque él mismo es radicalmente inquietud: la vida humana es radicalmente inquieta, porque la realidad en que vive es enigmática. Esta inquietud se expresa en dos preguntas que todo hombre se hace: «¿qué va a ser de mí?» Y - como lo que yo soy me lo tengo que hacer yo mismo, no me lo dan hecho - «¿qué voy a hacer de mí?» Cada acción humana está ya envolviendo estas preguntas y es una respuesta a las mismas. *La realización humana es la inquietud de lo enigmático del poder de lo real que se apodera de mí*. La angustia, la preocupación, el «deslizamiento» (pasotismo) sobre todo esto, son formas de inquietud: es la ocupación en hacerse persona, propia de toda acción humana.

b) Esta inquietud es *voz de la conciencia*, que sale del fondo de la realidad. Este fondo radical no es meramente algo psicológico, es el *carácter absoluto de mi realidad*. Esta voz de la conciencia *me dicta* (clara, oscura o variablemente), de forma inapelable, una forma de realidad que he de adoptar. No es mero imperativo kantiano. No es juicio ni subjetivo ni categó-

rico, sino una «voz» (cf. *HD* 102-103). La voz de la conciencia es una «remisión notificante» a la «forma de realidad» de la que es noticia. Es un clamor. La voz «clama», es decir, nos lanza físicamente «hacia» el fundamento del poder de lo real que nos religa problemáticamente. Uno de los modos de aprehensión de lo real es «en hacia»⁵⁴. La realidad «en hacia» está físicamente presente, pero de modo problemático. Éste es realmente el «problema de Dios»: el lanzamiento del hombre hacia el fundamento dado «en hacia» en las cosas reales, actualizado problemáticamente en el poder de lo real que le religa. Ahora entendemos el modo como Dios está presente e inteligido; pero no lo es en su realidad formal, sino «problemáticamente» en cuanto fundamento que se nos da en actualización problemática, para buscarlo.

c) Porque el hombre se encuentra inexorablemente lanzado a tener que determinar la forma de realidad que quiere adoptar, el hombre es *voluntad radical no meramente de vivir, sino de ser real*. Es voluntad de realidad. Esta realidad actualizada en la intelección es verdad. La verdad real tiene tres momentos: manifestación, fidelidad y efectividad. El hombre es *voluntad de verdad real*. Quiere descubrir cada vez más verdad real. En cada uno de sus actos, al adoptar una forma de realidad, el hombre está ejecutando una volición de verdad real. Esta voluntad de verdad real queda plasmada en la *búsqueda del fundamento de todo lo real en cuanto real*, que me haga comprender cómo se articulan «estas» cosas reales en «la» realidad. Buscamos, no una «realidad-objeto» que está ante mí, sino la «realidad-fundamento» de todo lo real en cuanto real.

4.2. Lo esbozado en la marcha allende el campo de realidad: diversas hipótesis sobre el fundamento de todo lo real (agnóstica, atea, indiferente y creyente)

4.2.1. Hipótesis creyente: la entrega a la Realidad-fundamento

Acceptamos que Dios es nuestra realidad-fundamento. Estamos entregando nuestra vida a dicha Realidad (más tarde se alcanzará

⁵⁴ Por el sentido kinestésico no tengo presente la realidad ni como eidos, ni como noticia, ni como rastro, ni como fruiblé, ni como nuda presencia táctil, sino direccionalmente o como un «hacia» (cf. *IRE* 101-103).

como realidad absolutamente absoluta). La realidad campal ya descrita nos sugiere esbozos de lo que podría ser el fundamento constituyente de la realidad en cuanto realidad. Esta es la gran diferencia de la «vía de la religación» respecto a las otras vías. La «vía de la realidad» no consiste en un razonamiento más o menos acertado. Esta vía, como justificación de la marcha real, termina cuando el esbozo (apoyado en un razonamiento) se inserta en la vida y se prueba su realidad en una verificación que es encuentro con la realidad campal de la que se ha partido. En cada uno de estos momentos interviene también la volición y el sentimiento, pero ahora no tenemos en cuenta estos aspectos. El contenido de este esbozo no es tan sólo la existencia o realidad de Dios, sino qué sea Dios para nosotros.

