

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL  
Y POLÍTICA

RELIGACIÓN Y LIBERTAD EN XAVIER ZUBIRI

VICENTE TARÍN CERVERA

UNIVERSITAT DE VALENCIA  
Servei de Publicacions  
2005

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 14 de Novembre de 2005 davant un tribunal format per:

- D. Diego Gracia Guillen
- D. Agustín Domingo Moratalla
- D. Juan A. Nicolás Marín
- D. Salvador Cabedo Manvel
- D. Domingo García Marzá

Va ser dirigida per:  
D. Jesús Conill Sancho

©Copyright: Servei de Publicacions  
Vicente Tarín Cervera

---

Depòsit legal:

I.S.B.N.:84-370-6382-5

Edita: Universitat de València  
Servei de Publicacions  
C/ Artes Gráficas, 13 bajo  
46010 València  
Spain  
Telèfon: 963864115

**UNIVERSIDAD DE VALENCIA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACION**

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política**



***Religación y Libertad en Xavier Zubiri***

**Tesis Doctoral**

*Autor*

**Vicente Tarín Cervera**

*Director*

**Jesús Conill Sancho**

Valencia, 2005



## ÍNDICE

SIGLAS de las obras de Zubiri .....	página 7
INTRODUCCIÓN .....	13
CAPÍTULO I: LA RELIGACIÓN Y LA LIBERTAD EN LA VERSIÓN ONTOLÓGICA	
1.- Introducción .....	21
2- La versión ontológica de Zubiri .....	31
3- El concepto de “religación” en la versión ontológica .....	39
4- La religación y la libertad en la versión ontológica .....	46
5- Conclusión .....	55
CAPÍTULO II: RELIGACIÓN Y LA LIBERTAD EN LA VERSIÓN ANTROPOLÓGICO-METAFÍSICA	
1.- Introducción .....	57
2.- La religación en la versión antropológico-metafísica .....	59
3.- En qué consiste la realidad humana .....	63
3.1.- Las diferencias entre el hombre y el animal .....	63
3.2.- El ser estructuralmente moral: moral como apropiación .....	73
3.3.- La autoposición: el hombre según sus acciones .....	81
3.4.- El hombre: el ser irremediabilmente personal .....	88
4.- La realidad y el ser del hombre .....	92
4.1.- El momento talitativo .....	96
4.2.- El momento trascendental .....	101
5.- Cómo se es hombre en el querer .....	113
5.1.- El juego de la vida y la personalidad .....	114
5.2.- Las cosas del querer .....	121
5.2.1.- En qué consiste querer .....	121
5.2.2.- Qué es lo que se quiere .....	123
5.2.3.- El modo como se quiere .....	128
5.2.4.- La incorporación de lo querido .....	130
5.2.5.- La educación .....	138
6.- La libertad como momento estructural del ser humano .....	153
6.1.- En qué consiste la libertad .....	155

6.1.1.- El acto libre .....	156
6.1.2.- La libertad en el hombre .....	159
6.2.- La capacidad de ser libres .....	165
6.3.- La libertad como problema .....	170
6.3.1.- La naturalización de la libertad .....	170
6.3.2.- La potenciación de la libertad .....	171
6.4.- El culmen de la realidad humana .....	172
6.5.- Dios y la libertad .....	176
6.5.1.- El acto libre visto desde la causalidad eficiente .....	176
6.5.2.- El acto libre visto desde su propia índole formal .....	178
6.5.3.- El acto libre en el curso del mundo .....	180
7.- Conclusión .....	181

### CAPÍTULO III: LA RELIGACIÓN Y LA LIBERTAD EN LA VERSIÓN NOOLÓGICA

1.- Introducción .....	187
2 - La religación en la versión noológica .....	190
2.1.- La noología .....	190
2.2.- La noergia .....	201
2.3.- La realidad como fundamento del hombre .....	206
2.4.- La fundamentalidad como apoderamiento: el poder de lo real .....	208
2.5.- La religación al poder de lo real .....	209
2.6.- La religación nos lanza al problematismo de la fundamentalidad .....	216
2.7.- Conclusión .....	223
3.- La religación y la libertad en la aprehensión primordial de realidad .....	226
3.1.- La inteligencia y la libertad .....	226
3.2.- El origen de la libertad está en la religación .....	233
3.3.- La religación, la libertad y la inteligencia .....	235
3.4.- La verdad real .....	249
4.- La libertad del logos .....	260
4.1.- La dualidad del logos .....	261
4.2.- El campo de libertad .....	263
4.2.1.- Retracción y distancia .....	271
4.2.2.- Reversión y afirmación: formas y modos .....	275

4.2.3.- El medio donde tiene lugar la afirmación .....	283
4.2.4.- La verdad dual .....	285
5.- Libertad de la Razón: el gran momento de libertad creadora .....	289
5.1.- El pensar .....	292
5.2.- La razón como actividad pensante .....	293
5.3.- El objeto de la razón .....	306
5.4.- El mundo de la libertad .....	310
5.4.1.- El momento de objetualidad .....	311
5.4.2.- El momento del método .....	312
5.4.3.- El momento de la verdad racional .....	323
6.- Conclusión .....	334
 CONCLUSIÓN GENERAL .....	 337

## BIBLIOGRAFÍA

1.- Bibliografía específica sobre Zubiri .....	347
2.- Bibliografía general .....	356



## SIGLAS

Las obras de Xavier Zubiri que se citarán a lo largo del trabajo responderán al siguiente sistema de siglas y ediciones. Para facilitar su uso, las siglas se ordenan alfabéticamente.

- CDT = *El concepto descriptivo del tiempo*, en **Realitas II**, Madrid, 1976, pp.7-47.
- CLF = **Cinco lecciones de filosofía**. Alianza Editorial. Madrid. 1994. 1ª edición, 1963, y 2ª 1970, en Sociedad de Estudios y Publicaciones; a partir de la 3ª 1980, en Alianza Editorial. 4ª 1992, 5ª 1994. 1ª edición 284pp. 3ª edición 277pp.; a partir de la edición 3ª mantiene la paginación e incorpora un Prólogo. Traducido al italiano: Augustinus, Palermo 1992, 170 pp.
- DHSH = *La dimensión histórica del ser humano*, en **Realitas I**, 1974, pp.11-69.
- EDR = **Estructura dinámica de la realidad**. Alianza Editorial. Madrid. 1989. 356p.; transcripción corregida por su autor del homónimo curso de 11 lecciones de 1968: cfr. la *Presentación* de Diego Gracia a EDR, pp. iii y v (no de 14 lecciones den 1969, como se lee den la *Presentación* de Ellacuría a SH, p.x). Zubiri no efectuó la corrección definitiva para publicarlo.
- EE = *El espacio*, en **Realitas I**, Madrid, 1974, pp.479-514.
- ETM = **Espacio. Tiempo. Materia**. Alianza Editorial. Madrid. 1996. 714 pp. Es la publicación de varios cursos impartidos por Zubiri. El texto sobre el espacio pertenece al curso impartido en mayo de 1973. Ellacuría publicó un resumen de este curso en **Realitas I**. El texto sobre el tiempo fue dictado en abril de 1970, y parte de este trabajo se publicó en **Realitas II**. Y finalmente el texto sobre la materia es una recopilación de textos hecha por Ellacuría.
- FM = *Filosofía y Metafísica*, en **Cruz y Raya**, nº30, 1935, pp.7-60; reproducido en NHD aunque desdoblado en *¿Qué es saber?* y en *La idea de filosofía en*

*Aristóteles*, 6ª edición de 1974 pp.33-60 y 97-106, 10ª edición de 1994 pp.59-87 y 127-137.

- HD = **El hombre y Dios**. Alianza Editorial. Madrid. 1994. 1ª edición 1984; 2ª 1985 (febrero); 3ª 1985; 4ª 1988; 5ª 1994 y 414pp.; la primera parte el libro es de 1983, la segunda de 1974 y la tercera es la transcripción corregida por el autor de tres lecciones romanas de 1973; la Conclusión es de 1975; cfr. la *Presentación* de Ellacuría.
- HRI = **El hombre: lo real y lo irreal**. Alianza Editorial. 2005. 230 pp.; es la reelaboración del homónimo curso de 1967.
- HV = **El hombre y la verdad**. Alianza Editorial. Madrid. 1999. 196 pp. Contiene un *Apéndice* al final de Ellacuría. Es la publicación de un curso con el mismo nombre que Zubiri dictó en febrero y marzo de 1966.
- IL = **Inteligencia y logos**. Alianza Editorial. Madrid. 1982. 398pp.; traducción inglesa de T.B. Fowler.
- IRA = **Inteligencia y razón**. Alianza Editorial. Madrid. 1983. 254pp.; traducción inglesa de T.B. Fowler.
- IRE = **Inteligencia y realidad**. Alianza Editorial. Madrid. 1991. La 1ª edición en 1980; 2ª 1981; 3ª 1984; 4ª 1985. En la 1ª 288pp., en la 3ª 314pp.; en las dos primeras ediciones llevaba el título de *Inteligencia sentiente*; en la tercera se prefirió reservar ese título para la trilogía. Esta última incorpora un *Índice analítico*; traducción inglesa de T.B. Fowler.
- NHD = **Naturaleza, Historia, Dios**. Alianza Editorial. Madrid. 1994. Desde la 1ª edición en 1944 a 8ª 1981 en Editora Nacional; a partir de la 9ª 1987 en Alianza Editorial. 2ª 1951; 3ª 1955; 4ª 1959; 5ª 1963; 6ª 1974; 10ª 1994. En la primera 565pp., 2ª 437pp., 3ª 407pp., 4ª 415pp., 5ª 483pp., 9ª 567pp. 10ª 567pp.; colección retocada de artículos; la 5ª edición 1963 incorpora el artículo *Introducción al problema de Dios*, y una *Nota a la quinta edición*; además, de

esta edición en adelante mantienen la paginación y erratas (estas últimas han sido corregidas en la 9ª de 1987). La 9ª incorpora también el *Prólogo a la traducción inglesa* de 1980. Existen traducciones inglesa 1981 e italiana 1990.

NIH = *Notas sobre la inteligencia humana*, en **Asclepio**, 18-19, 1967-1968, pp.341-353; dedicadas a Pedro Laín Entralgo; reproducidas en **Siete ensayos de antropología filosófica**. Bogotá, 1982, pp.101-115, junto con una serie de textos del mismo Zubiri. También reproducido en **Sobre la realidad**. Alianza Editorial. Madrid. 2001, pp.241-259.

OMF = *Ortega, maestro de filosofía*, en **El Sol**, Madrid, 8 de marzo de 1936, p.6.

PE = **Primeros escritos (1921-1926)**. Alianza Editorial. Madrid. 1999. 468pp.; es una colección de trabajos de entre los años 1921-1926. En el que se incluyen *El problema de la objetividad según Husserl. I. La lógica pura*, de 1921, es su tesis de licenciatura en filosofía. *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, de 1921, es su tesis presentada para la obtención del grado de doctor en filosofía. *La crisis de la conciencia moderna: la ciudad de Dios*, de 1925. *Filosofía del ejemplo*, de 1926. Recensión: *Landsberg, P.L. "La edad Media y Nosotros"*, de 1925. Recensión: *Brentano, F. "Psicología"*, de 1926. *Apéndice: le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl*, de 1921.

PFHR = **El problema filosófico de la historia de las religiones**. Alianza Editorial. Madrid. 1994. 404pp.; es la reelaboración del homónimo curso de 1965.

PMO = **Los problemas fundamentales de la metafísica occidental**. Alianza Editorial. Madrid. 1994. 351pp.; es la reelaboración del homónimo curso de 1969.

PTHC = **El problema teológico del hombre: Cristianismo**. Alianza Editorial. Madrid. 1997. 655 pp. Contiene dos cursos orales. *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, de 1967. *El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo*, de 1971-72. *El hombre y el problema de Dios*, de 1968.

- RR = *Respectividad de lo real*, en **Realitas III-IV**, 1979, pp.13-43.
- RTE = *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*, en **Estudios Eclesiásticos**, nº56, 1981, pp.39-59; lección inaugural del curso pronunciada el día de 1-10-1980 con motivo de de su investidura como doctor honoris causa en teología por la Universidad de Deusto que a la sazón celebraba el centenario de su Facultad de Teología.
- SE = **Sobre la esencia**. Alianza Editorial. Madrid. 1985. Desde 1ª edición 1962 hasta 4ª 1972 en Moneda y crédito; a partir de la 5ª 1985 en Alianza Editorial. 2ª 1962, 3ª 1963, 4ª 1972, 5ª 1985; En la 1ª 521pp., 4ª 525pp., 5ª 574pp., pues incluye un *Índice analítico*; excepto la edición 4ª mantiene la misma paginación. Está traducido al alemán: Von Wessen, trad. HG. Rötzer, Max Hueber Verlag, München 1968, 390pp.
- SH = **Sobre el hombre**. Alianza Editorial. Madrid. 1986. 709pp.; es una colección de trabajos de distintas épocas entre los que se incluyen: *El problema del hombre* de 1954, *Sobre la persona* de 1959, *La realidad humana* de 1974, *La concreción de la persona humana* de 1975 y *La génesis de la realidad humana* de 1983.
- SPF = **Sobre el problema de la filosofía**. Fundación Xavier Zubiri. Recoge los dos artículos homónimos de 1933.
- SR = **Sobre la realidad**. Alianza Editorial Madrid. 2001. 285.pp. Contiene el curso homónimo de 1966. Y un Apéndice *con Notas sobre la inteligencia humana*, de 1967-68, y dedicadas a Pedro Laín Entralgo.
- SSV = **Sobre el sentimiento y la volición**. Alianza Editorial. Madrid. 1993. 458 pp. La primera edición es de 1992. Es la publicación de varios cursos impartidos por Zubiri. *Acercas de la voluntad* impartido en abril y mayo de 1961. *El problema del mal* durante febrero y marzo de 1964. *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* en abril de 1975. Y finalmente *Las fuentes espirituales de la*

*angustia y de la esperanza* en mayo de 1961, que puede entenderse como apéndice del primer curso citado.



## INTRODUCCIÓN

El conocimiento es algo que ha preocupado al hombre desde siempre. Desde el mundo que le rodea y que le afecta directamente, hasta aquel que está mucho más lejano. Pero sobre todo al hombre le ha preocupado conocerse a sí mismo. Y hay varias formas de conocerse: mediante la psicología, la sociología, la antropología, etc., hoy hasta mediante la estadística y la economía. Pero se puede conocer al hombre de un modo mucho más radical y previo a todos los mencionados. Zubiri se lanza a esta labor ya desde tiempos jóvenes y su evolución va hacia el punto radical y previo de todo ser humano. Desde sus primeros momentos intelectuales como discípulo de Ortega, Husserl, Heidegger, etc., hasta su pensamiento más personal. Desde una ontología y una fenomenología hasta una metafísica y una noología se mueve Zubiri para averiguar lo más radical del ser humano: su carácter de realidad.

Desde este punto de vista, la intención de esta investigación es mostrar que la libertad es formalmente algo constitutivo de la realidad humana. Y con tal fin la hipótesis de trabajo que irá orientando nuestra investigación consistirá en afirmar que somos libres porque estamos religados a la realidad, o lo que es lo mismo, el hecho de que estamos religados a la realidad exige que seamos libres para poder ser viables. Por tanto no hay libertad sin religación, y la religación a la realidad exige que seamos libres. Ésta será la hipótesis que trataremos de comprobar a lo largo de este trabajo y que nos llevará a considerar la libertad como algo real y propio de la realidad humana.

En esta línea mostraremos que la libertad no es un sueño de la razón sino la más radical y abrumadora necesidad que tiene el hombre en su imperante necesidad de sobrevivir. Esto es así porque el hombre está constitutivamente obligado a hacer libremente su propia vida en la realidad. Esa obligación le inquieta debido a que no sabe qué será de él, ya que no tiene más remedio que ponerse en marcha lo antes posible y de la mejor manera si quiere seguir siendo viable. Lo más grave de todo es que esa es la característica propia del hombre y que no comparte con ningún otro animal, ya que todos ellos tienen una estructura cerrada debido a que la naturaleza les ha dado la respuesta adecuada para cada situación de la vida. Sin embargo, el hombre tiene la virtud o el castigo de tener que crearse libremente él mismo la respuesta para cada situación. En esto radica la “finitud, la grandeza y la tragedia de la libertad humana” (SVV 145).

De tal forma que la libertad no es algo psicológico ni sociológico, ni tampoco es algo que tenga que ver primeramente con la ética, el derecho ni la teología. Desde esos puntos de vista es difícil demostrar que somos libres. Sin embargo, el punto de vista desde el que nos situamos nosotros permite ver que la libertad es algo físico y experiencial. Incluso metafísico y trascendental. Y esto es algo que comenzamos a alumbrar en nuestro trabajo tomando como hilo argumentativo el pensamiento de Xavier Zubiri<sup>1</sup>.

Nuestro enfoque permite mostrar que el problema de la libertad es algo físico, real y experiencial<sup>2</sup>. El hombre obligatoriamente y con carácter exigencial no tiene más remedio que hacer uso de su libertad para poder sobrevivir. Y no tiene más remedio porque la realidad le impele a que haga uso de su libertad para que pueda asegurarse su viabilidad. Pero esa impelencia no consiste en un abandono ante el peligro, ya que el hombre en todo momento está en la realidad, y ésta, además de impelerle, le ofrece posibilidades para que, al menos, pueda vivir. El cómo sea su vida dependerá del modo en que se vaya apropiando libremente cada una de las posibilidades por las que opta. Pero la realidad que de él se ha apoderado, además de impeler y de posibilitar, le fundamenta. A este hecho llama Zubiri religación.

Según Zubiri la religación es un hecho experiencial que consiste en que el hombre está dominado por el poder de lo real, y “es la raíz de que cada cual llegue a ser físicamente no solo un Yo sino mi Yo” (HD 93). La religación es un hecho en el que el hombre experimenta que la realidad le puede obligándole a que tome sus propias decisiones, enfrentándose a la realidad, cargando con ella y encargándose de ella. La realidad exige al hombre que haga todo

---

<sup>1</sup> Xavier Zubiri Apalategui nació en San Sebastián en 1898 y murió en Madrid en 1983. Licenciado en filosofía por la Universidad de Lovaina en 1921. Doctor en teología en Roma en 1920. Doctor en filosofía en Madrid en 1921. En diciembre de 1926 ganó la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Madrid. Durante los años 1928-1931 estuvo en varias ciudades europeas asistiendo a cursos de Husserl, Heidegger, Einstein, Schrödinger, Köhler, Goldstein y Mangold. Tras su regreso a España impartió clases en la Universidad de Madrid hasta que en 1936 se trasladó a Roma. Donde le sorprendió el comienzo de la guerra civil española. Durante el periodo de la guerra asistió a seminarios de física de Broglie, y de lenguas orientales de Labat, Benveniste, Dhorme y Delaporte. Finalizada la guerra civil volvió a España enseñando en la Universidad de Barcelona durante los cursos 1940-42. En 1942 abandonó la Universidad y se trasladó a Madrid, donde a partir de 1945 dictó cursos privados sobre filosofía. A sus cursos asistieron las personalidades más importantes de la vida intelectual española de esos años y posteriores, como Julián Marías, Pedro Laín Entralgo y José Luis López Aranguren, -que junto con otros forman lo que Diego Gracia denomina la primera generación de discípulos-, Antonio Pintor-Ramos, Diego Gracia e Ignacio Ellacuría, -que entre otros forman la segunda generación de discípulos-. Diego Gracia. *Filosofía Práctica*, en J.A. Gimbernat y C. Gómez. **La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría**. Eud. Estella. 1994, pp.329-352, pp.334-336. Y Diego Gracia. *Zubiri, Xavier*, en R. Latourelle y R. Fisichella. **Diccionario de Teología Fundamental**. Adaptó la edición española Salvador Pié-Ninot. Ed. Paulinas. Madrid. 1992, pp.1617-1622, p.1617. Javier Muguerza. *El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid. 1995, pp.19-31.

<sup>2</sup> Sobre este tema puede consultarse el trabajo de Jesús Conill **El poder de la mentira**. Tecnos. Madrid. 1997, pp.69-210. Y *Concepciones de la experiencia*, en **Diálogo filosófico**, nº41, 1998, pp.148-170.

eso *velis nolis*. Y las dotes que posee para hacer esa labor son la inteligencia y la libertad. De tal modo que el hombre vive en la realidad y ella le tiene en su poder. A ella está ligado. Más que ligado, religado. En eso consiste el hecho de la religación. Y de aquí surge la libertad física, metafísica y experiencial de la que vamos a hablar en todas las páginas que quedan por venir. La libertad no es un sueño ni un postulado de la razón, sino algo real y físico que viene exigido, posibilitado y fundamentado desde la religación del hombre a la realidad. El hombre es libre porque la religación al poder de lo real le exige que lo sea si quiere ser viable.