A) *El esbozo de Dios en cuanto Dios como realidad absolutamente absoluta*

Ya hemos partido de una definición nominal de Dios. Ahora «Dios en cuanto Dios» es postulado como realidad absolutamente absoluta. Este postulado no es algo gratuito, sino el resultado de un razonamiento por analogía. No se postula la existencia de Dios en virtud de la confianza en la argumentación. Siempre ésta será algo secundario en el conjunto de la vía. El razonamiento, que en su orden debe ser perfecto para que sea válido, simplemente es un apoyo con vistas a la creación del esbozo y, por otro lado, converge con la sugerencia campal que busca un fundamento. El *razonamiento* que acaba en una postulación del fundamento como esbozo, para ser insertado en el sistema de referencia o realidad campal (realidad sentida y afirmada), puede configurarse resumidamente así:

- a) El hombre es una realidad relativamente absoluta, que hace su vida y configura su ser religado a la realidad de la que recibe su carácter absoluto.
- b) Por ser relativamente absoluto está fundado en «la» realidad.
- c) Pero «la» física realidad transcendental se articula con la «talidad» de manera que, dándoseme problemáticamente, me lanza a buscar el fundamento de esta articulación.
- d) En efecto, si el hombre (religado al poder de lo real al estar instalado

en las cosas reales) se realiza como relativamente absoluto, el fundamento de lo real en cuanto realidad (en el que se fundan «ta» cosa real, «la» física realidad y su articulación) ha de ser una realidad absolutamente absoluta, que fundamente la realidad y su poder que me está determinando a ser relativamente absoluto⁵⁵.

e) Esta realidad absolutamente absoluta no es una cosa más, ni es la formalidad de la cosa real, sino su fundamento.

f) Por otra parte, si el hombre es relativamente absoluto, enfrentado a la realidad en cuanto tal, Dios no se sitúa «frente a» ni «ante» ninguna cosa real. Dios no es «realidad-objeto». Dios es una realidad absoluta «en y por sí misma» en cuanto realidad. Por esto no puede nombrarse a Dios más que como «realidad plenaria» (SE 466) o «realidad absolutamente absoluta» (HD 132).

g) Dios, como fundamento de todo lo real en cuanto real, es también principio que se realiza desde sí mismo, en y por sí mismo, en cada cosa concreta y en mi realidad personal, como veremos más adelante.

h) Este fundamento último de toda «la» realidad es también fundamento posibilitante e impelente de mi propia realización. Así llegamos al Dios que buscábamos y que ya habíamos descrito nominalmente. En este razonamiento, la analogía no recae primaria y formalmente sobre el concepto de realidad, sino sobre el carácter de absoluto. Es la «analogía de lo absoluto» (HD 171). La «absolutividad» es el punto de encuentro entre el hombre y Dios. Los analogados son el hombre como realidad relativamente absoluta, y Dios suprema realidad o realidad absolutamente absoluta. La realidad absolutamente absoluta es, con terminología escolástica, la «esencia

⁵⁵ Estas son las palabras textuales de Zubiri al respecto: «Todas las cosas son reales, pero ninguna es «da» realidad. Pero «la» realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda «la» realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es «una» realidad sino el fundamento de «la» realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto» (HD 148). Cf. F. Ortega, *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, Hergué, Huelva, 2005 (2ª ed.), pp. 243-253; J. M. Millás, *La realidad de Dios. Su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monsiega*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2004, pp. 102-122.

metafísica de Dios» (HD 165) y no la «infinitud» (contra Escoto), ni el «Ente Supremo» (contra la clásica entificación de la realidad operada a lo largo de la historia hasta nuestros días).

B) *Esbozo de Dios como constituyente formal de la realidad*

Como el poder de lo real se me da en cada cosa real concreta, Dios como realidad absolutamente absoluta «está presente *formalmente* en las cosas constituyéndolas como reales» (HD 148). La presencia real de Dios en las cosas reales consiste en que cada cosa real está constituida «en» Dios, y Dios está formalmente presente «en» ella. Aquí tenemos la clave del enigma de la realidad. Dios, estando constitutivamente en cada cosa real, está fundamentando su realidad⁵⁶. La realidad recibe su fundamentación de Dios, en el cual y por el cual es real todo lo real. Dios es aprehendido «mediatamente» (o gracias al esbozo) como realidad absolutamente absoluta y constituyente formal de la realidad de todo lo real. Por esto, es el fundamento de la realidad y del poder de lo real de toda cosa real. Dios, respecto de las cosas reales, es, por lo tanto, realidad fundamentante o «*realitas fundamentalis*» (HD 326, 327). Así, es transcendente «en» el mundo.

C) *Otros caracteres de Dios o títulos esbozados, con los que le podemos nombrar*

Forma parte del esbozo la construcción teórica efectuada por estricta deducción, y no derivada a través de la analogía con la experiencia humana, de los siguientes caracteres o atributos de la realidad divina: *Dios, considerado en sí mismo*, es: realidad absolutamente absoluta o «absoluto «de suyo» (HD 166), realidad «una» (transcendentalmente), realidad «única» (no hay otra como ella), realidad de «absoluta concreción primaria» (HD 167), y, por lo tanto, realidad «absolutamente suya»

⁵⁶ En el tema de la mundanidad de Dios y su transcendencia profundizaremos la estructura de esta constitución divina de lo real, que no ha de entenderse según el esquema aristotélico de la causa formal, sino más bien a la luz de las aportaciones de la filosofía neoplatónica acerca de la causa ejemplar que constituye desde dentro de la cosa sin ser la cosa.