A lo largo del presente ensayo vamos a explicar en qué consiste la religación y la libertad, mostrando que el hombre es libre *velis nolis* porque está religado a la realidad. Con tal fin veremos lo que entiende Zubiri por religación y por libertad. Lo que Zubiri entiende por religación ha cambiado a lo largo de su larga trayectoria intelectual en pos de una clara evolución hacia lo más previo y radical, desde unas primeras consideraciones ontológicas hacia algo más último como es la metafísica y la noología. Desde sus escritos en los que aparece por primera vez la religación en 1935-36 hasta la década de los ochenta.

En aquellos escritos Zubiri entendía la religación de forma ontológica, acentuando la importancia de las cosas para la vida del hombre hasta tal punto que éste era concebido esencialmente como nihilidad ontológica (NHD 424) en tanto que dependiente de las cosas. Más tarde, y hasta 1963, tiene lugar cierta evolución en lo que Zubiri entiende por religación. Ahora toma mayor relevancia el ser del hombre como persona y la importancia de sus actos mediante los que éste se realiza. Y a partir de 1965 aparece la idea ya terminada y definitiva de la religación<sup>3</sup>. De tal forma que el concepto de “religación” sufre un importante cambio, no de definición sino de profundización. Este cambio se debe a que Zubiri ha prestado cada vez más atención al problema de la experiencia del poder de lo real.

Lo primero que habrá que aclarar es que se trata de un término que refleja una evolución paralela a la del pensamiento del propio Zubiri. Es decir, que no significa lo mismo la religación en sus escritos de los años 30 y 40 que en los últimos de la década de los 80. Se trata de una evolución que va desde una ontología hacia una metafísica y una noología, ya que la religación ya no será a las cosas con las que estamos sino a la realidad apprehendida en apprehensión primordial que nos domina.

---

<sup>3</sup> Ellacuría, I. *La religación, actitud radical del hombre*, en *Asclepio*, Vol. XVI, 1964, pp.97-155.

Para ir comprobando nuestra hipótesis distinguiremos en el pensamiento de Zubiri tres versiones a la hora de considerar en qué consisten y cómo se relacionan la religación y la libertad. Hablamos de versiones y no de etapas intelectuales cerradas en el pensamiento de Zubiri ya que así no forzamos tanto los textos del filósofo y conseguimos tratar con mayor justicia su pensamiento. De tal forma que las versiones de las que hablamos, aunque tienen mucho que ver con las etapas, nos permiten mayor flexibilidad en su tratamiento. Es preferible hablar de versión que de etapa pues así podemos hacer un análisis más exhaustivo de tales términos. Hablar de etapa exige una rigidez en el discurso que no hay si hablamos de versión.

En el primer capítulo explicaremos cómo entiende Zubiri la religación y la libertad en la versión ontológica. En sus escritos de la década de los años 30 Zubiri afirma que el hombre depende totalmente de las cosas ya que sin ellas no es nada. Pero eso no le hace vagar por el vacío, sino que, y frente a Heidegger, afirmará que “en la religación estamos más que sometidos; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, *previamente* nos hace ser” (NHD 428). Así es que somos libres porque estamos fundamentados por algo que nos hace ser, que nos da fuerza, que nos empuja y que nos sirve de apoyo. “No hay libertad sin fundamento” (NHD 446). Y lo que nos fundamenta es la religación. En la religación el hombre cobra su libertad en tanto que relativo absoluto.

En el segundo capítulo nos centraremos en el análisis de la religación y de la libertad en la versión antropológico-metafísica. En este punto mostraremos en qué consiste la realidad y el ser del hombre en su tarea de ir haciéndose persona en libertad, pero impelido, posibilitado y fundamentado por la realidad a la que está religado. En esta versión el hombre ya no es considerado una nihilidad ontológica, sino una realidad personal. La libertad es un momento estructural del ser humano porque éste es un ser inacabado que está en todo momento intentado apoderarse de sí mismo para hacer su propia personalidad. Y para ello cuenta con la realidad en la que está instalado quiera o no quiera. La realidad le fundamenta, le posibilita y le impele a que haga su propio ser querido. Por tanto, a la hora de hacer su propia figura de ser no está sólo, sino que está en la realidad entre las cosas reales que se le ofrecen como posibilidades de realización (SSV 153).

El hombre, en su estar en la realidad, queda desbordado por las tendencias que exigen ser satisfechas. La realidad como tendencia tiene al hombre en su poder. Y hasta tal punto es esto así que, para poder seguir siendo viable, tendrá que cambiar unas estructuras de formalización propiamente animales para hiperformalizarse. Gracias a la hiperformalización el hombre podrá ser viable ya que puede aprehender las cosas como realidad, y no estímulo como ocurre al animal. Y ese momento de realidad permitirá que las tendencias no le dominen, para que sea él mismo el que las domine y se apodere de sí mismo.

Pero en el hombre las tendencias van inexorablemente unidas a la voluntad, entendida, “a una”, como apetito, determinación y actividad. Mediante la voluntad el hombre se sobrepone a las tendencias distanciándose de ellas gracias a la libertad. De tal forma que la libertad en el reino de la voluntad tendente consiste en que el hombre está religado a la realidad de la tendencia. Pero las tendencias no son aprehendidas como meras respuestas a un estímulo, sino como posibles respuestas a una realidad que demanda solución. Y en esto consiste la libertad en la voluntad tendente: en primer lugar, en suspender las tendencias reales como respuesta a una afección tónica con el fin de seleccionar la más adecuada a la situación. En segundo lugar, en la libre creación de posibilidades reales, y en la libre elección de aquella o de aquellas que mejor respondan a las necesidades humanas de viabilidad.

Y esto es así porque para ser viable, el hombre no tiene más remedio que crear libremente posibilidades de entre las que tendrá que elegir cuáles de ellas se apropia. En este sentido el hombre no tiene más remedio que optar libremente por cuál va a ser la figura de su ser, ya que en todas y cada una de sus elecciones y acciones se va configurando. Desde que nace hasta que muere tiene que estar tomando decisiones sabiendo que en todas y en cada una de ellas se juega su ser real. La libertad es un momento estructural del ser humano. Pues la realidad a la que está religado le exige que haga uso de su libertad si quiere seguir viviendo.

En el tercer y último capítulo mostraremos la religación y la libertad en la versión noológica. Se trata de una profundización en lo que nuestro autor entiende por tales términos. De tal forma que en la versión noológica el hombre ya no está meramente religado a la realidad, sino en su poder. La religación se convierte en un hecho experiencial que consiste en que el poder de lo real se ha apoderado de nosotros. Y ese apoderamiento<sup>4</sup> exige que

---

<sup>4</sup> Ferraz, A. **Zubiri: el realismo radical**. Cincel. Madrid. 1988, p.204-206.

pongamos en marcha irremediabilmente nuestra libertad si queremos ser viables. La trilogía sobre la inteligencia sentiente es un buen ejemplo de en qué consiste la libertad exigida, posibilitada y fundamentada por la realidad.

El primer modo de intelección consiste en la mera aprehensión de realidad. El hombre aprehende la realidad formalmente en impresión primordial. Y la realidad queda aprehendida en toda su riqueza en formalidad. Pero en esa aprehensión el hombre queda en poder de lo aprehendido. El problema humano consistirá en saber qué hacer en y con la realidad. La realidad se ha apoderado de él y le exige que haga uso de su libertad, a la vez que le posibilita y le fundamenta.

El segundo modo intelectual consiste en dar sentido a la realidad, es decir, en hacer de la cosa-real cosa-sentido. Se trata de un movimiento intelectual dinámico que parte de la realidad dada, pero ahora considerada en respectividad con las otras cosas reales, es lo que constituye el campo de realidad. El movimiento propio del logos consiste en distanciarse en la realidad para inteligir en retracción lo que “sería” la cosa real. Unido a este movimiento de retracción va otro de vuelta desde la irrealidad a la realidad para afirmar lo que ella “es“. La libertad consiste en la creación del contenido de la realidad. Pues se trata de saber, por ejemplo, lo que son esas manchas “en” realidad: si “son” – o si serían- una copa o dos caras humanas que se miran a los ojos. Y ese ser una copa, o ese ser dos caras, no es algo que nos da la realidad en impresión de realidad, sino algo que el hombre crea libremente a partir de unas manchas aprehendidas sentientemente. El hombre no puede permanecer un segundo más en el problema de la realidad sin intentar responderlo. Y la primera respuesta libre le viene dada desde la libertad propia del logos que consiste en dar sentido a las cosas reales.

El tercer modo intelectual consiste en saber racionalmente lo que la cosa es en “la” realidad. La razón es una marcha inquiriente allende la realidad para saber cuál es su fundamento. Para ello se parte del campo de realidad considerado como sistema de referencia que sugiere esbozos sobre cuál “podría ser” el fundamento de la realidad. Una vez creados libremente los esbozos del posible fundamento se vuelve desde la irrealidad del mundo al campo para comprobar experiencialmente –por probación física de realidad- si la realidad verdadera lo esbozado. Así es como la razón encuentra el verdadero conocimiento de la realidad. Por tanto la modalización racional es una marcha inquiriente por la realidad buscando libremente lo que ella “podría” ser realmente. Éste es el momento álgido de la

libertad noológica. Si el momento de libertad del logos consiste en dar sentido a las cosas reales; el momento de libertad de la razón tiene mayor posibilidad creadora, ya que consiste en saber cuál es el fundamento de lo real tratando de conocer lo que “la” realidad es realmente.

En esta situación y a la intemperie de la realidad el hombre se pregunta ¿qué va a ser de mí? Esta pregunta viene exigida porque vive atemperado a la realidad y lleno de inquietudes. El hombre se encuentra radicalmente afectado por la realidad, y no por el estímulo, como ocurría con el animal. “De suyo” el hombre se siente afectado por la realidad, pues su sentimiento es “de” la realidad, a la que tiene que atemperarse. Sintiéndose afectado por la realidad es como el hombre tiene que hacerse libremente persona. Pero lo hace en una realidad que le afecta y que aprehende como doliente, sufriente o alegrante. Porque al fin y al cabo la realidad pone a cada uno en su lugar.



# CAPÍTULO I: LA RELIGACIÓN Y LA LIBERTAD EN LA VERSIÓN

## ONTOLÓGICA

### 1.- Introducción

La primera actitud del hombre ante las cosas de la realidad exterior consiste en pensar que son tal y como se las percibe. En este esquema la misión de los sentidos consiste en recoger datos de la realidad, y la de la mente almacenarlos. Algo así como que la realidad es captada de modo fotográfico. En la antigüedad esto dio lugar a la teoría de la verdad como adecuación, concepción que ha estado en vigor desde Platón hasta el mundo moderno. Según esta teoría la verdad consiste en la adecuación perfecta entre la realidad y la mente humana. En el orden sensible la adecuación consiste en afirmar que las cualidades que vemos en las cosas son suyas, objetivas y reales. En el orden intelectual la teoría de la verdad como adecuación afirma que la mente humana tiene la capacidad de entender la estructura de la realidad tal y como es en sí. Es decir, podría conocer su esencia. Como ejemplo paradigmático la geometría, que es capaz de captar la esencia de una figura geométrica sin echar mano de la experiencia; así como la lógica a la hora de captar las cualidades esenciales de las cosas como es el caso de los principios de identidad, contradicción, causalidad, etc.

Sin embargo con la llegada del mundo moderno la teoría de la verdad como adecuación entra en crisis. La experiencia va mostrando que no es tan evidente la adecuación entre los sentidos y la realidad, ya que hay casos en los que los sentidos nos muestran como evidentes cosas que no lo son, como por ejemplo el palo que aparece como roto cuando está parcialmente sumergido en el agua, aunque realmente está entero y recto. También Copérnico defiende contra toda evidencia que la Tierra está en movimiento aunque nuestros sentidos nos muestran lo contrario. Todas estas nuevas experiencias hacen que el hombre pierda confianza en la adecuación entre los datos que nos dan los sentidos y la realidad. Ante esta situación surge una nueva actitud en el estar del hombre en el mundo que consiste en buscar refugio en su misma interioridad. Es el caso de Descartes y su *cogito, ergo sum*. A partir de entonces el hombre sólo estará seguro de sí mismo y de que está pensando, pero no de lo que hay en su exterior.

Ahora el espacio para la verdad se sitúa en el interior de uno mismo. Los juicios verdaderos son analíticos ya que ni parten de la experiencia ni la necesitan para mostrar su

verdad, debido a que son fruto de la inteligencia pura. Es el caso de la lógica y de la matemática. Sin embargo los juicios sintéticos, que son fruto de la experiencia dada a través de los sentidos no dan conocimiento verdadero puesto que consisten en una síntesis entre lo que la mente recibe del exterior y lo que añade ella misma. Esto hace que no se trate de juicios completamente adecuados a la realidad, sino sólo “objetivos”. Ese salto de la experiencia particular a lo universal es lo que hace que se hable más de probabilidad que de certeza. Sin embargo si que se puede llegar a la universalidad y a la verdad, pues aunque nuestros juicios sintéticos en tanto que devienen de la experiencia no permitan universalizaciones ni leyes con validez universal por el mero hecho de partir de experiencias particulares, al conseguir expresarlos en fórmulas matemáticas sí que pueden ser dotados de universalidad y verdad.

Pero el paradigma moderno también entra en crisis, acentuada sobre todo tras la muerte de Hegel. Muchos fueron los motivos, y uno muy importante fue la crisis de los juicios analíticos, pues durante la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo del primer tercio del XX se muestra la inconsistencia de la doctrina de los juicios analíticos. Cantor, Burali-Forti y Russell entre otros, en su intento de formalizar completamente la lógica y la matemática llegan a paradojas que muestran la inconsistencia de todo el sistema. Por su lado Gödel con el teorema de incompletud concluyó que no hay sistemas puramente analíticos ya que no son otra cosa que un tipo especial de juicios sintéticos. Pero si estos últimos no eran capaces de formular proposiciones universales sino a lo sumo probables, entonces ¿qué pasaría con la verdad? Este problema lo pusieron de relieve Kierkegaard y Nietzsche y llevó a la “crisis de fundamentos”.

¿Qué hacer ante esta situación? Había varias posibilidades. Se podía volver hacia el pasado buscando certezas, así es como surge el neoescolasticismo. También se podía dirigir la mirada hacia Kant o Hegel, dando origen al neokantismo y al neohegelianismo. Otra posibilidad era la renuncia a la verdad en sentido fuerte concibiendo la inteligencia como mero instrumento práctico de supervivencia, es lo que hicieron el pragmatismo y el positivismo. Sin embargo no faltaron quienes intentaron reconstruir enteramente el edificio de la metafísica sobre bases completamente nuevas. Esta es la propuesta de la Fenomenología.

La fenomenología intenta superar y culminar las pretensiones modernas, para ello hay que analizar sus logros y sus deslices. La filosofía moderna tuvo el acierto de poner entre

paréntesis la realidad de las cosas exteriores, para aceptar únicamente y como algo seguro el yo puro pensante. Sin embargo, y a juicio de Husserl uno de los más graves errores consistió en ser incapaz de poner entre paréntesis también la realidad del yo puro, pues, de hecho, de esta instancia *–res cogitans–* tampoco tenemos experiencia directa e inmediata. Cosa que Hume vio perfectamente al mostrar que sólo tenemos experiencia de que estoy pensando en tanto que estoy pensando, pero no de que haya algo a lo que llamamos conciencia con toda su complejidad. En esta línea, Husserl, siguiendo a Hume, defiende la tesis de que hay que poner entre paréntesis dos cosas: la reducción eidética pone entre paréntesis la realidad de las cosas exteriores; y la reducción trascendental hace lo propio con la propia conciencia. Como resultado de este proceso aparece mi experiencia inmediata e indubitable como experiencia del acto de darme cuenta en tanto en cuanto me estoy dando cuenta. Pero no se trata de receptáculo, yo o conciencia con carácter sustantivo y que permanezca invariable ante la que los actos se manifiestan. Sin embargo como ese acto de darme cuenta además de ser puntual se distiende en el tiempo por ser tempóreo, el acto de conciencia se halla en el tiempo ya que aunque un acto exactamente idéntico se repitiera varias veces, su identidad no sería total, pues el posterior añadiría a la conciencia del anterior la repetición. De tal forma que, y de acuerdo con Hume del yo empírico no tenemos intuición, pero y a diferencia de Hume, del yo trascendental si que tenemos experiencia inmediata.

De tal forma que la fenomenología parte del hecho inmediato o intuición. Se trata del darme cuenta en tanto que acto de darme cuenta y mientras me estoy dando cuenta en el momento en que pongo entre paréntesis todas las explicaciones sobre el sujeto y sobre las cosas exteriores. Según Husserl tal intuición es indubitable y verdad radical. Ese es el acto primario y elemental sobre el que se podrán sentar las bases para superar las crisis de la modernidad permitiendo construir una metafísica sobre terreno firme. El juicio, el raciocinio y la lógica llegan tarde, pues las palabras son construcciones humanas que no están dadas en la intuición, sino que sirven para describir y explicar aquella. Sin embargo son incapaces de expresar adecuadamente lo que intuimos debido a la inadecuación formal entre intuición y descripción, que aunque bien es cierto que es necesaria, también lo es inadecuada e insuficiente. Lo importante hasta este punto es que Husserl ha encontrado en la intuición el punto de partida del conocimiento. Intuición que, por otro lado, tiene que ser descrita y posteriormente explicada.

En este punto Diego Gracia<sup>5</sup> ve un paralelismo entre Husserl y Zubiri en la exposición de estos tres pasos fundamentales en el método fenomenológico. De tal forma que la intuición husserliana tiene que ver con lo que Zubiri llama aprehensión primordial, en este paso tiene lugar la verdad originaria. Al paso explicativo Zubiri lo llama el momento del logos, donde la verdad originaria tiene mayor grado de inadecuación. Y la descripción tendría que ver con el momento de la razón donde la verdad está en búsqueda.

Husserl llegó a pensar que “en el acto de intuición fenomenológica no puede estar dada la realidad de la cosas sino sólo su <sentido>”<sup>6</sup>. Por su lado Heidegger partiendo de que “ese sentido no puede describirse más que con palabras y éstas nunca son del todo adecuadas al sentido originario de lo intuido, resulta que la filosofía es la búsqueda e interpretación interminable del sentido; es decir, que es necesaria y esencialmente hermenéutica”<sup>7</sup>.

*Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y supera la idea de darse de las cosas mediante la idea de fainesthai del aparecer en el sentido de mostrarse. Este mostrarse es mostrarse como “siendo”. “Ser” es entonces la posibilidad que las cosas se muestren y de que el hombre se torna en comprensión del ser” (SE 452-453).*

Sin embargo Zubiri, aunque comparte mucho con sus maestros<sup>8</sup>, no está de acuerdo en todo con ellos<sup>9</sup>. Pues en la aprehensión primordial de realidad me está dada la cosa y no solo en su sentido sino en su realidad. Así lo afirma Zubiri continuando el texto anterior:

*Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es “respectivamente”; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo (SE 453).*

---

<sup>5</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.87-116.

<sup>6</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, p.95.

<sup>7</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, p.95.

<sup>8</sup> Rivera, J.E. **Heidegger y Zubiri**. Ediciones de la Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. 2001.

<sup>9</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, en **Revista de Filosofía**, Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, México D.F. n° 68, mayo-agosto 1990, pp.150-186, p.154.

Sin embargo, según Zubiri la realidad no se identifica con el “en sí” de la filosofía antigua, pero tampoco con el “en mí” de la moderna, sino con el “de suyo”. Esto es, con la cosa que se me actualiza como real, pero con una realidad que no va más allá del acto de aprehensión. De tal forma que se trata de una realidad de acto y no de sustancia, pues se afirma como tal en tanto que es aprehendida. Sin embargo en ese acto de aprehensión primordial a la vez que aprehendo la cosa como “de suyo” me aprehendo a mí mismo como aprehensor de la cosa, es decir, al actualizar la cosa en la aprehensión me actualizo a mí mismo como actualizador de la cosa. Pues “en la aprehensión yo no sólo aprehendo el de suyo de la cosa, sino que también me aprehendo como de suyo, y además como un de suyo muy peculiar, que él llama formal y reduplicativo. En efecto, yo me aprehendo, en primer lugar, como un de suyo material, es decir, como algo que tiene realidad o de suyo (por supuesto, realidad intraaprehensiva). Pero además, y en segundo lugar, me aprehendo como un de suyo formal, es decir, como un de suyo capaz de apropiarse o hacer suyo su propio de suyo. Eso es lo que Zubiri llama “suidad formal”, que para él es la definición de persona humana”.<sup>10</sup> Sin embargo no corramos tanto, y veamos cómo se entiende Zubiri a sí mismo en relación con la fenomenología y con el dar de sí de su pensamiento.

En su autoevaluación de noviembre de 1980 publicada como *Prólogo a la traducción inglesa de Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri reconoce la importancia que tenía la fenomenología ante una situación marcada por una síntesis de positivismo, de historicismo, de pragmatismo y de psicología. Frente a esta situación, Husserl creó la fenomenología con el lema de “zu den Sachen selbst” (a las cosas mismas)<sup>11</sup>, significando en última instancia una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. Dentro de este marco conceptual y real la fenomenología tuvo una doble función:

*La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica (NHD 14).*

---

<sup>10</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, p.96. En esta línea puede verse también Espinoza Lolas, R.A. *Sein und zeit como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.437-481, pp.462-467.

<sup>11</sup> Lema que dirige a la fenomenología en forma de batalla campal frente a los extendidos prejuicios que han alimentado el pensamiento moderno. La fenomenología reclama una descripción minuciosa de la manera en que el objeto se presenta inmediatamente en el acto intencional de conciencia, cayendo por su peso todos los supuestos del subjetivismo.

No obstante Zubiri se pregunta “¿qué son las cosas sobre las que se filosofa?” mostrando la insuficiencia de la fenomenología. Y así da comienzo una nueva etapa de su vida intelectual marcada por algo más radical que la fenomenología: la ontología (NHD 14). Tras una primera etapa de su vida intelectual influida por Husserl, Ortega y Heidegger<sup>12</sup>, y cuya idea de la filosofía es la fenomenológica, aparece una segunda etapa en la que sus preocupaciones cambian de rumbo. Y así es como se sitúa Zubiri respecto de ambas:

*Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no solo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro **Sein und Zeit**. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontológica o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita (NHD 14).*

De tal forma que es la publicación de **Ser y tiempo**<sup>13</sup> de Heidegger y su investigación sobre las cosas más que sobre las objetividades de la conciencia lo inspiró su segunda etapa, la que va desde 1932 a 1944 (NHD 14). Tras la publicación de dicha obra, Zubiri emprende su lectura de la mano de Ortega, y de 1928 a 1930 se matricula en los seminarios de Husserl y Heidegger en Friburgo. En 1931 Zubiri publica la traducción española de *Qué es metafísica*<sup>14</sup>. Tras las nuevas influencias germanas la tarea intelectual de Zubiri se centrará en la pregunta por la estructura entitativa de las cosas, es lo que él mismo denominó “el problema filosófico fundamental” y que fue el motor de su etapa ontológica “despertando así una nueva sensibilidad ante los problemas filosóficos”.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.169. Laín Entralgo, P. *Mi Xavier Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.17-36, p.26, 35-36. En esta penúltima página Laín cita una frase de Zubiri que se refiere a Ortega “ser alumno pertenece a lo que pasa, ser discípulo pertenece a lo que no pasa”. Posteriormente Laín interpreta con su habitual respeto y ternura las palabras de Zubiri hacia su maestro del que se considera discípulo más que alumno.

<sup>13</sup> Heidegger, M. **Ser y tiempo**. F.C.E. México. 1971. Obra que, por otro lado, Zubiri resumía en una frase: “Estoy tratando de ser”, según Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.172.

<sup>14</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, en **Revista Portuguesa de Filosofía**, nº 59, 2003, pp.1181-1202, p.1183. Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.154-155.

<sup>15</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.171.

*Una inspección, aunque no sea sino superficial, de los estudios recogidos en el volumen **Naturaleza, Historia, Dios** hará percibir al menos avisado que es ésta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por esto. (...) lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé lógica de la realidad (NHD 14).<sup>16</sup>*

Según Pintor-Ramos,<sup>17</sup> Zubiri mantiene de Husserl el impulso de radicalidad en “la búsqueda de una inicial ausencia de supuestos (*Voraussetzungslosigkeit*)”, mientras que aquel “privilegio husserliano acordado al ámbito consciente aparecía ahora como un prejuicio incapaz de realizar aquella misma exigencia de radicalidad y, por otra parte, un prejuicio típicamente “moderno””.

*La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes (NHD 15).*

Zubiri se ha desmarcado de su maestro Husserl y de la Fenomenología para dedicarse a algo previo, al problema filosófico radical, que en ese momento de su trayectoria intelectual está marcada por la Ontología. Así lo afirma Zubiri: “en esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita” (NHD 14). Pues según Zubiri:

*(...) La existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; (...) la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que ellas son, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se*

---

<sup>16</sup> Aunque según Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.171, “a primera vista, al menos, no es tan evidente lo que dice Zubiri; de hecho Heidegger no está citado explícitamente más que dos veces en un nutrido texto que sobrepasa el medio millar de páginas e incluso en ese libro, elaborado a partir de una refundición de estudios anteriores, Zubiri borra conscientemente muchas de las huellas que un lector “avisado” podría explotar”.

<sup>17</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.169. Y ese afán de radicalidad lo continúa exponiendo Pintor-Ramos como propio de Heidegger respecto a Husserl, y de Zubiri respecto al Heidegger: “el impulso de radicalidad que mueve al filósofo alemán (Heidegger) no puede satisfacerse prolongando su camino sino retrocediendo dando otro paso atrás similar al que el propio Heidegger dio con respecto a Husserl. Antes de asegurar las respuestas últimas, es preciso solidificar las primeras”, p. 176. En esta misma línea puede verse Pintor-Ramos, A. **Génesis y formación de la filosofía de Zubiri**. Universidad Pontificia de Salamanca. 1996.

*“constituye” en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que “sean”; en photí, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas (NHD 286).*

Ese “ser verdadero de las cosas” apunta la “centralidad de la verdad”<sup>18</sup> como gran aportación de Heidegger al explicar tanto la ontología como el conocimiento a partir del *Dasein*. Así se desplaza la cuestión de la verdad desde el ámbito lógico del juicio al de “las condiciones ontológicas que hacen posible toda verdad en el conocimiento (...) y se convierte simplemente en una dimensión que abarca todo tipo de relación del hombre con lo real”. Por tanto “la existencia humana como “verdad” significa justamente que se presenta como el campo de luz en el cual (y sólo en el cual) las cosas manifiestan (y ocultan) su ser; ser que, por tanto, es el sentido que las cosas revelan al quedar iluminadas por la existencia, la cual aparece como el “ahí” de el cual el “ser” se hace manifiesto, como *Da-sein*”.<sup>19</sup> De tal modo que el *Dasein* desborda el ámbito reducido de la conciencia husserliana, mostrando que el “sentido” ya no es objetividad consciente sino sentido del ser.

Vemos, por tanto, que para Heidegger el “sentido” es la cuestión central e irrebalsable en su pensamiento. Algo que será el punto central de la crítica de Zubiri, y que, a la postre, hará que su ontología, aunque sugerida e impulsada por Heidegger, lleve otros derroteros. El hecho de que Zubiri considere que la dimensión del “sentido” se apoya en algo más radical, no significa que “los problemas del sentido no sean verdaderos problemas ni problemas importantes”.<sup>20</sup> Tampoco se discute que el hombre también sea *Dasein*. Lo que hace Zubiri más bien es discutir su primariedad. Tratando de mostrar que el ámbito modal del sentido se apoya en algo previo y más radical. De tal forma que la pregunta por el sentido debería retrotraerse hacia algo previo que la hace posible.

De tal forma que si el sentido no fuera lo radical sino algo derivado y reducido, “cabría la sospecha de que dejase fuera aspectos importantes o, cuanto menos, que los

---

<sup>18</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.172.

<sup>19</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.173.

<sup>20</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.176.

manipulase arbitrariamente para someterlos a una lógica que le es extrínseca”.<sup>21</sup> En este sentido Zubiri apunta la ausencia en la filosofía de Heidegger de temas como una doctrina de las realidades físicas –que permitiera hacerse cargo de teorías físicas como las de la relatividad o la mecánica cuántica-, así como el problema de Dios.

Todo esto lleva a Zubiri, ya desde muy tempranamente, a afirmar que la pregunta por el ser no es la pregunta filosófica radical, así como tampoco lo es la que se pregunta por el sentido.<sup>22</sup> De tal forma que aunque Zubiri dice que entre los años 1932 y 1944 su preocupación consiste en saber “¿qué son las cosas sobre las que se filosofa?”, llamando a toda esta tarea Ontología (NHD 14). Lo cierto es que tal Ontología es muy diferente a la heideggeriana, ya que para Zubiri –en esta etapa- lo primario no es el ser sino el haber de las cosas que se me hacen presentes en impresión. Pues mientras el ser surge en el conocer y en el entender, el haber<sup>23</sup> lo hace en la impresión de realidad.

*El hombre, en efecto, tiene, entre otras, una capacidad de conocer. El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una manera o es de otra; por qué es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el “es”. Esto ha podido hacer pensar que el “es” es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber (NHD 436).*

Estas consideraciones hacen que Antonio González muestre sus reticencias a afirmar ontológica la etapa del pensamiento de Zubiri que va entre los años 1932 y 1944. “Tal vez algunos de los primeros trabajos de la etapa 1932-1944 sí puedan considerarse como puramente ontológicos. Pero en los textos recogidos en **Naturaleza, Historia, Dios**, Zubiri claramente apunta a algo que está más allá del ser”.<sup>24</sup> En esta línea, Antonio González piensa

---

<sup>21</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.177.

<sup>22</sup> Lo que permite entender que Zubiri no siguiera a Heidegger en el giro hermenéutico, ya que se colocó en una perspectiva más radical que la del sentido. Por lo que, y desde esta perspectiva, todo lo relacionado con el sentido, como es el caso de la hermenéutica carecía de prioridad en su pensamiento.

<sup>23</sup> Aunque como bien señala Jesús Conill en *Heidegger y Zubiri*, p.1196. “posteriormente Zubiri –en (IL 349-350)- se dará cuenta de que el “haber” pertenece al orden del sentido, el cual surge por referencia a la función que las cosas desempeñan dentro de la vida humana”. En esta misma línea se pronuncia Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.182.

<sup>24</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, en Diego Gracia (editor), **Desde Zubiri**. Comares. Granada. 2003, pp.103-192, p.154.

que a esta etapa habría que llamarla más bien metafísica que ontológica. Sin embargo, en este ensayo preferimos mantener el calificativo “ontológica” del propio Zubiri para esta etapa que está, sobre todo, marcada por su diálogo filosófico con Heidegger cuyo tema principal a debatir es el “ser”.

Además, según Antonio González, es el mismo Heidegger el que inicia a “algunos seguidores muy directos”, como es el caso del Zubiri de los años treinta, en la distinción entre “haber” y “ser”. Distinción sobre la que se “puede especular”<sup>25</sup> que ya aparece en **Ser y Tiempo** cuando “nos encontramos con la remisión a un origen común de la verdad y del ser en el *Dasein*, con lo que se nos insinúa la posibilidad de pensar en algo más radical que el ser”, el “hay es” (*gibt es*)<sup>26</sup>. Con la expresión *es gibt* Heidegger se refiere a lo que está más allá del ser como presencia, “a lo que queda oculto en el desocultamiento. Algo que Heidegger ya prefiere no llamar “ser”. Se trata de ese “se” que “da” el ser, y por tanto algo que ya no es propiamente ser”<sup>27</sup>.

No obstante la distinción radical y sistemática entre ser y haber es propia de Zubiri ya muy tempranamente. Heidegger no llega a hacer una afirmación parecida y con cierta claridad hasta el final de su trayectoria intelectual con el término *Ereignis*, refiriéndose a algo que está más allá del ser como presencia<sup>28</sup>.

La crítica de Zubiri a la Ontología heideggeriana se centra en que Heidegger considera la comprensión del “estar siendo” también como modo de ser, por lo que se trata de una ontología modal del ser. De tal forma que el ser se convierte en comprensión. “De ahí que la “existencia” heideggeriana sea un concepto “modal”, pues designa el modo como el hombre llega a ser, es decir, existiendo en el mundo (proyectando, cuidando, etc.)”<sup>29</sup>. Por tanto Zubiri, aunque bien es cierto que acepta la “teoría heideggeriana del conocimiento ontológico” – corregida y radicalizada- intentará superar su enfoque modal en temas como la historicidad y la persona<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.151.

<sup>26</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.140. Donde Antonio González hace referencia a **Sein und Zeit**. Tübingen. 16ª edición, 1986, p.230.

<sup>27</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.146.

<sup>28</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.151.

<sup>29</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1185.

<sup>30</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1185. Y Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.171-185.

En esta época Zubiri comienza ya a utilizar el término “religación” para afirmar que el hombre está reatado a las cosas hasta el punto de que su vida es imposible sin ellas pues ellas se le imponen y le hacen ser. La religación se convierte en el supuesto ontológico de toda realización humana, ya que las cosas arrastran al hombre por su ser, y éste dice lo que dice por la fuerza de las cosas. Así la religación constituye un problema ontológico ya que pertenece al ser del hombre. Se trata de una religación ontológica en tanto que el hombre está dependiente y vinculado a las cosas, a las que está reatado, pues su vida es imposible sin ellas, las cuales se le imponen y le hacen ser. En este contexto Zubiri afirma que el hombre es una nihilidad ontológica.

## 2.- La versión ontológica de Zubiri

Pese a que Heidegger fue maestro de Zubiri<sup>31</sup>, y pese a que la Ontología es la ciencia que guía su investigación, lo que cada uno de ellos entiende por tal ciencia no es lo mismo. Así, para Heidegger, la Ontología es el estudio del ser como momento previo y radical. Zubiri, en cambio, piensa, y esto es lo que caracteriza formalmente su Ontología, que hay algo previo y más radical al ser, es la dimensión del “haber” (NHD 436). Según Zubiri la dimensión del haber es previa a la del ser pues es ahí, en el haber, donde las cosas se me hacen presentes en impresión. De tal modo que, mientras que el ser surge en el conocer y en el entender, el haber lo hace en la impresión de realidad, en la aprehensión de realidad.

Se trata de dos momentos: el primero es el sensible ya que nos actualiza las cosas en la dimensión del “haber”; y el segundo momento es el propiamente ontológico que actualiza las cosas en su “ser”. El momento del haber es primariamente sentido, y el del ser es primariamente pensado. Es lo que Zubiri llama “el desdoblamiento constitutivo”.

*El pensamiento, por su propia estructura, no puede recibir impresión ninguna si no es desdoblado, por así decirlo, su contenido. El acto más elemental de pensar desdobla la cosa en dos planos: la cosa que es y aquello que ella es. El “es” es la estructura formal y objetiva del pensar. (...) No solamente “tenemos” cosas, sino que las cosas “son” de tal o cual manera. La diferencia radical entre los sentidos y el pensar es,*

---

<sup>31</sup> Según Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.168-169, “Heidegger supuso el estímulo decisivo para la filosofía de Zubiri. Ello por dos razones: le facilitó el dar un salto de gigante en la inspiración básica de su filosofía y, además, le forzó a una formulación concreta de esa inspiración básica que irá más allá de Heidegger y terminará por volverse contra él”.

*pues, una diferencia de “colocación”, por así decirlo, frente a su objeto: los sentidos “tienen” impresiones, el pensar entiende que “son”. (...) No se trata de teorías filosóficas, sino de una mera descripción inmediata del acto de pensar. Gracias a este desdoblamiento constitutivo del “es”, el pensar se encuentra ante unas cosas, entendiendo de ellas lo que son (NHD 46-47).*

La ontología heideggeriana parte de lo que las cosas son en tanto que tienen sentido para la vida del hombre pues “lo que ellas son, no lo son más que a la luz de esa existencia humana”<sup>32</sup>. Pero lo que se constituye bajo esta luz no son las cosas, sino su ser. Sentido que adquieren a la luz del *Dasein* humano<sup>33</sup> que se constituye en fundamento de la Ontología.

Zubiri, desde sus primeros escritos, intenta ir más allá del ser por las vías que el mismo Heidegger había entrevisto aunque, “en cierto modo llevándole la delantera a Heidegger e iniciando un camino propio que le llevará a decantar sus tesis más características”, mostrando que lo primero es la realidad, y el ser es solamente un actualidad ulterior de esta misma realidad”<sup>34</sup>.

El sentido, piensa Zubiri, está fundado en algo previo que le da su ser, en la realidad de las cosas. La realidad es lo que está más allá del ser y ese será el objeto de estudio del mismo Zubiri y de su Ontología en particular, pues previamente al ser hay un haber que mediante el pensamiento será ser. Y éste es un problema de la filosofía heideggeriana que Zubiri recuerda unos años más tarde, allá por 1962 en **Sobre la esencia**, afirmando de nuevo que el problema del sentido no es primario al de la realidad, ya que aquel solo tiene consistencia en tanto que fundado en la realidad de la cosa (SE 448)<sup>35</sup>. De tal forma que

---

<sup>32</sup> En la página 286 y en la siguiente de **Naturaleza, Historia, Dios**, expone Zubiri su crítica a Heidegger respecto de su noción de ontología siguiendo la metáfora de la luz; y dice: “Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?”.

<sup>33</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.172-174.

<sup>34</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.154.

<sup>35</sup> En esta misma línea, Diego Gracia en **Voluntad de verdad**. Labor. Barcelona. 1986, pp.79-99 piensa que Zubiri quedó más impresionado por la teoría del conocimiento de Heidegger que por su ontología, justo lo contrario que los primeros lectores de Heidegger que siguieron su pensamiento en pos de una antropología existencial, como es el caso de Jaspers, Sartre, Kierkegaard, e incluso Ortega. Es por tanto la teoría del conocimiento heideggeriana la que utiliza Zubiri en sus escritos de esta etapa que va desde 1931 a 1945, a la vez que procede en su crítica a la ontología de Heidegger. Y esto se ve más claro, nos recuerda en nuestra misma línea Diego Gracia, en **Sobre la Esencia**, donde Zubiri da el gran paso en la epistemología que va de la

“Zubiri quiere fundamentar al mismo Heidegger, saltar de la ontología mostrada en **Sein und Zeit** a la metafísica propuesta en **Sobre la esencia** (...), pues encontraba que el filósofo alemán no podía conceptuar con rigor eso que él llamaba *Sein* y esto se debía, entre otras cosas, a que le faltaba el momento radical, constitutivo y primario que soporta al ser; esto es, la realidad”.<sup>36</sup> Pues según Zubiri, Heidegger:

*(...) ha llevado a cabo la sustantivación del ser. Para él las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto ente. Realidad no sería sino un tipo de ser. En la vieja idea del ser real, esse reale. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, realitas in essendo, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad* (NHD 16).

Así, en el ejemplo de la metáfora de la luz, si el *Dasein* es luz de las cosas, esto se debe a que tiene una realidad, y esto nos lleva a la primaria pregunta por la realidad, anterior a toda pregunta por el ser. “Si la existencia (*Dasein*) es la luz (*Lichtung*) de las cosas, habría que señalar que más radical que la luz es el foco luminoso. La luz del ser no es en definitiva otra cosa que la presencia del foco luminoso en la cosa. Y este foco luminoso es entonces algo que está más allá del ser”<sup>37</sup>. Lo que pretende Zubiri al discutir esta metáfora a Heidegger es “arraigar **Sein und Zeit** a la realidad. (...) lo que se ha buscado es (...) mostrar la luminaria misma que posibilita todo lo dicho en **Sein und Zeit**. A este libro le faltaba su fundamento y éste en un primer momento fue bosquejado en la metafísica propuesta en **Sobre la esencia**”.<sup>38</sup> Y finalmente superada y radicalizada en la noología (IL 19-20).

Es en relación con el último Heidegger, con el del *Ereignis*<sup>39</sup>, donde Antonio González ve cierta cercanía entre Zubiri y Heidegger, ya que la *Lichtung* –la luz- ya no designa la luz sino el claro en el bosque que permite que entre la luz. Por tanto algo anterior a la luz. Se trata del *Ereignis*. Aún así, las diferencias entre Zubiri y su maestro alemán estarían claras pues “Heidegger no estaría hablando de la realidad de Zubiri, entendida ésta como la formalidad

---

“comprensión del ser” a la “aprehensión de realidad” (SE 451), donde afirma radicalmente que el primer inteligible no es el ser sino la realidad sentida en impresión de realidad.

<sup>36</sup> Espinoza Lolas, R.A. *Sein und zeit como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*, p.439.

<sup>37</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.154.

<sup>38</sup> Espinoza Lolas, R.A. *Sein und zeit como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*, p.478-479.