(suidad absoluta), esencialmente personal, dinamicidad absoluta, auto-posesión (vida) en suidad absoluta, inteligente, volente, etc.⁵⁷ Este es el término formal de la vía: el fundamento de lo real como posibilidad (cfr. *IRA* 217). Desde el hombre religado (hombre relativamente absoluto) hemos llegado a la Realidad religante (Dios Realidad absolutamente absoluta, y fundamento último posibilitante e implente). Estos son los nombres de *Dios como realidad-fundamento*.

En la misma línea esbozamos las «posibilidades» de realización humana, que han de insertarse también en la vida para que sean momento de la personalidad. Los esbozos de la realidad de Dios como Fundamento último del hombre se incluyen en el esbozo de Dios como fundamento del mundo. Los esbozos de Dios posibilitante de la realización son experimentados de formas diversas en la realización humana (unión con Dios en la vida, momentos de explícita oración, presencia de Dios en la realidad, sobre todo en los hermanos, etc.). La impelencia divina o el lanzamiento de Dios a la realidad humana hacia su realización, esto es, en cuanto determinada a realizarse como persona («determinada a ser libre», es decir, a ser relativamente absoluta) se prueban en la propia experiencia de la libertad. Así la razón que el hombre tiene de Dios llega a ser conocimiento (inteligencia o saber experimentado de Dios). Complementan este esbozo de lo que podría ser Dios como realidad-fundamento, otros esbozos creados desde la interioridad humana en cuanto instalada «en» Dios, y, desde Dios, a su vez, implantado «en» el hombre⁵⁸. Entre Dios y el hombre puede haber una real «competración» (*IRA* 250)⁵⁹, que cristaliza en experiencia (individual, social e histórica) de lo que es Dios como fundamento de la vida del hombre. Aquí tenemos un riesgo: proyectar sobre el fundamento experimentado la índole del hombre que experimenta. Además el hombre, en la expe-

⁵⁷ En el tema acerca de la esencia de Dios expondremos las razones de esta construcción teórica y cómo puede ser comprendida dentro de las limitaciones propias de nuestra inteligencia.

⁵⁸ La respectividad entre el hombre y Dios puede denominarse la «mutua inhabitación» de Dios «en» el hombre y del hombre «en» Dios. Dios está en el hombre como su fundamento constituyente y el hombre está en Dios, como fundamento de la realidad transcendental.

⁵⁹ Hay muchos ejemplos de este tipo de experiencia. Todas las religiones dan prueba de ello. Pero quizá nos sea más evidente a nosotros la experiencia histórica del pueblo de Israel y la del mismo Jesús de Nazaret en su realidad individual y comunitaria con los discípulos.

riencia de sí mismo, puede crear el esbozo de lo que es en el «fondo» su propia realidad, para llevarlo prácticamente a su realización personal. Así puede conocerse también a sí mismo desde Dios, es decir, teniendo como sistema de referencia una realidad campal, enriquecida con el contenido ya incorporado de Dios como fundamento de todo lo real. Este es un modo de experiencia por «conformación» (*IRA* 257), es decir insertando en mi vida el esbozo de posibilidades de lo que soy en profundidad: por ej., soy, en el fondo de mi propia realidad personal, una realidad fundada en Dios que va realizándose apropiándose formas de realidad que me van «conformando» con mi fundamento (ej. la apropiación del amor a los hermanos, por amor a Cristo presente en ellos, me conforma con Cristo). El esbozo hasta ahora es sólo posible fundamento. Es algo «irreal». Sólo se alcanza la intelección del fundamento, y el conocimiento del fundamento llega a su término, cuando se hace experiencia de él, cuando se prueba físicamente su realidad (*IRA* 222-235). Es preciso insertar el esbozo construido en la realidad campal (nuestra realidad religada problemáticamente) de la que habíamos partido.

4.2.2. Los otros caminos e hipótesis interpretativas del fundamento del poder de lo real

‘Todos los hombres tenemos esta voluntad de fundamentalidad. Y todos los hombres «interpretamos», de acuerdo con nuestra actitud ante la realidad-fundamento, qué sea el fundamento de todo lo real en cuanto real. Por esto mismo todos deberíamos justificar racionalmente nuestras opciones, haciendo consciente el proceso intelectual vivido. Pueden descubrirse, por lo menos, estas posturas ante la realidad-fundamento:

1º) La *indiferencia* no descubre la diferencia entre realidad-objeto y realidad-fundamento. El indiferente opta por apropiarse la vida en «indiferencia fundante» (*IJD* 279). Se deja vivir, abandonado a lo que sea el fundamento, despreocupado del problema de Dios. Vive, pues, la realidades penúltimas.

2º) Si el hombre en este proceso intelectual llega a descubrir *la realidad fundamento como diversa de la realidad-objeto*, pueden darse algunas variantes:

a) *Ateísmo*. Intelección del poder de lo real y la realidad fundamento como «pura facticidad» (HD 283). Es el ateísmo que considera *la vida como algo autosuficiente en sí misma*.

b) *Agnosticismo*. No justificación intelectual de que la realidad-fundamento sea Dios. Por ello suspende la entrega (fe). Hay cierta «ignorancia» de Dios, pero se sabe que Dios está «ignorado». Esto crea cierta «frustración» (HD 342). El agnóstico busca imperiosamente el fundamento último de lo real.

3º) *La creencia*. Es la identificación rápida de la realidad-fundamento con el Dios esbozado, apoyándose sólo en los contenidos revelados de la propia religión. Aunque se recorre una «*vía-verdad*» para justificar la existencia de Dios, no hay aquí estricto «conocimiento» de la existencia de Dios, sino «fe» (IID 271). Es la *actitud creyente, sin pruebas*. No es la propia del adulto que ha logrado todas las posibilidades inscritas en su realidad personal. En esta *fe sin pruebas* podrían situarse muchas personas de distintas religiones. Independientemente de la idea que tengan de Dios y de los caminos que hayan seguido (más o menos retorcidos o siempre progresando hacia una mayor comprensión de Dios), «*todos ellos constituyen la entrega real y positiva del hombre con todas sus condiciones y con todos sus ingredientes a la realidad personal de Dios*» (PFIIR 202).

4.3. Lo experimentado: el hombre como experiencia de Dios

Experimentamos a Dios y «probamos»⁶⁰ a Dios como fundamento del mundo y el mundo como donación personal de Dios. Pero no es una experiencia sensible ni una intuición de Dios, sino la

⁶⁰ Cf. Iñacin Iglesias, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Seminario Metropolitano, Oviedo, 1990, pp. 158-161.

intelección metódica o «vial» de la religación humana al poder de lo real en profundidad, desde el esbozo de Dios como fundamento de todo lo real en cuanto real. También, en una metafísica integral (que tiene en cuenta todo los datos acerca de lo real, sean estos datos revelados o conseguidos mediante el trabajo de la pura razón humana), podemos experimentar a Dios desde el esbozo de «Dios creador», con el que estamos compenetrados al experimentarle donador absoluto y total de nuestra realidad (conscientes de nuestra caducidad temporal) y de todo el mundo. Desde un esbozo de fe, el hombre puede, por ejemplo, hacer experiencia de la vida cristiana, «conformándose» con lo que el fondo es: hijo de Dios, abismalmente amado, mil veces perdonado, etc. Los modos de «probación física de realidad» (IRA 227) aquí son:

- la «comprobación» en mi vida y en las cosas (acontecimientos, personas, situaciones) de la presencia trascendente de Dios⁶¹;
- la «compenetración» en «tensión teologal», entre mi persona y la persona de Dios (apertura a la revelación intratinitaria)⁶²; y
- la «conformación» de mi mismo, en «ejercitación discerniente» (*ibidem*) con lo que en el fondo soy como persona: un absoluto relativo fundado en Dios. El conocimiento de mí mismo, en cuanto intelección de «mi propia y formal realidad profunda» (IRA 255), es también aquí un modo de conocer a Dios en cuanto se dona en experiencia.

⁶¹ Es preciso experimentar a Dios en la propia vida personal, tanto social, individual e íntima. De lo contrario todo esto no será sino una pura superestructura mental que nunca podrá entenderse. Ciertamente esto, además de fruto del esfuerzo humano, también es don de Dios. Creo que esta comprobación es más que la fe en una providencia divina, cuya acción pudiera considerarse falsamente distante de nuestra vida. Aquí la acción de Dios ha de comprobarse en cuanto nos constituye, no en cuanto nos da unas gracias sean de tipo material o de tipo espiritual. En la experiencia del «perdón divino», la misericordia de Dios nos conforma, no sólo en la dimensión individual, sino también en la dimensión social e histórica de los pueblos.

⁶² Ahora se puede comprobar que la inquietud humana es la expresión de la «tensión», «unidad tensiva entre el hombre y Dios» o «respectividad del hombre y Dios, biunívocamente comprendida, es decir, de forma desigual. Dios siempre será fundamento, el hombre la realidad fundamentada. «La inquietud tensiva de la constitución del Yo es la forma concreta como el hombre se encuentra en su ser, que es el Yo, religado a la realidad relativamente absoluta» (ID 363).