<sup>39</sup> El *Ereignis* no es esto o lo otro porque no es. Se trata de algo que está más allá del ser. De algo que no está presente porque es la raíz de toda presencia. “Tanto el ser como el hombre tienen su esencia fuera de ellos, en una partencia mutua que es justamente lo que expresa el *Ereignis*”. González, A. *Ereignis y actualidad*, p.145.

del “de suyo” que posee cada cosa. Pero tampoco estaría hablando de la luz que hace posible que se vean los entes, sino del claro que hace posible que la luz sea luz. (...) La presencia del ser y la actualidad de lo real solamente sería posible, diría Heidegger, si en el bosque hay un claro que permite su actualización”.<sup>40</sup>

Antonio González sigue mostrando que desde los escritos del último Heidegger se pueden superar las críticas a que le somete Zubiri. Por un lado, Heidegger acaba planteando la cuestión del ser de una forma muy distinta a la que Zubiri ataca. Por otro lado, el pensamiento del mismo Heidegger ha derivado hacia el *Ereignis*. Y por último, para Heidegger, Zubiri se movería dentro del marco de la metafísica occidental ya que sigue pensando la realidad como estar presente. Mientras que en el *Ereignis* las cosas se desocultan y llegan a la presencia. Por tanto, según Antonio González “el paso de Zubiri del ser a la realidad habría sido una importante radicalización del primer Heidegger, pero no tendría la profundidad definitiva de los últimos escritos heideggerianos”.<sup>41</sup>

De tal forma que el Heidegger con el que Zubiri dialoga y aquel al que haremos referencia a partir de ahora es el de **Ser y tiempo**, el de *¿Qué es metafísica?*, el de *Carta sobre el humanismo*, el de *El origen de la obra de arte*. Así como a aquel que Zubiri conoce a través de algunos cursos a los que asistió durante los años 1928 al 1930, periodo en el que Zubiri estuvo en Friburgo, como es el caso de *De la esencia de la verdad*, y *De la esencia del fundamento*, entre otros. Zubiri discute con este primer Heidegger, el anterior a la *Kehre*, porque es al que “considera importante”.<sup>42</sup>

Por su parte Jorge Eduardo Rivera afirma que las concordancias entre Zubiri y Heidegger no se quedan en los escritos de la época marcada por **Ser y Tiempo**, sino que “es posiblemente más cercano a Zubiri el Heidegger tardío que el de la primera época”.<sup>43</sup> En esta misma línea, Antonio González<sup>44</sup> desarrolla esta idea apuntada por Rivera, esforzándose en mostrar en qué consiste la relación de cercanía que afirmó éste último, pero que no justifica.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.177-178.

<sup>41</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.179-180.

<sup>42</sup> Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, pp.155-157. Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1197.

<sup>43</sup> Rivera, J.E. *Heidegger y Zubiri*, p.12.

<sup>44</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.174-190.

<sup>45</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1197.

Y así es como Antonio González acaba su artículo con un posible diálogo entre Heidegger y Zubiri tratando de situar finalmente ambas posturas y su relación entre sí. No en vano su artículo lleva el título de *Ereignis y actualidad*, ya que en esta radicalidad es donde se juega finalmente la diferencia entre ambos. “La radicalización de Heidegger se mueve en la línea del “desencubrimiento”, y va desde el ser que se descubre hacia el *Ereignis* entendido como la mutua pertenencia entre el pensar y el ser. Si la radicalización de Zubiri tiene lugar en el ámbito de las cosas que aparecen, la radicalización de Heidegger se mueve, por decirlo de alguna manera, en el aparecer mismo”.<sup>46</sup>

Sin embargo, y aunque *Ereignis* y lo que Zubiri entiende por actualización serían equivalentes<sup>47</sup>, “la actualización tendría algunas ventajas importantes sobre el *Ereignis* de Heidegger”. Pues, y en primer lugar, mientras en el *Ereignis* predomina la idea de una mutua dependencia entre el ser y el pensar, la actualización zubiriana recoge esta congeneridad y además la constitutiva alteridad del “de suyo”.

Y la segunda ventaja que según Antonio González tiene la actualización sobre el *Ereignis* consiste en que “la actualización puede ser pensada como acto”, pues la impresión a diferencia de la desvelación es un acto. “La actualización es el acto de hacerse presente lo real en la intelección”. Y “el principio de todos los principios, pretendido por Husserl y Heidegger en distintas maneras, sería ahora conceptuable como actualización. La filosofía primera sería una filosofía de la actualización”.<sup>48</sup>

Pero volvamos de nuevo a nuestro tema. En el capítulo IV de *En torno al problema de Dios* Zubiri expone claramente “su Ontología”<sup>49</sup>. El que en algún momento lo que hay coincida con lo que es -como es el caso de Parménides- no significa que ambos se identifiquen. Al conocer, el hombre entiende lo que hay y lo conoce como siendo. Así las cosas se convierten en entes. Y esto significa que “el ser supone siempre el haber”. La diferencia entre ambos es algo que ya en la filosofía griega se apuntó desde Demócrito, Platón, Aristóteles, etc. De tal modo que el hombre entiende “lo que hay” como “siendo” (NHD 436-437). El ser es siempre ser de lo que hay. “Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas”.

---

<sup>46</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.183.

<sup>47</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.184.

<sup>48</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.186.

<sup>49</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.150-154.

“El hombre entiende lo que hay y lo entiende como siendo” dice Zubiri (NHD 437), y esto significa que el ser presupone al haber, que todo ser lo es de lo que hay. De modo que el haber se constituye en la apertura radical del hombre a las cosas, hacia las que está constitutivamente abierto y con las que se encuentra de forma impresiva muy anterior a todo conocimiento o entendimiento. Pero ya dijimos que ser y haber son dos dimensiones que no pueden separarse, así, pues, en la misma apertura radical del hombre a las cosas éste se encuentra con ellas, y como este encontrarse pertenece a su ser, le pertenece también la intelección de las cosas, o sea, entender que “son”.

En *Filosofía y Metafísica*<sup>50</sup> Zubiri analiza las actitudes intelectuales de tres fenomenólogos como son Husserl, Scheler y Heidegger. Ya vimos las críticas que hace Zubiri a la fenomenología husserliana que, siguiendo su lema de “a las cosas mismas”, reducía de hecho las objetividades dadas a la conciencia, lo cual era insuficiente para Zubiri. También hace Zubiri una crítica a Heidegger rechazando la fundamentalidad que éste concedía a la cuestión del ser.

Puede decirse del saber fenomenológico en general, que es un tipo de saber que pretende “entender las cosas” intentando ser el más riguroso y radical de los saberes tanto demostrativos como especulativos. Pero el concepto “entender” ha significado a lo largo de la historia varias cosas: “demostrar”, “especular”, pero también “experimentar” como dice Aristóteles “aisthesis”, “sentir” o “impresión de la realidad”, como momento a partir del cual comienza el conocimiento, pues todo conocimiento comienza con la experiencia como dice Aristóteles en el libro I de la **Metafísica**<sup>51</sup>. Y es aquí donde se ubica la gran aportación filosófica de Zubiri, ya que es en el sentir donde yo estoy originariamente con las cosas. ¿Por qué no partir del supuesto de que el lugar primario de la intelección es el puro sentir y no la “conciencia pura” de Husserl, ni la “vida” de Ortega, ni la “comprensión del ser” de Heidegger? De tal modo que la tarea filosófica primaria consistirá, esa será la gran aportación de Zubiri que se irá radicalizando más y más hasta su noología, consistirá, pues, en descubrir

---

<sup>50</sup> *Filosofía y Metafísica* es un artículo de Zubiri publicado en **Cruz y Raya**, nº30, en el año 1935, páginas 7-60; y reproducido en **Naturaleza, Historia, Dios**, aunque desdoblado en *¿Qué es saber?* y en *La idea de filosofía en Aristóteles*, a partir de la 6ª edición de 1974, páginas 33-60 y 97-106 respectivamente. En nuestra edición de 1994, que es la 10ª, páginas 59-87 y 127-137.

<sup>51</sup> En 981a Aristóteles dice de la experiencia que tiene valor práctico por dos motivos: a) gracias a ella el hombre deja de estar a merced del azar, “la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar”; b) a menudo el hombre de experiencia acierta mejor y tiene más éxito que el de ciencia.

los datos inmediatos del sentir del hombre. Así, saber, no será solo saber la esencia sino la cosa misma, es decir, “la cosa en su realidad”.

En el sentir se manifiesta la realidad. Y así Zubiri no solo se desmarca de Heidegger sino también de la fenomenología de Husserl. Tal y como en la conciencia husserliana las cosas se manifiestan como “fenómenos”, en el sentir lo hacen como “realidades”. El rasgo propio del sentir humano es ser sentido de las cosas, afecciones o impresiones suyas. Con esta apelación al sentir Zubiri pone en evidencia a Heidegger por no haber contado con el cuerpo humano<sup>52</sup>. “Impresión” tiene aquí un sentido primario previo a la oposición entre subjetivo y objetivo. De tal forma que la nóesis en Zubiri consistirá en “impresión de la realidad” y el noema en “la realidad dada en impresión”. Por tanto, es en la impresión donde radica el problema del conocimiento, y donde se superan las dicotomías subjetivo-objetivo, en mí-en sí, idealismo-realismo, etc.

*Gracias a esto la “cosa sensible” es “una” constituida en el “sentido” de nuestra afección o impresión. El eidos o idea de la cosa, es por esto primariamente esquema, o figura de ella, lo expreso en la impresión que nos produce. Como impresión de mi sentir, sobrevive a la cosa misma. La cosa deja impresionado al hombre más tiempo que el que dura su acción (FM 43-44).*

Esto obliga al hombre a poner en marcha el método racional desde la realidad del sentir a la realidad allende el sentir, es decir, a la realidad verdadera. Paso que se realiza siempre en y desde el sentir, y consta de varios niveles: por un lado, como primer nivel, el sentir se distiende hasta convertirse en logos; por otro lado, y como segundo nivel, adquiere la forma de *nous*, entendimiento o razón. Pero no hay que olvidar que el momento primario del sentir es la impresión de la que deriva el logos. Y el sentir es un hablar de las cosas, que nos dicen lo que son mediante una voz interior nuestra, y esta voz lo es de las cosas. Así, “las cosas arrastran al hombre por su ser. El hombre dice lo que dice por la “fuerza de las cosas”” (FM 46). Por tanto el hombre se convierte en la voz de las cosas. No puede vivir sin ellas y sin ellas no es nadie, ellas hablan a través de él y él habla por ellas. Su vida consiste en ellas - las cosas- por ellas y desde ellas. De modo que el hombre es una “nihilidad ontológica”.

---

<sup>52</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1185-1186. Conill, J. *Ortega y Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.483-497, p.496.

Sobre la impresión el logos compone y unifica las cosas sentidas convirtiéndolas en “expresión del cosmos, o unidad de estas cosas sentidas” (FM 48). Pero el logos es insuficiente para hacernos patente la realidad verdadera. Para ir en busca de la realidad allende la aprehensión necesitamos dar un paso más.

*El nous es un “palpar (...), un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas “palpitantes”, es decir reales. Tanto que en el fondo es más bien un palpar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros. Este palpar afecta a la intimidad de cada cosa, a su punto más hondo y real, como cuando decimos en español que un suceso “tocó su corazón”. A la efectividad del palpar es a lo que el griego llamó “actualidad”. Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitante actualidad en la mente. Sin embargo las cosas no son su actualidad. Precisamente las cosas actuales tienen actualidad porque previamente son actuales. La mens, al palpar las cosas reales, palpa lo que “es” actualmente, no solo su impresión. Así es como el hombre discierne lo que es “de momento” de lo que es “de todo momento”, de siempre. Lo que siempre es verdad, supone que es siempre. Ser es ser siempre (FM 49-50).*

En este texto vemos cómo en el orden de la razón el hombre pasa, en el sentir, desde la realidad como impresión a la realidad como ser. Gracias a la razón el hombre penetra en el ser de las cosas. Esta es la ontología zubiriana: “la búsqueda del ser real y verdadero”. Pues “lo sentido en cuanto tal es siempre verdadero; el error nace cuando el logos rebasa el sentir y va a la cosa mentándola sin mente”<sup>53</sup> (FM 52).<sup>54</sup>

Según Jesús Conill Heidegger aporta a Zubiri un nuevo nivel desde donde esclarecer todo posible conocimiento, “porque la verdad no es una cuestión primordialmente lógica, ni siquiera puramente gnoseológica y antropológico-cultural, sino ontológica. La cuestión de la verdad viene a coincidir con la cuestión del *sentido del ser*”.<sup>55</sup> Sin embargo Zubiri rebasa la

---

<sup>53</sup> Según Zubiri hay una verdad radical más primaria que la propia de la inteligencia y que tiene su origen en su constitutiva inmersión en las cosas. Solo podrá hablarse de acuerdo con las cosas si previamente se está con ellas y en ellas. Por tanto es esta verdad radical y primaria la que plantea la necesidad de discernir el acuerdo o no con las cosas; el discernir unas de otras es un discernimiento del logos.

<sup>54</sup> Según Diego Gracia aquí radica el significado que da Zubiri a la ontología, que a la postre será muy diferente a la heideggeriana y a la husserliana. Pues gracias al nous el hombre logra pasar en el sentir desde la realidad como impresión a la realidad como ser, es decir, de la realidad de la verdad y la verdad de la realidad a la realidad verdadera. Por tanto con el nous el hombre penetra en el ser de las cosas. Con ello la ontología zubiriana surge como “búsqueda del ser real y verdadero”.

<sup>55</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1186.

forma de entender la verdad del mismo Heidegger que estaba restringido al horizonte cultural griego. La noción de verdad que maneja Zubiri incorpora “tanto la preocupación científica como los conocimientos filológicos que le abren a otras culturas”.<sup>56</sup>

Pero ya situados en este punto de la investigación, lo importante es ese momento en el que las cosas nos arrastran por su ser, nos dictan, nos mandan y nos hacen decir. Ese es el momento primario de la aprehensión de realidad como momento según el cual el hombre “siente la voz de las cosas” pues a ellas está religado inexorablemente. Este es el problema ontológico del hombre: la religación.

### 3- El concepto de “religación” en la versión ontológica

En esta época Zubiri comienza a utilizar el término “religación”, cuyo significado consiste en que el hombre está reatado a las cosas hasta el punto de que su vida es imposible sin ellas, pues ellas se le imponen<sup>57</sup> y le hacen ser. De tal forma que la religación es el supuesto ontológico de toda realización. Y es que, como dice Zubiri en *Filosofía y Metafísica*, “las cosas arrastran al hombre por su ser” pues el hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas. La religación constituye un problema ontológico ya que pertenece al ser del hombre en tanto que dependiente irremediamente de las cosas.

Según Diego Gracia, Zubiri describió en 1935 el fenómeno de la religación dialogando con Heidegger. Con el concepto de la religación Zubiri trató de superar y transformar internamente el heideggeriano de *Geworfendheit* que viene del verbo *Werfen* y que significa lanzar, tirar hacia delante. De ahí procede también el sustantivo *Entwurf*, “pro-yecto”, -como “estado de yecto” lo traduce Gaos, y como “condición de arrojado” Jorge Eduardo Rivera<sup>58</sup>-. “El concepto zubiriano de “religación” hay que situarlo en este contexto”. Sin embargo la religación para Zubiri “no tiene carácter de ente, ni de causa, ni de motor inmóvil, ni tan siquiera de ser (...) La religación es otra cosa, el análisis y descripción de una experiencia fundamental, de un dato primario. Esa descripción de una experiencia fundamental, de un dato primario. Esa descripción de una experiencia la hace Zubiri, sin duda, tomando como

---

<sup>56</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1187.

<sup>57</sup> Gracia, D. *Religación y religión en Zubiri*, en M. Fraijó (editor), **Filosofía de la religión**. Trotta. Madrid. 1994, pp.491-512, p. 496.

<sup>58</sup> Así lo traduce Rivera en su traducción, prólogo y notas de **Ser y Tiempo** de Heidegger. Universitaria. Santiago de Chile. 1997, p.475.

base los análisis heideggerianos de la *Geworfenheit*. Pero Zubiri pretende ir más allá, profundizar en el carácter yectivo de la existencia humana (...) El ser humano está yecto-desde, y por tanto se halla “puesto por atrás o desde atrás” en la existencia. En la religación el hombre no tiene la iniciativa”.<sup>59</sup>

En el artículo *En torno al problema de Dios*, de los años 1935-36 Zubiri presenta por primera vez el término “religación”. Sin embargo la idea de religación ya la había apuntado en otra parte, a saber, en *Filosofía y Metafísica* cuando hablaba de que “la voz de las cosas” se nos impone dictándonos su ser y haciéndonos decirlo. Además: “las cosas arrastran al hombre por su ser. El hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas” (FM 46). Según Zubiri el hombre tiene la primera y radical experiencia de las cosas al sentirlas en impresión de realidad. Es mediante el momento del sentir, de la *aísthesis* que ya estaba presente en Aristóteles, como el hombre se enfrenta en primer lugar con las cosas. Y por ello su primera “experiencia” será de sentirse arrastrado por las cosas. Además, y frente a Heidegger “la impresión de realidad es el origen radical de toda intelección del ser de las cosas”.<sup>60</sup>

Según Diego Gracia<sup>61</sup> la gran intuición de Zubiri ya en aquella época consiste en enfrentarse a la fenomenología advirtiendo que “en el sentir<sup>62</sup> es donde yo tengo la experiencia originaria de las cosas”, a todas luces momento más radical que la “conciencia pura” que apuntaba Husserl, que “la vida” como decía Ortega, y que la “comprensión del ser”, según Heidegger.

Según Jesús Conill, Zubiri ve que Heidegger en su filosofía es incapaz de ir más allá del “sentido del ser” y de la filosofía en versión “hermenéutica” “porque el concepto heideggeriano de “*Ek-sistenz*” no tiene carácter “real”, sino “modal” (...). La Estructura heideggeriana es un concepto modal, hace referencia a lo que el hombre hace de sí. Sin embargo, Zubiri no puede olvidar que en su acepción primitiva, la que le dio Ricardo de San Víctor, *existentia* no designaba una “modalidad” sino una “realidad”, la de subsistir fuera de

---

<sup>59</sup> Gracia, D. *Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX*, en Patricio Brickle (editor), **Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños**. Trota. Madrid, pp.249-263, pp.252-253.

<sup>60</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.165.

<sup>61</sup> **Voluntad de verdad**, p.90, ss; Gracia, D. *Religación y religión en Zubiri*, p.493.

<sup>62</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.155.

las causas (*sistere extra causas*), es decir, la de ser “realmente” persona”.<sup>63</sup> De tal forma que Zubiri trata de superar las limitaciones de Heidegger retrotrayendo el problema de la “existencia” al de “persona” –incorporando la noción de “esencia abierta”- y el del “ser” al de la “realidad”.<sup>64</sup>

Y en esto consiste según Antonio González “el logro analítico de Zubiri frente a Heidegger”<sup>65</sup>, ya que Zubiri remite la desvelación a un acto radical de intelección, a la aprehensión de realidad. Acto a todas luces más radical que la desvelación heideggeriana. Pues “en realidad, la desvelación heideggeriana es conceptuada en **Ser y tiempo** como un modo de ser del Dasein, a ese modo de ser que consiste precisamente en la comprensión del ser. La perspectiva de Heidegger es, desde el punto de vista de Zubiri, puramente modal. En cambio la aprehensión de realidad no es un modo de ser, sino un acto”.

Gracias a esta gran intuición, Zubiri siembra las bases para ir separándose de la fenomenología creando él mismo su propio camino filosófico. Camino que, como veremos más tarde, vendrá fuertemente marcado por el estar del hombre a la intemperie de la realidad gracias a la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante. Por tanto, y esto es lo que más nos interesa aquí, el hombre “se siente” arrastrado por las cosas y “siente” que ellas le fuerzan. El sentir, y no la conciencia, ni la vida, ni la comprensión serán según Zubiri los momentos en los que debe centrarse la tarea filosófica. La trilogía sobre la inteligencia sentiente será una muestra madura de la intuición que tuvo Zubiri en 1935.

Por tanto, el concepto de religación ya estaba presente en la mente de Zubiri anteriormente a que apareciese por escrito en la primera formulación de *En torno al problema de Dios*, en el número de noviembre de 1935 de la **Revista de Occidente**.<sup>66</sup> Solo que no lo estaba en actualidad ya que sólo apuntaba tímidamente que el sentir las cosas era la “experiencia” originaria en nuestro estar físico y real entre ellas. De este modo se situaba Zubiri frente a sus maestros y grandes fenomenólogos: Husserl, Ortega y Heidegger.

---

<sup>63</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1191. Ver también el trabajo de Diego Gracia, *La historia como problema metafísico*, en **Realitas III-IV**, 1979, pp.79-149.

<sup>64</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1192.

<sup>65</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.159.

<sup>66</sup> Reproducido en **Naturaleza, Historia, Dios**, pp.417-454 en nuestra 10ª edición de 1994. Zubiri comenzó a trabajar en este artículo una vez acabada la redacción de *Filosofía y metafísica*. Aunque es cierto que fue publicado en el número de noviembre de 1935 de la **Revista de Occidente**, su forma definitiva la adquirió en marzo de 1936. Esta última forma ya completa es la publicada en **Naturaleza, Historia, Dios**. Diego Gracia, **Voluntad de verdad**, pp.94-95.

Pero es en *En torno al problema de Dios* donde Zubiri formula por primera vez el término religación y lo define formalmente.<sup>67</sup> La religación no es fruto ni resultado de una reflexión teórica y especulativa, sino que es consecuencia del análisis mediante el logos de lo que acontece en nuestro propio sentir. La religación no es fruto de disquisiciones mentales pues es algo que el hombre experimenta día a día.<sup>68</sup> El hombre es un ser formalmente abierto, abierto pues es un ser que tiene que hacerse, que está en permanente constitución, para la cual necesita de las cosas que le rodean, sin las cuales no podría “ser”. Por tanto su estar abierto a las cosas no consiste en que, por un lado, exista un sujeto, y por otro, haya cosas, pues:

*(...) ser sujeto “consiste” en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple factum, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano. En su virtud, podría haber cosas sin hombres pero no hombres sin cosas (NHD 421).*

Y es que sin cosas el hombre no sería nada pues es a ellas a las que estamos reatados ya que sin ellas no podríamos hacer nuestro ser, a ellas estamos inevitablemente unidos para vivir, ellas se me imponen y me hacen ser. Y esto no significa simplemente que el hombre esté “arrojado” al mundo en forma de un “ser-ahí” cuya tarea es hacerse a sí mismo en medio de un mundo inhóspito. No es que la existencia humana consista sólo y primariamente en “encontrarse entre las cosas y hacerse a sí misma, cuidándose de ellas y arrastrada por ellas” (NHD 423). Pues:

*(...) con ello no hemos hecho sino comenzar: ¿cuál es la relación del hombre con la totalidad de su existencia? ¿Cuál es el carácter de este su estar arrojado entre las cosas? ¿No es sino un “encontrarse” existiendo? ¿Es sólo un “simple” encontrarse o es algo más? ¿No será más honda y radical aun su constitutiva nihilidad ontológica? (NHD 424).*

---

<sup>67</sup> Antonio Pintor-Ramos en **Realidad y Verdad**. Universidad Pontificia de Salamanca. 1994, nos recuerda que en esta etapa zubiriana las cuestiones filosóficas se ven radicalizadas hasta su dimensión ontológica. Así, la profunda relación entre la manifestación del ser y la verdad rompe con las limitaciones de la conciencia, dando paso de esta forma a una nueva dimensión que permita revitalizar los grandes temas de la filosofía. Y de ahí surge según Pintor Ramos el concepto de religación, tema que se inserta dentro del pensamiento en el que se originan las sucesivas discrepancias respecto de Heidegger. Se trata sobre todo del rechazo de la fundamentalidad que Heidegger concedía a la cuestión del ser, y por tanto a su ontología.

<sup>68</sup> Gracia, D. *Zubiri y la experiencia teológica. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX*, p.254; González, A. *Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri*, en **Realidad**, nº63, 1998, pp.293-306, p.294.

De este modo Zubiri intenta dar una respuesta más radical a la nihilidad ontológica en la que el hombre se encuentra arrojado –implantado como prefiere decir Zubiri-. Más allá de Heidegger, Zubiri trata de descubrir un fondo sustantivo en el que el hombre se vea apoyado. Ese apoyo lo encuentra Zubiri gracias a su análisis de la existencia humana. Se trata de la religación como vínculo ontológico del ser humano. El ser del hombre consiste en tener que realizarse como persona. Pero esta exigencia es algo que le viene impuesta por algo que también le impone vivir.<sup>69</sup> Aunque este “algo” no significa la tendencia o el apego natural a la vida, sino algo previo y anterior en que el hombre se apoya para existir. Y este apoyo no remite a cosa física pues aquí, en el caso del hombre, se trata de algo “en el sentido de que es lo que nos apoya en la existencia; es lo que nos hace ser” (NHD 428). De modo que el hombre necesita algo más que poder y tener que hacerse, esto es, necesita “que le hagan hacerse a sí mismo”.

De lo dicho podemos sacar en claro tres cosas:

- 1.- Que el hombre al existir se halla con cosas que “hay” y con las que tiene que hacerse.
- 2.- Que se encuentra también con que “hay” que hacerse y “ha” de estar irremediamente haciéndose a sí mismo.
- 3.- Y que además “hay” lo que hace que haya. Y este hacer que haya no es una simple obligación, sino algo previo pues:

*Estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Ese vínculo ontológico del ser humano es “religación”. (...) En la religación estamos más que sometidos; porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, nos hace ser. De ahí que en la obligación, vayamos a algo que, o bien se no añade en su cumplimiento o, por lo menos, se ultima o perfecciona en él. En la religación, por el contrario, no “vamos a”, sino que previamente “venimos de” (NHD 428).*

---

<sup>69</sup> Según González, A. *Ereignis y actualidad*, p.167, “A Zubiri le interesa subrayar que esa apertura no es algo que descansa sobre sí misma, sino que se funda en unas estructuras reales muy precisas, que son aquellas notas esenciales que convierten al hombre en una “esencia abierta”. La apertura de la existencia humana le había servido a Zubiri para introducir en los años treinta, el tema de la religación. El hombre está ligado a algo que le impulsa a ser”.

¿De dónde venimos? Cabría preguntarnos. No se trata aquí de un lugar físico sino del momento fundacional de la existencia humana. Al hablar de fundamento nos referimos a aquello que es raíz y apoyo, no de que seamos de una u otra manera sino de que “estemos siendo”. Pero no podemos olvidar que estamos siendo-existiendo “con”<sup>70</sup> cosas, con otros y con nosotros mismos. Este “con” pertenece al ser mismo del hombre, es parte constitutiva suya. Pues en la existencia todo está en relación con todo. De tal forma que aquello que religa la existencia también religa con ella el mundo entero.

*La religación no es algo que afecte exclusivamente al hombre, a diferencia, y separadamente, de las demás cosas, sino a una con todas ellas. Por esto afecta a todo. Solo en el hombre se actualiza formalmente la religación. (...) Se trata tan solo de que las cosas aparecen colocadas en la perspectiva de su fundamentalidad última<sup>71</sup> (NHD 429).*

De esta forma cabe entender la existencia humana que no solamente está arrojada entre las cosas como pensaba Heidegger, sino religada a ellas por su raíz. Por tanto la religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia (PFHR 87). La religación no es solo un supuesto ontológico de la existencia humana, sino una dimensión que pertenece total y absolutamente a la persona humana en su obligación irremediable de tener que realizarse como persona entre las cosas, con las que se encuentra y entre las que está; y gracias a las cuales puede bosquejar un mundo de posibilidades para realizar su ser<sup>72</sup>.

La religación nos muestra que además de haber cosas, también hay lo que hace que haya. Es lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Para Zubiri Dios es el

---

<sup>70</sup> En obras más tardías Zubiri hablará de respectividad. La respectividad es la formalidad que tiene todo lo real de estar respecto de todo lo otro, pues dentro del mundo todo está en relación entre sí, todo depende de todo otro pues nada es real sino respectivamente a las otras realidades, ya que la realidad es “estructurada”: cada cosa es “cosa-de” las demás. El concepto de “respectividad” ayuda a Ellacuría a entender el todo dinámico de la realidad pues considera, siguiendo a Zubiri, que toda realidad lo es en tanto que referida a las demás, son intrínsecamente respectivas pues por sí mismas y desde sí mismas están vertidas las unas a las otras. “Esa realidad en tanto que respectiva es el fundamento del ser de las cosas, y en cuanto las cosas tienen una especial respectividad a la esencia abierta que es el hombre, tienen en sí mismas la condición de convertirse en sentido para el hombre: es el sentido de las cosas para el hombre, que está fundado en la realidad en cuanto es respectiva con el hombre como esencia abierta”. Texto tomado de Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**. Trotta. Madrid. 1991, p.465.

<sup>71</sup> A mi modo de ver, ya aparece en el presente texto transcrito un carácter fundamental de la religación que será uno de los tres que, más tarde utilizará Zubiri para definir dicho término. Así, pues, el carácter de “ultimidad” muestra como el hombre está religado a la realidad en tanto que lo funda y que en ella se asienta. Aunque habrá que esperar a que la religación sea estudiada desde la noología para que aparezca con nueva fuerza y radicalidad.

<sup>72</sup> Gracia, D. *Zubiri y la experiencia teológica. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX*, p.254.

fundamento de la existencia descubierto como problema en nuestro ser mismo, es decir, en su constitutiva religación. Por ello Dios no es:

- 1.- Algo que está en el hombre como una parte de él.
- 2.- No es una cosa que le está añadida desde fuera.
- 3.- No es un estado de conciencia.
- 4.- No es una realidad objeto.

Pues “lo que de Dios hay en el hombre es tan solo la religación en que somos abiertos a Él, y en la religación se nos patentiza Dios” (NHD 435). Por tanto, Dios no se manifiesta primariamente como negación sino como fundamentación y como lo que hace posible existir.

La religación forzaría al hombre a poner en marcha su razón -el método racional- para ir allende la aprehensión y precisar la índole de Dios como realidad. La fundamentalidad de Dios pertenece al ser del hombre, ya que constituye parte formal suya el ser fundamentado debido a su carácter de relativo absoluto, es decir, a que es “cobrado” y “suelto” a la vez. De este modo Dios no es algo subjetivo como tampoco lo son las cosas externas, y existir es estar habiendo ya descubierto a Dios en nuestra religación como fundamento último de nuestro ser relativo. Por tanto, y éste es el “problema de Dios”, al estar religado el hombre no está *con* Dios ni *en* Dios. “Tampoco va hacia Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, “teniendo que” hacer y hacerse”.

*En la apertura ante las cosas, el hombre se encuentra con las cosas y se pone ante ellas. En la apertura que es la religación, el hombre está puesto en la existencia, implantado en el ser, como decía al principio, y puesto en él como viviendo “desde”. Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es, ni puede ser entendido en su mismidad sino desde fuera de sí mismo (NHD 433).*

Por tanto constantemente estamos en Dios pues es el fundamento último de nuestro ser, en Él nos movemos, en Él vivimos y en Él somos. Y este “en” significa estar religado y estarlo constitutivamente. “Como problema, el problema de Dios es el problema de la religación”.

#### 4- La religación y la libertad en la versión ontológica

En el epígrafe V de *En torno al problema de Dios* Zubiri muestra la relación que hay entre libertad y religación. Esta relación no es de exclusión ni de oposición. A la hora de enfocar este tema Zubiri se sitúa ante su maestro alemán: Heidegger. Por un lado, el primer Heidegger, al enfocar el problema de la libertad y la fundamentación desde la noción de trascendencia del *Dasein* en tanto que estar-en-el-mundo, afirma que el hombre es libre con carácter de necesidad. Para evitar la paradoja libertad-necesidad Heidegger distingue la libertad de algo y la libertad para algo, de la libertad para “nada” entendida como para ninguno de los entes. De tal forma que el *Dasein* se libera “hacia sí mismo”, y la “libertad-trascendencia” del *Dasein* se convierte en la proyección de éste según sus propias posibilidades y en la aceptación existencial de posibilidad.

Sin embargo, y esto es lo que más no interesa, en el segundo Heidegger cambia de signo esta “libertad-trascendencia” al hablar de “libertad del fundamento” y al afirmar que “la libertad es el fundamento del fundamento” para expresar con ello que la única libertad es la relativa a la fundamentación. En palabras de Heidegger:

*Por eso, todo proyecto de un mundo es un proyecto arrojado. La explicación de la esencia de la finitud del Dasein a partir de la constitución de su ser debe preceder a todos los planteamientos “obvios” de la “naturaleza finita del hombre, a toda descripción de las propiedades que proceden de la finitud y, por consiguiente, a toda “explicación” apresurada acerca de su origen óntico.*

*La esencia de la finitud del Dasein se desvela en la trascendencia en cuanto libertad de fundamento.<sup>73</sup>*

En última instancia la libertad se convierte en fundamentación del fundamento, pero como la fundamentación no está fundada, el último fondo de este fundamentar es un “no-fundamento”, en tanto que abismo. Esta libertad es para el segundo Heidegger el fundamento del fundamento, pues el ser funda todo lo demás, pero él no tiene fundamento sino que es abismo. “Pero en cuanto tal fundamento, la libertad es el no-fundamento, o el abismo del

---

<sup>73</sup> Heidegger, M. *De la esencia del fundamento*, en **Hitos**. Alianza. Madrid. 2000, p.149.

Dasein” dice Heidegger. De tal forma que el ser aparece como “fundante en libertad”. En esta línea la conciliación entre religación y libertad se hace imposible.

Ante esta perspectiva Zubiri se separa de su maestro alemán ya que desde aquél no podía conjugar “religación” y “libertad”, pues el primero se convertía en un obstáculo para el segundo. Zubiri no cree que la religación evite o impida la aparición de la libertad, sino todo lo contrario: la fundamenta. Detengámonos un poco en el modo cómo soluciona Zubiri la aparente contradicción entre ambas (NHD 445). Para demostrar que no son contradictorias ni excluyentes, sino que una fundamenta a la otra. Para solucionar el problema Zubiri distingue tres tipos de libertad.

En primer lugar, y en un sentido muy primario, podemos entender la libertad como “el uso de la libertad en la vida”, lo que nos lleva a hablar de actos libres y actos no libres. Como uso la libertad es algo interior a la vida, ya que se trata de “libertad de”, es decir, liberarse de algo que le oprime.

En segundo lugar, en un sentido más hondo, la libertad significa liberación. La existencia humana consiste en libertad en tanto que puede elegir ejecutar unas acciones u otras. El ser humano puede separarse de las cosas para así volver más tarde sobre ellas con el fin de poseerlas. “Gracias esta liberación podemos estar vueltos sobre ellas y entenderlas o modificarlas” (NHD 445). Por tanto, como liberación es el hecho radical de la vida pues la existencia misma es libertad. Existir es liberarse de las cosas, y gracias a ello podemos distanciarnos de ellas para entenderlas y modificarlas. Se trata de “libertad para”.

Pero si la libertad no es más que eso, a saber, uso y liberación, entonces la religación limita e incluso impide el desarrollo de la libertad. La religación se convierte en limitación e imposibilitación, y la libertad en “máxima impotencia y su radical desesperación” (NHD 446). Algo que ya había advertido Heidegger por su lado:

*Ahora bien, si en el sentido de la libertad de fundamento se entiende de principio a fin la trascendencia como abismo, con esto también se recrudece la esencia de lo que llamamos la implicación del Dasein en lo ente y para lo ente. A pesar de encontrarse*

*situado en medio de lo ente y determinado por él en su ánimo, el Dasein, en cuanto libre poder-ser, está arrojado en medio de lo ente*<sup>74</sup>.

Y ese es el margen por el que se mueve toda la tradición filosófica occidental. Sin embargo, podemos plantear el problema desde otro punto de vista mostrando un tercer sentido en el significado la libertad. Pues para Zubiri la religación confiere al hombre su libertad, a la vez que lo constituye como ser libre.

*En la religación, el hombre no tiene libertad en ninguno de estos sentidos. Desde este punto de vista, la religación es una limitación. Pero lo mismo el uso de la libertad que la liberación, emergen de la radical constitución de un ente cuyo ser es libertad. El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser le constituye en ser libre. El hombre está siendo libre, lo está siendo efectivamente. La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación (NHD 446).*

Y así llegamos a un tercer sentido a la hora de entender la libertad. Se trata del nivel de libertad que suponen ambos sentidos –el de uso y el de liberación- y que les permite poder hablar de libertad. Para ello se parte de analizar en qué consiste el estar mismo del hombre entre las cosas. Está implantado entre ellas. Pero ese estar implantado no obstruye su libertad sino que la posibilita. Su libertad le viene dada por el hecho mismo de estar religado e implantado en el ser. De tal forma que gracias a que está religado puede hacer uso de su libertad y liberarse de las cosas, “la religación cobra entonces sentido positivo” (NHD 446). En otras palabras, solo porque el hombre está religado e implantado entre las cosas puede actuar y modificar las cosas.

El hombre en tanto que implantado en el ser está constituido como su ser libre. Y tal libertad le viene conferida por el hecho mismo de la religación, de tal forma que el hombre se constituye en ser libre irremediabilmente, condenado a tener que estar siempre decidiendo qué va a ser de él. Por tanto la religación le confiere la libertad, y el hombre adquiere su libertad gracias a que está religado. Con lo cual la religación cobra sentido positivo, pues la libertad como constitución libre, “es la implantación del hombre en el ser como persona, y se

---

<sup>74</sup> Heidegger, M. *De la esencia del fundamento*, pp.149.

constituye allí donde se constituye la persona, en la religación” (NHD 446). Por tanto, la “libertad de” y la “libertad para” se asientan en la religación, ya que ésta solo existe en un ser implantado en la radical fundamentalidad de su ser.<sup>75</sup>

Por tanto la religación puede entenderse de dos formas. Si entendemos la religación como limitación entonces el hombre no tiene ni uso de libertad ni se siente existencialmente liberado. Sin embargo la religación tiene un aspecto posibilitante de libertad en cuanto que actualiza el fundamento que nos hace constituirnos como libres. Y la constitución libre es una constitución religada, así como la religación es una dimensión estructural de la persona que la abre a su constitución libre. Así podemos conjugar en el hombre la libertad y el fundamento para no permitir la desfundamentación, situación a la que lleva inexorablemente el pensamiento heideggeriano:

*El abrirse del abismo en la trascendencia fundamentadora es, más bien, el movimiento originario que lleva a cabo con nosotros mismos la libertad y con el que “nos da a entender”, es decir, con el que nos presenta como contenido originario del mundo, el cual, cuanto más originariamente está fundamentado, tanto más simplemente alcanza en su actuar el corazón del Dasein, es decir, su mismidad. Así pues, en el existir fáctico sólo se puede llegar a “superar” la inesencialidad del fundamento, pero sin llegar nunca a eliminarla.<sup>76</sup>*

Por ello según Zubiri la libertad no se apoya sobre la nada, o como afirma Heidegger “sobre la inesencialidad del fundamento”, algo imposible de eliminar como afirmaba este último, sino sobre un buen fundamento. Se trata de la religación en tanto que nivel radical sobre el que se apoyan otras concepciones de la libertad. Y ese apoyo al que está religada es Dios. Dios es, desde este punto de vista, la fundamentalidad que confiere al hombre, en primer lugar, su ser irremediamente libre en tanto que lo constituye como ser fundamentado; y en segundo y tercer lugar, la libertad en tanto que uso efectivo, y en tanto que liberación.

---

<sup>75</sup> Por ello con gran criterio José Luis Aranguren dice en su *Ética*. Alianza. Madrid. 1994, que el hombre es necesariamente libre “con necesidad exigida por su naturaleza, el precio de su viabilidad”. De ahí que Ortega dijera su frase de “a la fuerza libres”, y Sartre “estamos condenados a ser libres”. Y es que el hombre es constitutivamente y estructuralmente moral.

<sup>76</sup> Heidegger, M. *De la esencia del fundamento*, pp.148-149.

Y así regresamos a Dios como fundamento último “ens fundamentale”. Dios es el fundamento<sup>77</sup> último de la existencia del hombre en tanto que ser libre, con la necesidad de realización libre por apropiación de posibilidades que le ofrece la realidad o que él mismo crea. De esta forma Zubiri trata de posicionarse y superar a Heidegger cuando afirma que el *dasein* está sólo ante el destino:

*La libertad es el fundamento del fundamento (...) ya que se determina como unidad fundadora de la dispersión trascendental del fundamentar. Pero en cuanto tal fundamento, la libertad es el no-fundamento, o el abismo del Dasein. No en el sentido de que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al Dasein, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino*<sup>78</sup>.

Heidegger en pocas líneas hace una triple definición de lo que para él es la libertad: “la libertad es el fundamento del fundamento”, es “el no-fundamento” y es “el abismo del Dasein”. La libertad es terreno de nadie. Algo a poner en marcha ya que irremediamente “sitúa al Dasein como poder-ser”. Tiene que ponerse en marcha dentro de la finitud de las mismas elecciones y de la vida. Y “ante su destino”. De tal forma que el *dasein*, el hombre entendido por Heidegger como arrojado, como ser-ahí en la estructura ontológica del mundo está sólo y abandonado a su suerte. Su fundamentación es su desfundamentación. Lo suyo es la libertad que le arroja al abismo de su ser. Es un texto que rezuma por todos sus vértices una visión agónica del hombre y de la vida propia de la filosofía existencialista. Una condena vital, un abandono ante el destino y en manos de una libertad que reposa sobre la nada. Pero ¿qué libertad puede reposar sobre sí misma? Se preguntará Zubiri en respuesta directa a su maestro alemán.