Esta es, en síntesis, la manifestación experienciada de la respuesta al problematismo de la realidad. Ahora entendemos por qué las cosas reales son sede del poder de lo real. Sólo porque las cosas reales están constituidas formalmente por Dios, tienen el poder de lo real y son determinantes de mi Yo relativamente absoluto. Las cosas, como actualizaciones de Dios, en cuanto «de suyo» absoluto, son «decidad» (*HD* 156) («sede» y «vehículo» de Dios como poder). Se resuelve así el enigma y ambivalencia de la realidad. Cada cosa es «tal» cosa real y momento de «la» realidad, y, por tanto, presencia constituyente de Dios «en» la cosa real y «en» la misma formalidad de realidad. Dios es transcendente «en» el mundo («en» las cosas reales y «en» el hombre). Así el hombre es experiencia de Dios, «tensión dinámica» o «tensión teológica» entre dos absolutos, uno fundante y otro fundado. Desde la realidad absolutamente absoluta, experimentada por el hombre como su fundamento donante de realidad, el hombre es una manera finita de ser Dios (cf. *HD* 327). Aquí Dios acusa su actualización de forma distinta a como se hace presente en las cosas, que nos notifican y remiten (como el sonido del agua a la fuente de la que brota) a Dios mismo, sino en un modo de manifestación cuasi táctil, en nuda presencia en «tanteo»⁶³. El hombre, aunque no vea a Dios, lo siente de alguna manera cuando se entrega a él. No se reduce el sentir humano a los cinco sentidos clásicos. El recubrimiento de los sentidos por la kinstesia, la presencia problemática del fundamento en modo de «hacia», recubierta a su vez por la actualización mundanal de lo que es Dios, la presencia de la realidad absolutamente absoluta como constituyente de mi realidad, como fondo íntimo y profundo de ella misma, me hace conocer (impresivamente, porque no salimos de la impresión de la física realidad) en profundidad a mi realidad «en» Dios y a Dios «en» mi realidad. Ahora ya sé, sentientemente, que es Dios la realidad en la que última-

⁶³ Hablando de la accesibilidad de Dios, son altamente significativas, conceptuadas sin duda desde la propia experiencia, estas palabras para describir la «tensión dinámica» de Dios para con el hombre, que hace que éste se haga absoluto relativo: (En la nuda presencia en tanteo) «es como si Dios en su tensión dinámica estuviera no dejándose ver, pero sí haciendo sentir inmediatamente su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre... Dios es accesible porque se manifiesta en esa especie de sacudidas de tensión dinámica» (*HD* 190).

mente estoy, la posibilidad de todas las posibilidades desde la que me realizo, y en la que me apoyo para ser real y relativamente absoluto. Mi mayor gozo será aceptar ser religado por Dios, y entregarme al fundamento de mi propia realidad y de todo lo real en cuento real. Por esto, mi experiencia de Dios se expresa en oración como cauce de la toma de conciencia de mi ser fundamentado y de mi entrega a la realidad que me fundamenta. Mi entrega a Dios, en cuanto realidad-fundamento de todo lo real y de la mía propia, es:

-*Acatamiento*, es decir, reconocimiento de lo relativo que soy, frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios; es adorar, incluidos todos los momentos morales que implica, la «plenitud insondable de esa última realidad» (HD 199).

-*Súplica* de la persona que recibe posibilidades a la persona donante de las mismas. No se trata de repetir fórmulas, sino de entregar toda nuestra realidad al Dios presente en las cosas, en las personas y en los acontecimientos. No es preciso dejar las cosas (con todas sus riquezas y sus dificultades) para «ir» a Dios. El hombre puede entregarse a Dios en súplica en cualquier circunstancia que es siempre una posibilidad de realización.

-*Refugio* en Dios, no para poder hacer «alguna cosilla importante», sino simplemente para ser. De este refugio deriva la ayuda que Dios nos da para actuar, como fortaleza inexpugnable de nuestra vida, donde siempre podemos reposar. Así Dios nos está impeliendo continuamente a realizarnos como personas.

He aquí los modos humanos de ser «en» Dios, «desde» Dios y «por» Dios: «A los tres caracteres de Dios religante como realidad última, posibilitante y impelente, corresponden tres momentos de la entrega del hombre a Dios: acatamiento, súplica y refugiarse. En este triple aspecto es como transcurre este acto unitario y simple que es la entrega de la persona humana a la persona divina» (HD 200).

Pero esta experiencia de Dios, por ser concreta, no sólo es individual; es también social e histórica⁶⁴. 'Toda la entrega del hombre a Dios ha de revestirse de estas tres dimensiones en las que el hombre se mueve y en las que el hombre hace experiencia de Dios. Es la fe madura. En la fe madura hay un razonamiento «rigurosamente concluyente» (HD 267, 268) de que la realidad-fundamento de todo lo real en cuanto real es Dios y hay una apropiación de dicha realidad-fundamento. Recordemos que lo primero o principal es la marcha de la persona en la vida, en sus actos. La fe madura supone la fe en la vida real. Luego el hombre reflexiona sobre la apropiación ya realizada de Dios como fundamento de su vida y, en el caso de fe madura, encuentra razones para que el paso esté justificado.