Zubiri en su estancia en Friburgo entre 1928 y 1930<sup>79</sup> debió conocer si no este texto de Heidegger que estamos comentando, al menos sí las ideas que parecen en él. Texto escrito en

---

<sup>77</sup> “Dios no es un tapa-agujeros para los fallos de la inteligencia y la vida del hombre”, solía decir –Zubiri-. “Esto es: Dios es el fundamento mismo de la vida personal y debe ser, en consecuencia, aquello a que yo recurra cuantas veces me viva fundamentalmente a mí mismo”. Pedro Laín Entralgo. *Zubiri hacia el futuro*, en J.I. Tellechea Idigoras. **Zubiri 1898-1983**. Edita Departamento de Cultura del Gobierno Vasco. Vitoria. 1984, pp.143-168, p.166.

<sup>78</sup> Heidegger, M. *De la esencia del fundamento*, pp.148.

<sup>79</sup> Gracia, D. *Religación y religión en Zubiri*, p.494.

1929 como contribución y homenaje a Edmund Husserl con motivo de su 70 cumpleaños.<sup>80</sup> Zubiri se sitúa ante esta situación de desfundamentación tanto del hombre como de la libertad. Ni el hombre es meramente un *dasein*, ni la libertad está desfundamentada y empujando al hombre hacia el abismo del destino. Zubiri piensa que el hombre está fundamentado por su religación, y su existencia consiste en hacernos ser libremente. Y esto se debe a que:

*Sin religación y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación. Con religación y con Dios, su libertad es su máxima potencia, tanta que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, inclusive frente a su propia vida (NHD 446).*

Para entender este texto no podemos olvidar que el carácter propio del ser humano consiste en ser absoluto relativo. Y esto gracias a la religación pues es en ella donde el hombre cobra su libertad. Es absoluto porque es “suyo”, y se hace a sí mismo porque no tiene más remedio que estar en todo momento de su vida decidiendo y optando entre aquellas posibilidades que tiene a su alcance, de las que finalmente se apropiará, y que a la postre configuran su ser personal. Y por esto mismo es relativo, porque no tiene más remedio que hacerse así, de esta manera, eso significa ser “cobrado”. “El ser “suyo” del hombre es algo que, en cierto modo, está en sus manos, dispone de él”. “En su virtud el hombre puede modificar el “ser suyo” de la vida”. Por ejemplo arrepentirse, perdonar, suicidarse, etc. Pero solo por su estar religado, la persona humana es sujeto absoluto, es decir, suelto de su propia vida, de las cosas y de los demás. Absoluto “también frente a Dios, pues si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo estar es estar haciéndose, y, por tanto, como algo constitutivamente suyo” (NHD 447).

La religación no es una elucubración mental sino el hecho primordial de la existencia humana, como ya dijimos con anterioridad y Zubiri repite hasta la saciedad. El hombre se encuentra en el mundo con cosas, con otros hombres y consigo mismo, pero este estar suyo tiene que serlo ejecutando actos. Actos que no se agotan en su misma ejecución sino que la trascienden, pues ellos mismos constituirán el ser personal del hombre. Por tanto todo acto ejecutado pasará a definir la personalidad del ser absoluto que se está realizando que es el

---

<sup>80</sup> *De la esencia del fundamento* aparecerá publicada en el volumen suplemento del anuario *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Max Niemeyer, Halle (Saale), 1929, pp.71-110. También se publica como separata por Max Niemeyer. Y desde la 3ª edición de 1949 con un prólogo, en Vittorio Klostermann. Francfort de Meno. Sexta edición, 1973.

hombre. El ser humano se caracteriza frente al resto de cosas en que es una realidad estrictamente personal, y por ello se halla constituido como algo “suyo” que de forma absoluta se enfrenta a todo lo que le rodea. Por tanto sus actos son la actualización de este carácter absoluto propio exclusivamente de la realidad humana. Y esto es a lo que Zubiri llama ultimidad.<sup>81</sup>

Pero esta ultimidad en la que el hombre está no es algo que él elige previamente con carácter libre. Es más bien “algo en que el hombre tiene que estar para poder ser lo que es en cada uno de sus actos. De ahí que la ultimidad tenga carácter fundante” y, en consecuencia, sea un momento real.

Por tanto la relación que hay entre religación y libertad no es de exclusión ni de limitación. Para ello ha tenido que ir más allá de los habituales significados de libertad como uso –libertad de-, y de libertad como liberación –libertad para-, ya que la religación consiste en limitarlos. Zubiri apunta un estrato previo que permite el desarrollo de ambos tipos de libertad. Y este estrato viene dado por la consideración de la religación como aspecto que posibilita la libertad al actualizar el fundamento que hace al hombre ser constitutivamente libre. Por un lado, solo hay libertad porque el hombre es un ser religado, y por otro, la religación fundamenta y posibilita la libertad (NHD 446). De este modo Zubiri consigue superar la angustia heideggeriana yendo a un punto más radical que el que aquél apuntaba en *¿Qué es metafísica?*:

*La angustia se constituye para Heidegger por un doble carácter. Por un lado sería un fenómeno de hundimiento de todo terreno o punto de apoyo; sería por otro, no un movimiento de huida, sino justo al revés, una especial quietud que deja al angustiado como clavado y fijo en el vacío en que queda. Este fenómeno tiene para Heidegger un alcance radical y fundante. El hombre está apoyado en la vida en los entes que le rodean (das Seinde). Su hundimiento total deja patente ante los ojos de aquél la nada de todo ente. Este vacío es en sí mismo algo positivo: es el “ser” (das Sein). Sobre el abismo de los entes queda flotando el puro ser. A fuer de tal, la angustia es para Heidegger un fenómeno ontológico, es la patentización del puro ser a diferencia del ente (SSV 395-396).*

---

<sup>81</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1190.

Para Heidegger la fundamentación del hombre es el mero vacío al que lleva la angustia. Momento en el que el hombre, aunque no lo parezca, está con todo ente que flota sobre el abismo. “Uno de los lugares esenciales de la ausencia de lenguaje es la angustia, en el sentido de ese espanto al que destina al hombre el abismo de la nada. La nada, como lo otro de lo ente, es el velo del ser. En el ser ya se ha consumado en el inicio todo destino de lo ente”<sup>82</sup>. Sin embargo, Zubiri piensa que esta interpretación es problemática por varias razones:

*Problemática en primer lugar, porque no toca a la estructura concreta de la angustia. Problemática, además, porque se mueve en el fondo en una petición de principio: si no fuera porque el hombre ha visto o entendido ya de alguna manera, antes de toda angustia, eso que llamamos ser, el hundimiento del ente arrasaría al hombre mismo o se produciría cualquier otro fenómeno, pero no una patentización del puro ser (SSV 396)*<sup>83</sup>.

De esta forma Zubiri consigue afirmar la existencia de la libertad desde la fundamentación, y no desde la desfundamentación heideggeriana que la dejaba prácticamente reposando en la angustia, en el vacío y en la distancia. Pues según Heidegger: “el hombre, que en cuanto trascendencia que existe se lanza hacia delante en busca de posibilidades, es un *ser de la distancia*. Sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendida en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas”<sup>84</sup>.

Para Zubiri el hombre no está en la lejanía ni en la distancia, sino entre cosas y con cosas. Es más, gracias a ellas y por ellas puede constituirse como ser relativo absoluto. Son ellas las que le posibilitan. De este modo el hombre ya no es una radical nihilidad ontológica, sino un relativo ser absoluto que no tiene más remedio que hacerse libremente persona. “La religación no es una dimensión que pertenezca a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*, si se quiere a su naturaleza personalizada” (NHD 430). Y es que el hecho de la religación nos muestra que hay algo previo que nos hace ser, que nos da fuerza, que nos empuja y que nos

---

<sup>82</sup> Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?*, en **Hitos**. Alianza. Madrid. 2000, p.258.

<sup>83</sup> Este texto de Zubiri pertenece a *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza* de 1961, escrito mientras dictaba el curso sobre la voluntad. Se trata de un texto escrito para unos encuentros de intelectuales cristianos que tuvo lugar en mayo de ese mismo año. Encuentro que se celebró en Bayona y al que Zubiri no asistió en persona aunque este texto sí que se leyó.

<sup>84</sup> Heidegger, M. *De la esencia del fundamento*, pp.149.

sirve de apoyo. El hombre está religado al *ens fundamentale* que le posibilita y le impone que se constituya a sí mismo en libertad como persona. Por tanto frente a la “filosofía de la composición”, es decir, del Dasein como “comprensor” del ser, la “filosofía de la imposición”.<sup>85</sup> Puesto que la religación es aquello que nos hace ser personas irremediabilmente.

*(...) si bien está implantado en la existencia religadamente, lo está como algo cuyo estar es estar haciéndose, y, por tanto, como algo constitutivamente suyo. En su primaria religación, el hombre cobra su libertad, su “relativo ser absoluto”. Absoluto porque es “suyo”; relativo porque es “cobrado” (NHD 447).*

Y esto repercute directamente en el hombre ya que solo en sus actos y por sus actos tendrá la posibilidad de ser lo que puede ser, lo que tiene que ser y lo que efectivamente es pues no tiene más remedio que hacer libremente su propia persona en tanto que relativo absoluto. Y para hacer esa tarea el hombre no está solo, ni está meramente entre las cosas. Sino que está entre las cosas forzado a hacerse a sí mismo fundamentado, pues “no hay libertad sin fundamento”.

Por tanto la noción de religación es el factor clave para poder superar todos los planteamientos anteriores, desde los meramente idealistas hasta los de Heidegger con su facticidad de la existencia<sup>86</sup>. Pues según Zubiri “La vida, en su totalidad no es un simple factum; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una esplendida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo impuesto a él. El hombre está atado a la vida. Pero (...) atado a la vida no significa atado por la vida, sino por la realidad” (NHD 427).

De esta forma Zubiri supera finalmente a Heidegger mostrando la insuficiencia de este último a la hora de explicar la realidad humana. Ya que la existencia humana es algo más que

---

<sup>85</sup> Antonio Pintor-Ramos prefiere calificar el pensamiento de Zubiri como “filosofía de la realidad” y no como “filosofía de la imposición” -como podría entenderse a partir de lo dicho y frente a Heidegger- para diferenciarlo de otros planteamientos modernos. Aunque bien es cierto que a la altura de los tiempos de 1935 la religación se nos impone, y sí podría hablarse de “filosofía de la imposición”. **Realidad y Verdad**, p.57. También Pose Varela, *El problema de la libertad en X. Zubiri*, publicado en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, nº28, 2001, pp.191-292, p.210.

<sup>86</sup> Sin embargo, y según Jesús Conill, *Heidegger y Zubiri*, p.1201-1202, la noción de religación con la que radicalmente Zubiri supera las insuficiencias de la fenomenología tanto husserliana como heideggeriana es la del Zubiri maduro que habla de la noergia del poder de lo real; “se ha resbalado sobre el carácter impresito del *noein*, esto es, sobre su unidad formal con la *aisthesis* con el sentir” (IR 93-94).

un mero factum del *dasein* que “en cuanto libre poder-ser, está arrojado en medio de lo ente” como decía Heidegger<sup>87</sup>. Sin embargo, para Zubiri el hombre recibe la vida como algo impuesto por la realidad. Es la realidad la que realmente ata, liga y religa. Y lo hace por imposición, pero, y al mismo tiempo, con fundamentación.

Pero Zubiri también se separa del camino “hermenéutico de la fenomenología ontológica” de Heidegger por otras razones que tienen que ver, según Jesús Conill<sup>88</sup> con “los peligros que llevaba consigo la transformación hermenéutica del pensamiento ontológico, especialmente bajo la influencia nietzscheana”. Peligros que tienen que ver con la radical temporalización del ser, la reducción del ser y de la verdad a sentido, “la problematización del fundamento y la factualización destranscendentalizadora de la razón”.

Así se hace patente la radicalidad explicativa de la filosofía de la imposición frente a la filosofía de la comprensión –heideggeriana- y a la de la posición –idealista-. El hombre está religado en tanto que relativo absoluto a algo que le hace ser libre, pero que además le posibilita y le fundamenta. Si el hombre está arrojado, lo está por imposición real y fundamentadora. El análisis zubiriano de la religación nos ha mostrado que hay algo previo a ellas, algo que nos hace ser, que nos da fuerza, que nos empuja, que nos sirve de apoyo. Ese algo es la religación, y a lo que nos fuerza es a que seamos libres.

## 5- Conclusión

Así hemos comprobado nuestra hipótesis en la versión ontológica. La religación es el fundamento de la libertad, y sólo hay libertad porque estamos religados. El ser humano es libre, no tiene más remedio que serlo. Pero lo es con fundamento. Mostrando esto Zubiri se ha distanciado de Heidegger en su intento de conocer en qué consiste la existencia humana. La diferencia entre ambos no es de oposición sino de radicalización<sup>89</sup>. Pues aunque el mismo Zubiri reconoce con Heidegger que el hombre es una nihilidad ontológica que “necesita la fuerza para estar haciéndose”, y “necesita que le hagan hacerse” ya que “no tiene fuerza para estar haciéndose” ni para “llegar a ser” (NHD 427-428). Zubiri va más allá y afirma que esa fuerza no es el hombre, sino algo distinto de él. Algo de donde viene y lo que le exige que

---

<sup>87</sup> *De la esencia del fundamento*, p.149.

<sup>88</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1200.

<sup>89</sup> Pintor-Ramos, A. **Génesis y formación de la filosofía de Zubiri**, pp.118-121.

tome ciertas obligaciones. Obligación y religación no se identifican, en la obligación estamos sometidos a algo que nos está impuesto. Mientras que en la religación estamos ligados a algo intrínseco que nos hace ser.

En este punto Heidegger vio un problema insalvable a la hora de conciliar religación y libertad, lo que le llevó a afirmar la libertad del fundamento en tanto que no hacía depender al ser más que de sí mismo, lo que llevaba al reconocimiento del abismo. Frente a esta conclusión Zubiri afirma que “no hay libertad sin fundamento” (NHD 446). Para llegar a esta afirmación tuvo que considerar una nueva noción de libertad, que fuera más radical que la de uso de libertad y la de la liberación. Se trata de la constitución libre implantada en el ser de la persona, en la religación.

Uniendo la religación y la libertad Zubiri afirma que la existencia humana es un relativo absoluto. Es libre pero con fundamento. La religación le ha hecho libre.

## **CAPÍTULO II: LA RELIGACIÓN Y LA LIBERTAD DE LA VERSIÓN** **ANTROPOLÓGICO –METAFÍSICA**

### 1.- Introducción

Recapitulemos brevemente lo visto hasta este momento. Decíamos que en el período que va desde 1931 a 1944, Zubiri se había desmarcado de su maestro Husserl y de la Fenomenología para dedicarse a algo previo, al problema filosófico radical, que en ese momento de su trayectoria intelectual estaba marcado por la Ontología. Aunque es una Ontología muy diferente a la heideggeriana ya que para Zubiri lo primario no es el ser sino el haber de las cosas que se me hacen presentes en impresión. Y es que mientras que el ser surge en el conocer y en el entender, el haber lo hace en la impresión de realidad.

Veíamos cómo en esta época Zubiri comienza ya a utilizar el término “religación”, el cual significa que el hombre está reatado a las cosas hasta el punto de que su vida es imposible sin ellas pues ellas se le imponen y le hacen ser. De tal forma que la religación es el supuesto ontológico de toda realización, ya que las cosas arrastran al hombre por su ser, pues éste dice lo que dice por la fuerza de las cosas. Así la religación constituye un problema ontológico ya que pertenece al ser del hombre. Es una religación ontológica pues el hombre está dependiente y vinculado a las cosas, a las que está reatado, pues su vida es imposible sin ellas, las cuales se le imponen y le hacen ser. En este contexto Zubiri afirma que el hombre es una nihilidad ontológica.

Pero a partir del año 1963 Zubiri remite, sobre todo, la religación al ser del hombre en cuanto persona. Y esto prestando vital importancia a los actos humanos. Pero estos actos no son observados solo por su contenido, sino en tanto que algo más radical, ya que en sus actos el hombre se realiza y se hace “suyo”. Y esto porque el hombre es una realidad estrictamente personal que se constituye como tal mediante sus actos y a través de sus decisiones.

Por ello a partir de ahora dirigiremos nuestra investigación a saber el modo en que el hombre se hace persona en tanto que tarea irremediable e irremplazable. Para ello veremos lo que es el hombre a diferencia del animal, su ser y su realidad, su estructura moral y lo que es según sus acciones. Y lo veremos como ser irremediamente personal. Pero no olvidemos

que el hilo conductor que nos guía es el de mostrar que hay libertad porque hay religación, por ello nos dedicaremos en este capítulo a estudiar la antropología-metafísica zubiriana.

El hombre desde que nace se encuentra instalado con cosas, entre cosas y en las cosas. Pero a diferencia de los animales, cuya estructura estímúlica les da su ser, el hombre no solo no se adapta al medio porque sí, sino que adapta el medio a sí constituyéndolo en su mundo. Esto significa que el hombre tiene una tarea que no puede evitar ni posponer: su realización. Pero el hacerse a sí mismo es un proceso largo, costoso y lleno de inquietud. Largo pues dura toda su vida, costoso pues el hombre no tiene más remedio que estar constantemente decidiendo sobre lo que quiere hacer de sí, e inquieto porque no sabe lo que va a ser de él. Para ello lo primordial será hacerse cargo de la realidad ante la que se encuentra. La realidad: le empuja para que haga su ser; le ofrece los recursos necesarios para su personalización; y en ella encuentra el fundamento último que dé sentido a su ser relativamente absoluto.

El ser humano no tiene más remedio que ser libre si quiere ser viable. Para ello éste no está abandonado a su suerte en el vacío, como piensan las corrientes existencialistas<sup>90</sup>. Desde el pensamiento de Zubiri podemos ver que más que abandonado está religado a la realidad. El ser humano no está abandonado en tanto que un ser dejado y suelto de todo cuanto le rodea. Ése no es el caso del hombre porque previamente a ese sentimiento de abandono y soledad tiene lugar el momento de estar físicamente en la realidad.

Sin embargo, la labor de esta investigación no consiste únicamente en mostrar que estamos más que obligados a la realidad y en la realidad. La religación, desde nuestra lectura del pensamiento de Zubiri, no lleva a la eliminación de la libertad. Ni siquiera a su mera limitación. Sino que se convierte en su condición de posibilidad, hablando en términos kantianos. De tal forma que la religación es ese hecho experiencial que nos permite hablar de la libertad humana.

Por tanto, la libertad está impelida, fundamentada y posibilitada por la realidad a la que el hombre está religado. De modo que el hecho de la religación en ningún momento anula

---

<sup>90</sup> El error de Sartre consistió en pensar que el hombre se lanza sobre la nada impulsado por la realidad ante la que está abandonado. Sin embargo Zubiri puede criticar esa forma de entender el estar del hombre en el mundo mostrando que el ser humano pasa de una forma de ser a otra. Pasando del ser sido al ser querido. Ambos son dos modos de realidad, y no de la nada. (SSV 75).

ni limita la libertad sino que la posibilita y la exige fundamentándola. Pues el hombre está en la realidad, y en ella tiene que apoyarse para ser viable.

*(...) la libertad es el carácter de un acto que el hombre, inexorablemente, tiene que producir, porque le llevan a él unas ciertas tendencias, en una situación que el hombre forzosamente tiene que resolver, si quiere, de una manera adecuada, tener subsistencia ante todo biológica (SSV 98).*

En el presente capítulo mostraremos a la religación y la libertad en el terreno de la creación y apropiación de posibilidades como exigencia a la hora de crear libremente su figura de realidad. Trataremos de aclarar que la libertad consiste en el modo de hacer los actos humanos ultimado, exigido y posibilitado. Y para ello comenzaremos haciendo una descripción del hombre partiendo de sus diferencias con el animal. Luego veremos en qué consiste el querer en la constitución de la personalidad humana. Y por último, el papel que juega la libertad humana en el proceso volitivo en que consiste su ser estructuralmente moral, ya que es un ser inconcluso que no tiene más remedio que hacer libremente y en plenitud la figura de su ser. Y esto tiene que hacerlo libre y religado en la realidad. No tiene más remedio si quiere ser viable.