La marcha de la razón que alcanza el fundamento y la interpretación que cada uno da del mismo, según sus propios esbozos, están determinados por la «voluntad de fundamentalidad». El agnóstico tiene voluntad de buscar la verdad. El despreocupado o *indiferente*, optando por vivir, pone a la vida como fundamento práctico. El ateo, al menos, quiere exclusivamente ser él mismo, se pone a sí mismo como fundamento de su ser. En la medida en que cada persona se sitúa ante la realidad-fundamento tiene un acceso *incoado a Dios*, aunque él no lo sepa. El *acceso formal a Dios* se da cuando la persona acepta estar fundamentada por Dios como su realidad fundamento.

No por todas las vías se accede formal y estrictamente a Dios en cuanto Dios, aunque todos alcancen de alguna manera la realidad-fundamento, al moverse su razón en el «ámbito de la fundamentalidad» (IRA 217; cf. HD 241). «Dios es una realidad personal y manifestativa» (HD 188). Todo hombre es experiencia de Dios, aunque de distinta forma y grado, en virtud de ser relativamente absoluto. Dios es accesible, en virtud de que su realidad está presente en el mundo como su fundamento. No se trata de una accesibilidad a base de una «representación» de Dios, sino de que las cosas nos remiten a Dios (cf. IJD 190). La realidad divina está en el fondo de todo espíritu humano (PFHR 72). El acceso a Dios no es algo añadido al hombre. Sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios (HD 204).

⁶⁴ Cf. HD 302, 320-324, 334-342. Sobre la persona como experiencia de Dios, cfr. G. Gómez Gambres, *Zubiri y Dios*, Edinford S.A., Málaga, 1993, cap. 5, pp. 163-185.

Respecto de la justificación de la realidad divina, podemos hablar de vías inadecuadas, porque no han conducido formalmente a la realidad de Dios, sino a su concepto (idea de Dios), reduciendo, involuntariamente se supone, a Dios a la categoría de «un mero objeto de que uno se ocupa» (HD 164). A este respecto Zubiri critica tanto la vía *cosmológica* (incluidas las vías tomistas) (HD 118-123) como la vía *antropológica* (Agustín, Kant y Schleiermacher) (HD 123-127), que unilateralmente parten de ámbitos parciales de la realidad (el cosmos, las verdades, el deber y el sentimiento), interpretados según unas respetables teorías metafísicas; pero no tienen como punto de partida los hechos⁶⁵. Unas no llegan a un Dios al que se le pueda rezar (por ej. Aristóteles que alcanza a un «dios ocioso», en cuanto «pensamiento del pensamiento»); otras tienen un concepto de Dios, incapaz de ser asumido por todas las religiones, es decir, no llegan al Dios en cuanto Dios. La vía cósmica no llega a un Dios posibilitante e impenente. La vía antropológica no alcanza a Dios como fundamento último de todo lo real en cuanto real (cf. HD 127), puesto que hay en el origen una restricción de lo real hacia el hombre. En ambas vías habría que continuar explicitando el contenido concreto al que se ha llegado en el concepto de Dios. Zubiri habla también de vías «ab-errantes» o circundantes para llegar a Dios⁶⁶. Cada una tiene también su modo de alcanzar a Dios. El *panteísmo* (HD 175, 353) que pone en evidencia la presencia de Dios en el Cosmos, aunque exagera al hacer de Dios un momento intrínseco de la Ley que lo rige. Es la vía de la inmanencia. Los panteísmos de modo diverso identifican realmente el fundamento de todo lo real como real con el «mundo» (llámese éste naturaleza, única sustancia, absoluto, etc.). Las cosas serían momentos de la única realidad divina. El *politeísmo*⁶⁷ es la vía de la disper-

⁶⁵ HD 129-133; cf. IRA 182-184.

⁶⁶ PFIIR 201. En NIID 415 hablaba Zubiri de «vías muertas o ab-errantes». Pero Zubiri al final de su vida pensó que eran tan sólo vías obturadas y deformadas. El concepto astronómico de posición aparente de un astro como resultado de combinación del movimiento de la luz del astro y de la tierra sobre su órbita, le permite llegar al sentido etimológico de «ab-errancia», entendiéndolo no como *disparare* sino como dar un rodeo. Todas las religiones son auténticas vías en donde Dios está presente y se revela de alguna manera, porque Dios está presente en cada hombre (cf. PFIIR 71). Sobre el carácter de la revelación, cf. PITC. 61-71, 92-93, 453-459, 507.

⁶⁷ El politeísmo es para Zubiri manifestación de la historicidad de la religión, desde el punto de vista «ab-errante» (PFIIR 202). La condición histórica del monoteísmo se palpa como «historicidad progredient», es decir, avanza hacia un menor error.

sión, pero destaca el modo plural de acceso a Dios. Es la teoría que afirma la multiplicidad de fundamentos de todo lo real. Sin embargo, el *monoteísmo* unifica los aspectos que presenta el poder de lo real, para concentrar a la razón en un único fundamento. Es la vía de la «transcendencia». En el fondo sólo hay un monoteísmo, pues el judaísmo, el islamismo y el cristianismo no tienen una diferencia esencial. Según Zubiri, la razón no tiene argumentos suficientes para optar por uno o por otro: «Es simplemente una opción de fe» (PFTIR 230). Todas las religiones son de algún modo verdaderas. En lo que tienen de verdad incluyen al Dios del cristianismo.

5. Conclusión

Si Scheler ha pretendido hacer una antropología metafísica, Zubiri propone una reflexión que conduce a una filosofía trascendental de la persona humana como modo de realidad. Esta no es una región subalterna de una pretendida metafísica general, sino el colofón de la trascendentalidad, dinámica y abierta a nuevos tipos de realidad. El dinamismo de la realidad no se ha detenido: sigue abierto a nuevos modos y formas de realidad. No se trata de *teorizar* sobre un ser finito y abierto a un ser eterno (Edith Stein), sino de *describir* una realidad relativamente absoluta, cuya experiencia principal es la de su libertad, interpretada como experiencia de Dios, y la de su historicidad, como concreción de su finitud. Para conceptualizar la realidad necesitamos apoyarnos en el lenguaje, que es nuestro instrumento principal de realización y nuestro modo de manifestación, fundado en el propio cuerpo como lenguaje primigenio.

Nuestra vida humana, pues, consiste en estar instalados en la realidad, ligados a su poder (y no abandonados o arrojados en el mundo, como piensa Heidegger). En virtud de nuestra inteligencia *siente* que aprehende los estímulos como realidad, necesitamos darle nombre, sentido, e interpretarla (salvarla, decía Ortega y Gasset). Como personas, somos autopoiesis consciente de nuestra realidad, a la que damos sentido en libertad, abiertos a los otros, a los que somos intrínsecamente respectivos y reconocemos como otras realidades personales conviviendo con ellas en sociedad; y en las que estamos llamados a dar la vida (dimensión comunitaria de la persona).

Por nuestro cuerpo estamos entroncados en el cosmos y así somos parte del mundo. Por nuestra psique trascendemos la materia y estamos destinados a vivir una vida plena en comunión con la realidad absolutamente absoluta que nos fundamenta. En nuestra interpretación buscamos fundamentos y razones que nos justifiquen dicha realidad. Pero siempre la realidad se nos impone y nos lanza a la búsqueda de por qué somos reales y en qué consiste ser realidad. Así nos vemos abocados a justificar nuestras estructuras y nuestro devenir (es decir, lo que nos sucede en el mundo del que somos sus momentos, aunque trascendemos la materia) con los principios-realidades (principios de identidad, de no contradicción, de razón suficiente, de causalidad en sus distintas variedades), que son modos distintos de fundamentar.

Para saber qué es el hombre en la realidad, preguntamos a las ciencias y, en función transcendental, reflexionamos e interpretamos sus datos. Sus notas esenciales apuntan hacia una sustantividad psico-orgánica que no acaba con su muerte biológica, sino que religada al poder de lo real, es constituida formalmente por Dios, como realidad absolutamente absoluta y llamada a vivir en comunión de vida con Él. Su realidad actualizada en sus vicisitudes históricas, aunque emergida de la materia, es también regalo del amor donante de Dios-Amor, que no sólo constituye a la realidad personal como real, sino que la hace hacer, respetando su propia libertad, y la dota de los dinamismos apropiados para su desarrollo y realización.

En definitiva, la persona humana, no puede no querer su propia felicidad y ésta la realiza apropiándose posibilidades, entre las que está prioritariamente ayudar a otras personas a realizarse como tales. Así nuestra vida es una manifestación de la Vida Plena, que estamos llamados a compartir para siempre.

Bibliografía

Según mi opinión, para leer con aprovechamiento la antropología metafísica de Zubiri, conviene realizar un itinerario y un proceso de comprensión que propongo a partir de estas lecturas, como apéndice bibliográfico.

-Obra escrita por Zubiri

Primera etapa

Naturaleza, Historia, Dios (1944). Cfr. 9ª edición. Madrid: Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones (1987) (=NHD). Esta obra es la más importante; aquí se recoge:

“En torno al problema de Dios”, *Revista de Occidente* 149 (1935) 129-159. Es la primera formulación del tema de la religación. Ampliado en Roma, se publicará en NHD.