## 2.- La religación en la versión antropológico-metafísica

En *Introducción al problema de Dios*<sup>91</sup>, tiene lugar cierto cambio en la concepción de la religación, “en la línea de una sistematización del problema” (NHD 10). Ahora la religación deja de ligar a una nihilidad ontológica como es el hombre –al menos ésta es la definición que Zubiri acepta en su etapa ontológica de lo que es el hombre- a las cosas sin las que no es nada. Religación remitirá a partir de ahora al ser del hombre en tanto que realidad personal. El hombre es realidad religada pues él ejecuta sus actos siempre sobre determinadas cosas. Pero los ejecuta como persona. “Su nuevo “análisis ontológico” (posteriormente “noológico”) descubre, pues, la “existencia personal” (posteriormente la “realidad personal”)”.<sup>92</sup> Y esto es algo de vital importancia. No se trata del contenido de los actos sino de la posición que a través de ellos el hombre va tomando. Pues el hombre no es una cosa

---

<sup>91</sup> Artículo publicado en 1963 en la 5ª edición de **Naturaleza, Historia, Dios** pp.343-360. En la nuestra, 10ª del año 1994, pp. 393-416. Ver también Lazcano, R. **Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri**. Revista agustiniana. Madrid. 1993, p.37.

<sup>92</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1190.

como las demás sino que es una realidad estrictamente personal, constituida como algo “suyo”, y por tanto, enfrentada con el todo del mundo en forma absoluta. Según esto, sus actos son la actualización de su carácter absoluto. “Este carácter fundante hace que el hombre no sea sólo una realidad actuante, sino una “realidad *religada* a la ultimidad””.<sup>93</sup>

*Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea solo una realidad actuante en una u otra forma, sino una realidad religada a la ultimidad. Es el fenómeno de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo “suyo” (NHD 411).*

En este artículo se acentúa la importancia de la persona de forma más vigorosa que en el escrito de 1935-36. Pues en los actos humanos, en cuanto personales, no solo hay que atender a la modulación que dan a la naturaleza y a la personalidad humanas en virtud de su contenido determinado; sino a algo más radical, a lo que tienen de personales en tanto que posición que el hombre va tomando a través de sus decisiones. Por ello la religación es el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad ya que en su índole propia es realidad absoluta en el sentido de ser algo “suyo”. Pero su absoluto es relativo porque es su ser que irremediablemente tiene que hacer su personalidad ab-suelto de la realidad, pero fundamentado, impelido y posibilitado por ella. El hombre es un ser relativamente absoluto porque es un ser cobrado en constante dar de sí. Por eso es relativo. Y es ab-soluto porque es “suyo” ya que es él mismo el que se hace a sí mismo.

Y Zubiri continua diciendo en *Introducción al problema de Dios* que Dios no significa una realidad en y por sí misma, pues eso es algo que aún no podemos saber debido al carácter limitado de nuestro ser. Sin embargo, Dios, según Zubiri, es un carácter mediante el que se le muestra al hombre todo lo real. Y eso es lo que muestra la religación, pues en la religación “somos viniendo religadamente de una ultimidad, de la deidad”.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1190.

<sup>94</sup> Según Diego Gracia es difícil que estas reflexiones de Zubiri sobre la deidad no estén inspiradas en la idea heideggeriana de Das Göttliche. Gracia, D. *Religación y religión en Zubiri*, p. 499.

Para Zubiri la deidad no es Dios. La deidad es la misma realidad en tanto que poderosa y religante. Se trata de algo expresado por toda cultura a la hora de mostrar la dimensión del poder de la realidad en toda su dominancia. La historia de las religiones muestra los distintos caracteres del poder de lo real (HD90-101)<sup>95</sup>.

*El poder de la deidad es un poder transcendente; es un poder del tiempo como mensura viva de la realidad; es un poder de separación de formas; es un poder de germinación de la realidad; es un poder de organización sobre todo de la vida, es un poder del futuro de la realidad no sólo material sino también intelectual del hombre; es el poder de la intimidad personal que vincula a los hombres en familias, tribus y naciones; es el poder que lo llena todo y abarca todos los tiempos; es el poder que se cierne sobre la vida y sobre la muerte; el poder que dirige la vida social; el poder que se llama el destino; el poder que rige la justeza y la estructura cosmo-moral el universo; el poder sacralizante y moral; el poder perdurante (PFHR 51).*

Pero la apertura a la deidad no es resultado de la conciencia moral (PFHR 55,112), ni de un sentimiento (PFHR20-22,24,28), ni de una vivencia experimental (PFHR 53), ni siquiera de una estructura social como afirmaba Durkheim (PFHR 90-94), sino que esos cuatro aspectos son lo que son gracias a la religación.

*La religación no es, pues, un acto más del hombre, ni es el carácter de algunos actos privilegiados suyos, sino el carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal. El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda esa posible experiencia. La religación no tiene un “origen”, sino un “fundamento”. Mostrarlo así es obra de la inteligencia” (NHD 411-412).*

En el *Prólogo a la traducción inglesa de Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri explica en qué consiste el desarrollo de la idea de religación a lo largo de su vida intelectual<sup>96</sup>:

---

<sup>95</sup> Gracia, D. *Religación y Religión en Zubiri*, pp. 496-497.

<sup>96</sup> Aunque esta clasificación que hace el mismo Zubiri de la evolución de su propio pensamiento respecto al concepto religación no coincide totalmente con la que hace Diego Gracia en *Voluntad y Verdad*, pp.21-31, donde clasifica el pensamiento zubiriano en su conjunto en “Tres etapas” en función del modo cómo se enfrenta a ciertas cuestiones filosóficas radicales:

1º El nuevo horizonte filosófico (1921-1928);

2º El problema filosófico radical (1931-1944);

- Si en el estudio *En torno al problema de Dios* del año 1935-36 la religación “se descubría como momento estructural del hombre” y caracterizado como “el problema de Dios”.
- Más tarde, Zubiri reconoció la insuficiencia de esta caracterización, lo que le llevó a desarrollar el tema de la religación en forma de “una sistematización del problema” en *Introducción al problema de Dios* del año 1963.
- Pero a partir de 1963 su idea de religación derivará en otra dirección, “en la dirección de la religación como momento estructural del hombre” entendido como dimensión teologal” (NHD 10).<sup>97</sup> Ésta es la idea que desarrollará Zubiri en varios cursos: en “Dios, religión y cristianismo” de 1972, en “El hombre y Dios” de 1973, y en un artículo titulado *Homenaje a Karl Rahner* del año 1975.<sup>98</sup>

En estos escritos puede observarse ciertos cambios en el pensamiento de Zubiri, tanto a nivel terminológico como a nivel de profundidad en sus análisis. Por un lado, es importante subrayar que hay unos nuevos presupuestos que permiten hacer unos análisis más radicales y profundos, como son: el análisis noológico de la inteligencia, la descripción sentiente de la misma y su incidencia en el concepto de realidad. Y por otro lado, a nivel terminológico hay importantes cambios sobre todo en forma de sustituciones de ciertos conceptos por otros, como por ejemplo: “ser” por “realidad”, “existencia humana” por “vida humana”; así como la desaparición de la noción de “haber” en el análisis de la religación dejando paso a la de “poder”; y el cambio de significado del concepto “ser”, que ya no significa “existencia” sino reactualización de la realidad en el mundo. Todo esto “a una” va a permitir a Zubiri poder encarar la relación entre religación y libertad desde una perspectiva más radical.

Pero antes de entrar en la madura caracterización de la religación -entendida como “dimensión teologal”-, mostraremos qué cariz toman la religación y la libertad en la versión antropológico-metafísica. Veremos como la religación es entendida como “la actitud radical que en todos sus actos personales toma la persona, precisamente por ser persona” (SH 151). En la versión antropológica el hombre está religado a la realidad que le posibilita y le fundamenta con carácter de ultimidad. De tal forma que no tiene más remedio que hacerse

---

<sup>3º</sup> La estructura de la filosofía (1945-1983).

<sup>97</sup> Para mayor desarrollo del cambio que sufre el concepto “religación” en el pensamiento de Zubiri puede verse el artículo de Ellacuría titulado *La religación, actitud radical del hombre*.

<sup>98</sup> Para nuestro tema es particularmente interesante el curso “El hombre y Dios” que, a la postre, revisará el mismo Zubiri para ser publicado como libro en 1984 con el título de **El hombre y Dios**.

cargo de la realidad en tanto que lo funda, que le ofrece posibilidades apropiables y que le exige que inevitablemente opte por algunas de ellas.

Una observación. No hay que olvidar que estamos hablando de la versión antropológico-metafísica de la religación y de la libertad, por lo que no me ciño estrictamente a las etapas en que el mismo Zubiri encasilla su trayectoria intelectual (NHD 10). De tal forma que al hablar de versiones puedo moverme con más libertad y forzar menos el texto zubiriano a la hora de trabajar el tema en curso. Por tanto no debe extrañarnos que a la hora de exponer la religación y la libertad en la antropología-metafísica de Zubiri se haga alusión a textos de 1953-54 como “El problema del hombre”, de 1959 como “Sobre la persona”, de 1974 como “La realidad humana”, de 1975 como “La concreción de la persona humana” o a “La génesis de la realidad humana” de 1982-83.

### 3.- En qué consiste la realidad humana

#### 3.1.- Las diferencias entre el hombre y el animal

Para responder con claridad a la cuestión de qué es ser hombre, partiremos de los rasgos diferenciadores más importantes entre el hombre y el animal. El animal vive en el medio mientras que el hombre vive en la realidad. Esto no significa que cada uno de ellos viva en un lugar diferente, sería absurdo afirmar tal cosa. No se trata de eso, sino de caer en la cuenta de que los animales aprehenden de modo diferente las cosas “entre” las que están. Desde este punto de vista se trata de dos modos de estar. El animal está en el medio y aprehende las cosas como estímulos debido a su estructura en tanto que viviente. Mientras que el hombre está en el mundo y aprehende las cosas como realidades. Explicaremos un poco más este punto.

El ser viviente se halla en una actividad constitutiva constante gracias a que se encuentra entre las cosas. Este “entre” tiene dos características: por un lado, el viviente se halla colocado entre las cosas, es decir, tiene un lugar determinado entre ellas. Por otro lado, el viviente está situado en una forma determinada frente a ellas. Las cosas modifican el estado vital del viviente, éste responde y así se encuentra en un estado nuevo.

La estructura de las acciones de todo ser viviente es la siguiente:

- 1.- En un primer momento, las cosas modifican el estado vital y mueven a una acción, es el momento de suscitación según el cual lo propio de las cosas es suscitar una acción vital en el viviente.
- 2.- Pero esta suscitación modifica el tono vital del viviente, es el segundo momento, el de afección, y consiste en una tensión hacia una respuesta adecuada.
- 3.- La respuesta es el tercer momento, el cual deja al viviente en un nuevo estado.

Esta actividad vital tiene dos vertientes: por un lado, la unidad de suscitación, afección y respuesta constituye el comportamiento, y muestra la independencia y el control que el viviente ejerce sobre las cosas; por otro, mediante esta actividad el viviente se autoposee a sí mismo, vivir es autoposeerse. Ambas vertientes, comportamiento y autoposición, tienen una unidad, pues mediante el comportamiento el viviente se autoposee en su situación entre las cosas. Pero además, esta actividad autoposesiva es procesual ya que el viviente va constantemente recibiendo suscitaciones y yendo de un estado a otro.

Estas actividades, aun siendo comunes, tienen distintos modos en el hombre y en el animal. En el viviente animal la estimulación constituye una función propia, es el sentir. El estímulo es aquello que suscita una respuesta. Puede tener carácter distinto: el estímulo inmediato suscita respuesta por aquello que está presente como contenido del estímulo mismo; el estímulo signitivo remite a algún estímulo no presente. El estímulo constituye al animal que responde a lo “signado” en una situación “estimúllica”. El estado en que queda el animal es el de “satisfacción”.

*Las cosas son “estímulos”, y el animal es independiente de las cosas y las controla específicamente sintiendo los estímulos que son las cosas para él (SH 14-15).*

El hombre comparte con el animal este carácter de sus acciones, aunque sus tres momentos tienen distinta modalidad:

- 1.- Frente al animal que tiene respuesta adecuada a todo estímulo, el hombre llega a cierto momento en el que no puede dar respuestas adecuadas a los estímulos si no es haciéndose cargo de la realidad. Así el hombre pasa desde la estimulación misma a los estímulos como realidades. Por tanto ya no es situación “estimúllica” sino situación “real”. Y esto es obra de la intelección, -de la inteligencia sentiente- gracias a la cual el modo de aprehender las cosas ha

cambiado: “el estímulo ya no es meramente estimulante, sino que es realidad estimulante, todo lo estimulante que se quiera pero realidad” (SH 15).

2.- También cambia el carácter de la modificación del tono vital. El animal está modificado por “afección”. El hombre se siente afectado en su realidad y en el modo de estar en la realidad. Es lo que Zubiri llama el sentimiento afectante. Tener un sentimiento es estar “atemperado de una cierta manera a la realidad”.

3.-La respuesta a la que lanza toda aprehensión de algo real que modifica el sentimiento también cambia. La respuesta será en función de la realidad, y para ello hay que optar, ya no se trata de apetito –como era el caso del animal- sino de volición humana. Es la voluntad tendente.

*Con ello la unidad estímúlica del sentir animal (sensación, afección, efección) se torna en proceso “humano”, un proceso que no es de estimulación, sino de realización. Pero tampoco aquí se trata de tres acciones sucesivas (intelección, sentimiento, volición), sino de tres momentos de una acción una y única. Los tres conciernen a la realidad bien que en forma distinta, pero siempre constitutivamente indisoluble. No solo la aprehensión, sino también el sentimiento y la voluntad envuelven intrínseca y formalmente el carácter de realidad. En toda acción estoy atemperado en forma distinta a la realidad; en toda acción, aun en la más involuntaria y indiferente, hay este momento de “indiferencia” y de “involuntariedad” que es perfectamente un modo de volición, de determinación de la realidad que quiero. De ahí que la unidad primigenia de la acción humana una y única sea “comportarse con la realidad”. Haciéndome cargo de ella, atemperado en cierta forma en ella, determino lo que quiero en realidad (SH 17).*

Y esto es importantísimo ya que el estímulo se convierte en realidad, y el medio se convierte en mundo al que el hombre está abocado en tanto que realidad abierta inespecíficamente y en constante realización. Este comportamiento confiere al estado del viviente humano un carácter muy diferente al propio del animal, cuyo estado de quiescencia<sup>99</sup> estímúlica era de satisfacción. En cambio en el caso del hombre se trata de quiescencia real de la fruición. Fruición es, según Zubiri, estado de quiescencia real en la realidad, y por esto la

---

<sup>99</sup> La quiescencia consiste en “una especie de movimiento estacionario que consiste en reposar sobre sí mismo” (SSV 45).

vida humana es autoposición como realidad. Es decir, un proceso de autoposición de su propia realidad. Sobre la importancia de la autoposición Ellacuría llegará a firmar:

*Todo otro carácter que se quiera atribuir a la persona como la libertad, el ser sujeto de derechos, el actuar desde la propia originalidad, la irrepetibilidad, etc.- se apoya en este carácter primario de la autoposición.*<sup>100</sup>

Se trata de un proceso de autoposición porque el hombre no está clausurado como ocurre con el animal, sino que está en un constante hacerse a sí mismo desde sí mismo. Pero se trata de un tener que hacerse en libertad. De un no tener más remedio que hacerse a sí mismo. En esto consiste la religación. En no tener más remedio que autoposeerse y autorrealizarse como exigencia real. Pues la realidad se ha apoderado de nosotros y exige que nos autoposeamos en libertad. Y esto es algo que tiene su origen en sus mismas estructuras. Pues, el hombre, desde su naturaleza misma se ve impelido a salir más allá de ella para hacer su propio ser. Y esto es una exigencia que tiene su origen en su mismo ser y que le lleva tendencialmente en fruición<sup>101</sup>.

Con estas palabras recoge Ortega lo que estamos diciendo:

*Por eso el hombre es libre y... no por casualidad. Es libre, porque no poseyendo un ser dado y perpetuo no tiene más remedio que irselo buscando. Y esto –lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto- tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza. No es libre de no ser libre. De otro modo, al dar un paso se quedaría paralítico, porque nadie le ha resuelto en qué dirección va a dar el próximo, como le es dado resuelto a la piedra (...). El hombre es, con frecuencia sobrada, un asno, pero nunca el de Buridán.*<sup>102</sup>

El animal responde a una estructura de formalización mediante la cual las impresiones que recibe se articulan formando unidades autónomas, ante las que el animal se comporta dando respuestas unitarias. Gracias a la función de formalización el animal puede percibir las

---

<sup>100</sup> Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**, p.270.

<sup>101</sup> Entendiendo aquí por fruición hacer que el ser querido sea el ser sido. Aunque ciertamente Zubiri no reduce la fruición a la intelección y a la volición en la autoposición, ya que más adelante lo vinculará sobre todo al sentimiento.

<sup>102</sup> Ortega y Gasset, J. **Pasado y porvenir para el hombre actual**. Revista de Occidente. Madrid. 1974, pp.55-56.

impresiones como signos objetivos con los que enriquece su vida psíquica, pero sin poder sobrepasar sus estructuras biológicas. Sigue viviendo en el medio signitivamente con relativa independencia y control sobre él.

En el caso del hombre la formalización se convierte en hiperformalización. Y esto significa que el haz de respuestas que este ser es capaz de dar a cada situación es indeterminado. De tal forma que, al serle difícil encontrar la respuesta adecuada debido a sus indeterminadas respuestas, su viabilidad biológica es menor respecto a las del animal. Y esto, según Zubiri, exige la función de la inteligencia sentiente que consiste en aprehender los estímulos como realidades, como es propio de un animal inteligente. Y ello exige hacerse cargo de la situación de otra manera que el animal si quiere ser viable. Esa manera consistirá en aprehender los estímulos como realidad.

*La hiperformalización da paso al enfrentarse con las cosas y al habérselas con ellas. El enfrentamiento tiene un doble momento: el estar en la realidad de las cosas y el expresarlas por una acción intelectual; su unidad expresa el carácter noérgico y no meramente noético o intencional del inteligir. La actualización del carácter de realidad de las cosas en la inteligencia es probación física de realidad, es experiencia; implica el dato y la vivencia. La realidad estimulante se convierte en realidad instante, que desborda cada cosa real para constituir un mudo (SH 576-577).*

Ahí radica lo característico del ser humano y que tratamos de demostrar a lo largo de todo este ensayo, es decir, que gracias a que está religado a la realidad es libre. La realidad a la que está irremediamente religado le exige que haga uso de su libertad además de que le fundamenta y le posibilita para que así sea. Por lo que, tal y como iremos mostrando a lo largo de estas páginas, el hombre es libre fundamentado en la realidad a la que está religado. Los estímulos ante los que se encuentra son aprehendidos por él como realidades que le exigen respuesta. Respuesta que consistirá en hacerse cargo de ella como algo “de suyo” pero en relación a él. De tal forma que la realidad le exige:

- 1.- Por un lado, aprehensión, percepción, ficción, comprensión, etc., si quiere ser viable.
- 2.- Por otro lado, crear libremente a partir de y en la realidad en la que está cierto número de posibles respuestas en vistas a su viabilidad.

3.- Y por último, que elija libremente entre ellas aquella o aquellas más óptimas que ayude a su mejor viabilidad<sup>103</sup>.

En esta misma línea Ortega nos narra un hipotético inicio del hombre ante esa hiperfunción cerebral que lleva al hombre a vivir en dos mundos a la vez: el “de dentro y el de fuera”.

*Imaginemos, pues, el hombre como un animal enfermo de una enfermedad que simbólicamente llamo paludismo, porque vivía sobre pantanos infestados. Y esa enfermedad (...) le causó una hiperfunción cerebral. Ésta origina (...) un grado mayor de hiperfunción mental, cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasías (...) es decir, que se encontró dentro con todo un mundo imaginario, por tanto, con un mundo interior del que el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior.*

*Y he aquí que, desde entonces, esta última bestia que es el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos –el de dentro y el de fuera-, por tanto, irremediamente y para siempre, inadaptado, desequilibrado; ésta es su gloria, ésta es su angustia (...) <sup>104</sup>.*

En este texto Ortega reflexiona sobre la diferencia clave entre el animal y el ser humano. La diferencia es la fantasía<sup>105</sup>. La fantasía es fruto de una hiperfunción, primero cerebral y luego mental. Pero cuyo origen no es otro que una enfermedad propia de los pantanos: el paludismo que transmiten los mosquitos en zonas húmedas y muy cálidas. De tal forma que el ser humano es fruto de una enfermedad que hace que ponga en marcha su mente, su angustia y su gloria.

Lo que realmente nos interesa apuntalar es el punto clave de separación entre el hombre y el animal en dos momentos importantísimos, que a la postre son el centro de nuestra investigación. Por un lado, la enfermedad palúdica lleva al hombre a la “ob-ligación” de tener

---

<sup>103</sup> No olvidemos aquello que nos decía Nietzsche, y que no era otra cosa que el ser humano no se contenta únicamente con vivir, ya que lo que pretende es vivir bien. En esta línea afirma Zubiri que la realidad es el *bonum* que nos ofrece fundamentación y buenas posibilidades de realización, de entre las que cada hombre tendrá que elegir en función de conseguir la plena figura de su ser, es decir, porque lo que quiere es vivir bien y plenamente.