“*La nueva física*”, *Cruz y Raya* 10 (1934) 8-94.

Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), Alianza/Fundación Xavier Zubiri Madrid, 2002 (=SPF). Recoge:

“Sobre el problema de la filosofía”, *Revista de Occidente* 115 (1933) 511-80; 118 (1933) 83-117.

“*Filosofía y metafísica*”, *Cruz y Raya* 10 (1935) 7-60.

Cursos universitarios. Volumen I, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007 [Recoge distintos cursos de Zubiri impartidos en el período de 1931-1935] (=CU1).

Segunda etapa

Sobre la esencia (1962) (=SE).

Cinco lecciones de filosofía (1963) (=CLF).

«Notas sobre la inteligencia humana» (artículo publicado en 1967-68).

«Respectividad de lo real» (1979) (=RR).

«Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía» (1980) (=RTE).

Inteligencia sentiente (1ª edición 1981), y publicada como *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (=IRE), en la 3ª edición de 1984.

Inteligencia y logos (1982) (=IL).

Inteligencia y razón (1983) (=IRA).

A esto hay que añadir los libros póstumos, que recogen cursos impartidos por Zubiri, algunos ya señalados anteriormente; una parte de ellos trata, precisamente, sobre el hombre. Entre ellos destacamos:

El hombre y Dios (1984) (=HD).

Sobre el hombre (1986) (=SH).

Estructura dinámica de la realidad (1989) (=EDR).
Sobre el sentimiento y la volición (1992) (=SSV).
El problema filosófico de la historia de las religiones (1993) (=PFHR).
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994) (=PFMO).
Espacio. Tiempo. Materia (2008, Nueva edición) (=ETM).
El problema teológico del hombre: Cristianismo (1997) (=PTHC).
El hombre y la verdad (1966) (1999) (=HV).
Sobre la realidad (1966) (2001) (=SR).
El hombre: lo real y lo irreal [1967] (2005) (=HRJ).
Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica [1974] (2006) (=TDSH).

-Escritos escogidos de Zubiri

El hombre y Dios (1984), parte primera: «La realidad humana», pp. 15-112. Aquí Zubiri recoge lo presentado en cursos y escritos anteriores y lo revisa en 1974 y 1975.

Luego habría que leer un estudio elaborado por Zubiri poco antes de morir (1983), que fue publicado en *Sobre el hombre* (1986), cap. VIII, cuyo título es: «Génesis de la realidad humana», pp. 445-476.

Para comparar su evolución, puede leerse después: «Personalidad como modo de ser». Es un curso oral de 1959, que está recogido en *SH*, 129-221.

Sobre la moral, cf. curso de 1953-54: «*El hombre, realidad moral*» (*SH* 343-440).

Sobre el problema de Dios, leer el escrito primero sobre este tema: «En torno al problema de Dios» (de 1935 y publicado en *NHD* 417-454) y el estudio elaborado más tarde para responder a las críticas e incomprendimientos acerca del estudio anterior: «Introducción al problema de Dios» (1963), en *NHD* 393-416.

Posteriormente, desde estas últimas aportaciones, habría que interpretar el resto de su producción sobre el hombre, claro está, a la luz de su trilogía *Inteligencia sentiente* (1980-83). Esta obra significa un proceso de reflexión para identificar el análisis de la estructura de la inteligencia y de la realidad en ella inteligida, teniendo presente las modalizaciones del sentir intelectual: Aprehensión primordial, logos y razón. Las tres partes de este libro son: *Inteligencia sentiente [Inteligencia y realidad]* (1980, con ediciones posteriores), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983).

-Escritos sobre Zubiri acerca del hombre

Como estudios imprescindibles para enfocar el tema del hombre en Zubiri:

Gracia, D. «La antropología de Zubiri», en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balanza y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2004, 87-116.

Ellacuría, I. «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», en *Realitas II* (1976), 49-137; Id., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1990.

Lain Entralgo, P., *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano* (Prólogo de Diego Gracia), Espasa-Calpe, Madrid, 1995.

Sobre la noción de persona: Castilla y Cortázar, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri*.

Una aproximación al género, Rialp, Madrid, 1996.

Cerezo Galán, P., «El hombre, animal de realidades», en A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (Coords.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, 53-71. (Pedro Cerezo sitúa la postura de Zubiri en el contexto de la filosofía contemporánea, en diálogo, sobre todo, con Heidegger).

Niño Mesa, F. de J., *Antropología Pedagógica. Intelección, voluntad y afectividad*, Cooperativa Editorial Magisterio, Bogotá, 1998. (Enfoque pedagógico de la antropología de Zubiri)