<sup>104</sup> Ortega y Gasset, J. **Obras Completas, IX**, pp.189-190.

<sup>105</sup> Conill, J. *Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)*, en **Revista Portuguesa de Filosofía**, nº57, 2001, pp.113-132, p.125.

que vivir entre dos mundos, el interior y el exterior. La realidad se ha apoderado de él y le exige pasar al mundo interior, al ensimismamiento, al distanciamiento que le permita fantasear, razonar, crear libremente ideales como el de justicia, felicidad, etc. Y es que la enfermedad, en segundo lugar, va a permitir-exigir fantasear en su mundo “de dentro”. De ahí que para Ortega el hombre sea “el animal fantástico”<sup>106</sup>.

Y para Nietzsche el hombre será voluntad de poder: “en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor”<sup>107</sup>. El hombre es libre voluntad de poder desde la realidad. Se trata de un ser que no tiene más remedio que valorar y crear.

*(...) Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!*

*(...) Queréis crear el mundo ante el que podáis arrodillaros: ésa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad.*

*(...) Vuestra voluntad y vuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir; lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja voluntad de poder.*

*Habéis sido vosotros, sapientísimos, quienes habéis colocado en esa arca a tales pasajeros y quienes les habéis dado pompa y orgullosos nombres, -¡vosotros y vuestra voluntad dominadora!<sup>108</sup>*

Según Nietzsche el hombre es puro poder creador de mundo y que por tanto se mueve libremente a través de su voluntad creadora. El común denominador entre estos tres pensadores –Nietzsche, Ortega y Zubiri– no es otro que el haber entendido que lo propio del hombre es vivir en la realidad, a la que está ligado de la manera que sea, pero que, eso sí, en ambos casos se trata de una realidad exigente que apremia a que el hombre fantasee, valore, cree un mundo ante el que poder arrodillarse. Pero creado, dice Nietzsche, en el “río del devenir”, en el constante trajín de estar a toda hora interpretando, eligiendo, valorando, etc., gracias a su propia “voluntad dominadora”. Si la realidad tiene una estructura dinámica, el ser que está en ella no puede estarlo estáticamente.

---

<sup>106</sup> Cabe caer en la cuenta del paralelismo que hay entre el maestro Ortega y el discípulo Zubiri en conceptos como: animal fantástico, el papel de la fantasía y la racionalidad, la angustia y la gloria, etc., de Ortega, con los zubirianos como animal de realidades, el lugar que otorga a la razón y al logos, la grandeza y la tragedia humana, etc., entre otros muchas cosas.

<sup>107</sup> Nietzsche, F. **Así habló Zaratustra**. “De la superación de sí mismo”. Alianza. Madrid. 2003, p. 176.

<sup>108</sup> Nietzsche, F. **Así habló Zaratustra**. “De la superación de sí mismo”, pp. 174-175.

Y es que el hombre no tiene más remedio que valorar y dar sentido a las cosas. Pues valorar es crear. Existe el valor porque hay valoración previa. Sin la valoración no existiría el valor. Y existe la valoración porque hay lo que exige que valoremos, pues no valoramos desde la nada, sino desde la realidad y desde la exigencia de vivir. De vivir bien.

*En las diversas creaciones de valores resuena la voz de la voluntad de poder; por eso, para cambiar de valores, hace falta un “cambio de los creadores”, capaces de cambiar el sentido según la ley de la vida, la ley de la autosuperación, ya que los valores no se encuentran sino que se crean y cambian según la fuerza y elevación vital. Las valoraciones y sus superaciones forman parte del proceso continuo de interpretación y de poder que es la vida misma en su dinámica de autosuperación.*<sup>109</sup>

La vida, por tanto, consiste en dinámica de superación y de autoposición en tanto que ob-ligación humana inexcusable. Esta misma idea quiere expresar Ortega como imperativo fundamental de su Ética al afirmar “la fórmula de Píndaro: “llega a ser el que eres””<sup>110</sup>. La realización de la vida humana tiene lugar en y desde, exigidos y fundamentados por la realidad. Ella exige que nos hagamos a nosotros mismos, pero contando con ella. Ahí entran en juego ob-ligado y religado nuestra capacidad de fantasear, nuestro mundo interior, nuestra voluntad de poder, de valorar y de crear, nuestra inteligencia sentiente, nuestra voluntad tendente y nuestro sentimiento afectante. En suma nuestra libertad. Y solo hay libertad porque estamos religados y posibilitados con buen fundamento por la realidad.

El cerebro en el ser humano es un órgano que por hiperfunción comienza a ser accional, y su actividad se llamará psiquismo. La inteligencia deja de ser pasiva y toma sus primeras funciones: aprehender sentientemente las cosas como reales para hacerse cargo de ellas. De tal forma que lo natural se abre a un nuevo ámbito, que aunque no está determinado por ella, sí lo está posibilitado y condicionado por ella.

La inconclusión del ser humano le lleva a pasar fácilmente del ámbito natural a otro ámbito hecho por él mismo “entre” otros. Pero no hay rupturas entre ambos mundos. Ya que lo natural, el mundo de las tendencias, nos fuerza a que tengamos que elegir entre varias

---

<sup>109</sup> Conill, J. **El poder de la mentira**. Tecnos. Madrid. 1997, pp. 126-127.

<sup>110</sup> Conill, J. *Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)*, p.126.

posibilidades que nos ofrece la realidad. La inconclusión de los impulsos en tanto que actividad abierta nos obliga a hacernos cargo de la realidad. Pero cuando es inconcluso el juego de impulsos o ferencias, entonces el ser humano tiene que echar mano de una preferencia para hacerse cargo de la situación y hacerse específicamente como quiere ser.

*(...) la hiperformalización obliga a hacerse cargo de la cosas como realidad. Y la forma más elemental de hacerse cargo de la cosa como realidad hace que el impulso no solamente impela, sino que además ponga ante los ojos aquello hacia lo cual lleva, y hacia lo cual tiende. Y la unidad del impulso y de este momento distinto, del hacia hacia lo cual el impulso va, y hacia lo cual tiende, es lo que constituye la transformación de la tensión en pretensión. Los impulsos pretenden llevar al viviente humano a algo. Y el viviente humano, que ha realizado una primera suspensión, suspendiendo el carácter de estímulo inmediato para hacerse cargo de la realidad, hace en un segundo momento una especie de segunda suspensión: se suspende la realidad misma para que el hombre, inexorablemente, en lugar de dejarse llevar por la tendencia, sea él quien quiera tender. La ferencia se transforma en preferencia. Inexorablemente el hombre se ve compelido a preferir (SH 140).*

La opción es un acto volitivo-cerebral y del sentimiento. Pues sin actividad cerebral y mental no estaríamos en la realidad ni podríamos estar queriendo nada. Y, además, es un acto volitivo porque la voluntad consiste en la organización preferencial de unas ferencias ante otras, gracias a nuestro carácter de inconclusión. Y esto no es todo, pues la misma inconclusión llega también a los afectos, que deja abierta y exige la actividad de los sentimientos; los afectos empujan y la inconclusión humana necesita de los sentimientos que pongan orden porque el hombre vive a la intemperie de la realidad y atemperado por ella.

Por tanto mediante la opción –mediante la libre opción cabría decir- el ser humano, frente al animal, determina lo que aquel quiere ser desde los estímulos, las ferencias o impulsos y los afectos. Gracias a que sus estructuras no son específicas, el control del ser humano recae sobre lo inespecífico de su propio ser personal. Y eso solo lo podrá hacer desde su estar en el mundo mucho más allá del mero estar animal en el medio<sup>111</sup>. El hombre, gracias a la opción por lo que quiere ser, ad-opta la forma de realidad por la que ha optado.

---

<sup>111</sup> Recordemos que esto es así debido a la hiperformalización e inespecificidad que permite al ser humano separarse de los estímulos y vivir en la realidad. Realidad que posteriormente y gracias al momento del logos y

Y así tenemos caracterizado al ser humano como animal de realidades, en el que, por un lado, la inteligencia es sentiente por su primaria apertura a la realidad a la que no aprehende meramente como estimulante, sino como “de suyo”. Por otro, en el ser humano el sentimiento es afectante porque la modificación de su tono vital no se remite a la mera afección, sino a la afección de realidad que exige un “sentirse” afectado realmente. Y por último, en el ser humano la voluntad es tendente porque el hombre no es mera tendencia o apetito, sino voluntad que se autodetermina en función de unas preferencias con el fin de realizarse a sí mismo.

*Todo comportamiento humano se inscribe en una sola habitud, en un solo enfrentamiento propio. Es lo que expresamos diciendo que el hombre es animal de realidades. En su virtud, el animal humano está instalado no solo “entre” realidades, sino “en” la realidad, en lo transcendental. Lo real es unitariamente aprehensible, determinable y atemperante. En la realidad humana se actualiza esta unidad transcendental (SH 40).*

Por tanto la diferencia es clara. Mientras que el animal se mueve dentro del proceso que pasa por la estimulación, afección tónica y la tendencia. En el ser humano hablamos de aprehensión de realidad, sentimiento de realidad y volición de realidad. Y en este estar religado a la realidad es donde tiene su origen y lugar primordialmente la libertad. Pues es la realidad la que nos exige una aprehensión, un sentimiento y una volición. Desde ese momento la libertad está exigida para inteligir sentientemente la realidad, para sentirla afectantemente y para quererla tendentemente. Sin embargo, no hay que olvidar que no son unidades superpuestas ya que el ser humano es un animal en el que tiene lugar en unidad estructural: la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente (SH 40).

Detengámonos un momento y analicemos detenidamente al hombre a partir de lo ya dicho. Para ello intentaremos responder a dos preguntas fundamentales: qué es ser hombre y cómo se es hombre, con el fin de aclarar que es la realidad a la que el hombre está religado la que le exige que se haga a sí mismo en libertad. Pues somos libres por exigencia real de viabilidad.

---

de la razón podrá entender, comprender, ficcionar, dar razón de ella, etc., convirtiendo de este modo todo lo aprehendido como realidad en campo y/o en mundo.

Según Zubiri toda sustantividad real tiene dos momentos: según el momento talitativo las notas tienen la función de constituir la sustantividad tal y como es. Según el momento trascendental la función de las notas es constituir la tarea de ser “de suyo”.

*Toda sustantividad, en virtud del constructo constitutivo en que por esencia consiste, es algo real, esto es, es algo “de suyo”. La sustantividad real tiene por tanto dos momentos. Uno, el momento según el cual es “tal” realidad (astro, perro, encina, hombre, etc.). Otro, el momento según el cual el carácter mismo de su realidad es distinto, esto es, es distinta la manera según la cual esa realidad es “de suyo”. Estos dos momentos no se identifican. (...) Estos dos momentos, el de talidad y el de realidad, no son independientes: son las notas las que determinan el carácter del momento de realidad. Las notas tienen, pues, una doble función: la función de constituir la sustantividad “tal” como es, función talitativa, y la función de constituir la manera de ser “de suyo”, el carácter de realidad. Esta segunda función es la que llamo función trascendental (SH 66).*

Nos detendremos un poco en ver qué tienen que ver estos momentos estructurales de toda sustantividad a la hora de describir al ser humano frente al animal.

### 3.2.- El ser estructuralmente moral: moral como apropiación

El modo de implantación del hombre en la realidad no consiste en formar parte de ella sino en ser “suyo” como realidad frente a toda realidad. Es decir, en ser relativo ab-soluto. Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, y es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado. El hombre a lo largo de toda su vida y en cada una de sus acciones, no solo realiza actos personales sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de forma concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. Cada cosa real aprehendida nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto. Tal gravedad, como rasgo de la vida de la persona, es lo que denomina Zubiri la “inquietud de la vida”, la cual consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto. Por todo ello, el hombre, como forma y modo de realidad está en el mundo como persona y realidad absoluta. La actualidad mundanal de esta realidad relativamente

absoluta es el Yo. El Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser de lo relativamente absoluto.

Cosa muy diferente a lo que piensa Levinas. Zubiri y Levinas tienen muchas cosas en común: son discípulos de Husserl y de Heidegger, lo son por los mismos años y ambos se enfrentan con la ontología reivindicando la metafísica<sup>112</sup>, aunque en diferentes contextos. Además, y tal y como afirma Juan Bañón ambas filosofías son filosofías de la alteridad, y se han enfrentado al idealismo como problema básico en el debate de toda filosofía posterior a Hegel<sup>113</sup>. Levinas como momento previo a la ontología coloca la subjetividad que “rompe la esencia del ser”. El sujeto no es un yo transcendental intercambiable por otro, ni es otro-yo al que constituye mi conciencia absoluta, ni otro polo en una previa comunicación que me incluye a mí desde donde puedo hablar de un tú. El sujeto para Levinas es otra cosa. Es la experiencia del otro como totalmente otro: que se me impone pasivamente como algo no deducible de categoría alguna, sino previo a toda intelección; que previamente a todo acto de libertad me hace responder de él sin permitirme decidir si lo acepto o lo rechazo; que me hace responsable antes de que pueda responderle. Lo que constituye a un sujeto, según Levinas, es el hecho de aparecer atado con una responsabilidad previa a todo momento de libertad y de conciencia, pues el sujeto queda “como rehén y la subjetividad del sujeto como sustitución que rompe con la esencia del ser”.<sup>114</sup>

Para Levinas la sensibilidad nos permite encontrar la exterioridad radical y la superación del idealismo. Ya que este tipo de filosofía que privilegia la intencionalidad de la conciencia o los actos de habla “pasaría demasiado rápido por encima de la comunicación corporal, del sufrimiento, del grito de los excluidos, del cuerpo de los que no participan en el discurso. En cambio si atendemos a la sensibilidad nos damos cuenta de que todo momento de la vida es en relación con otro distinto de sí mismo”<sup>115</sup>. La intencionalidad de la sensibilidad

---

<sup>112</sup> Antonio Pintor-Ramos. *Introducción a la edición castellana* del libro de Levinas, **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Sígueme. Salamanca. 1995, p.26.

<sup>113</sup> Corominas, J. *La ética de X. Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.217-245, p.223. Esta referencia a Juan Bañón la toma Corominas de una ponencia inédita en el seminario Zubiri en Madrid en el año 1990 con el título de “El problema del otro: Zubiri y Levinas”, según nota pie de página nº 16. No obstante esta misma línea sigue Bañón en *Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid.1995, pp.73-105. Especialmente pp.94-95.

<sup>114</sup> Levinas, E. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**, p.265.

<sup>115</sup> Corominas, J. *La ética de X. Zubiri*, p.223.

consiste en depender de la exterioridad. Cosa que se ve en el cara a cara en tanto que alteridad insalvable e irreductible. Para Levinas aquí está el fundamento de la ética.

Sin embargo, Zubiri apela a un momento previo y más radical a la misma constitución ontológica y metafísica del sujeto humano. Previamente al ser está la realidad aprehendida en impresión de realidad por la inteligencia sentiente. Para Zubiri la alteridad es alteridad de cualquier cosa, sea persona o no. De tal forma que “la alteridad deja de ser en Zubiri una experiencia originaria del rostro del otro, siempre discutible, para convertirse en un momento estructural del sentir humano, en un dato accesible para cualquiera”<sup>116</sup>.

*Lo específico de la inteligencia, primariamente considerada, es “estar en realidad”, aprehender las cosas como reales, lo cual no es una acción que el hombre ejecuta, sino es aquello en que su inteligir consiste. (...) Estamos en realidad y porque lo estamos las cosas que entran y salen gracias a la dimensión sentiente de la inteligencia, ejecutan esa acción de entrar, salir o continuar estando; en su virtud actualizan el carácter de realidad que ya poseían (SH 635).<sup>117</sup>*

Por tanto, el hombre antes de ser es realidad siendo en la inexorable constitución de su ser, de su Yo. Es ahí donde Zubiri pone el punto central de su filosofía: en la religación del hombre a la realidad que le fundamenta, le posibilita y le impele a hacer gerundialmente su ser.

El hombre, en tanto que “siendo”, está constantemente apropiándose posibilidades para poder constituir su Yo, esto es, actualizar su ser. Pero no sólo se apropia posibilidades, sino que tiene inexorablemente que apropiarse algunas porque toda apropiación es determinación de un modo de ser en vez de otros. La volición consiste en determinar aquellas posibilidades que se apropiará de entre otras, consiste pues en quererlas para sí, y quererlas, no lo olvidemos es apropiárselas. Toda apropiación es necesariamente opción pues las posibilidades son varias. Y ésta es la estructura formal del paso de las posibilidades a la

---

<sup>116</sup> Corominas, J. *La ética de X. Zubiri*, p.224.

<sup>117</sup> En este texto Zubiri apunta lo que constituirá el núcleo de su pensamiento maduro: la inteligencia sentiente nos hace estar en la realidad al aprehender las cosas en impresión de realidad. Algo que puede verse a lo largo de toda la trilogía sobre la inteligencia. Ese es el primer momento y la radical versión del hombre a todo lo real en respectividad (SH 193-194). Donde Zubiri habla de la versión de cada individuo de la especie al resto en tanto que miembros de un mismo phylum, lo que lleva a la dimensión social.

realidad actual, pues la forzosidad de tener que hacer mi ser abre el ámbito de posibilidades de ser, forzosidad que lleva a una opción, y la opción realiza la posibilidad por apropiación.

En el desarrollo de la personalidad llega un momento en que un sistema estímulo no puede dar respuestas adecuadas a situaciones concretas, por ello el organismo hiperformalizado tiene que realizar una operación distinta, aunque sin cesura con la anterior: se trata de “suspender la respuesta y hacerse cargo de las cosas y de la situación como realidad” (SH 140). Y este hecho se aplica tanto a la realidad circundante como a la propia realidad del viviente con todas sus tendencias. La hiperformalización permite al viviente humano un distanciamiento de la impelencia propia de la tendencia impulsiva que nos lleva a la cosa<sup>118</sup>. De tal modo que la hiperformalización obliga a hacerse cargo de la cosa como realidad, haciendo que el impulso no solo impela sino que ponga ante nosotros aquello hacia lo que tiende. La unidad de estos dos momentos, el del impulso y del *hacia* hacia lo que el impulso tiende, es lo que constituye la transformación de la tensión en pretensión.

Si el primer distanciamiento del hombre fue suspender el estímulo para hacerse cargo de la realidad, ahora hace un segundo distanciamiento en el que suspende la realidad misma para que, él mismo, pueda ser quien quiera tender en lugar de dejarse llevar por la tendencia. De esta forma la tendencia se transforma en preferencia, pues el hombre se ve compelido inexorablemente a preferir en libertad. Gracias a este doble momento de suspensión el hombre queda abierto al mundo en el que queda impelido a preferir para superar la inconclusión de

---

<sup>118</sup> Si el hombre solo dispusiese de conducta estímulo la especie humana sería biológicamente inviable. El “subsistema somático” exige desde sí el despliegue de un psiquismo superior, del “subsistema psíquico”, irreductible al meramente somático. Sin embargo en este planteamiento ve Pintor Ramos algún problema planteado y no resuelto contundentemente por Zubiri. Pues si bien las funciones entre los dos subsistemas no se confunden, sí se integran unitariamente en un único “sistema humano” con suficiencia constitucional y operativa. El problema que se plantea aquí, según Pintor Ramos, es la inmortalidad del subsistema superior. Problema al que Zubiri ha dado distintas respuestas a lo largo de su vida intelectual.

Ellacuría también reflexiona sobre el tratamiento que Zubiri da a este tema. Y ve cómo hay un cambio en el desarrollo del pensamiento de Zubiri. Así, en los cursos titulados *Cuerpo y alma* de los años 1950-1951 y *El problema del hombre* de 1953-1954 Zubiri considera al alma como una sustantividad independiente; en *El hombre, realidad personal* de 1963 y en *El origen del hombre* de 1964 hay un intento de superación del dualismo entre cuerpo mortal y alma inmortal pero todavía dentro de las presiones dogmáticas. Solo a partir de *El hombre y su cuerpo* del año 1973 comienza a liberarse de esas presiones y a concebir la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico, hasta tal punto de nunca negar la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico. Asimismo afirma la rigurosa unidad y codeterminación mutua entre los dos subsistemas, uno sin otro no puede darse. Ellacuría afirma en la *Presentación* que hace a la obra zubiriana **Sobre el hombre**, páginas xvii-xviii que “Zubiri acabó pensando y afirmado que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios”. Y es que “a medida que éste –Zubiri– se fue consolidando y a media en que nuevos vientos de libertad soplaron en la Iglesia, Zubiri llevó hasta sus últimas consecuencias la lógica de lo que le parecía la interpretación objetiva de la realidad estructural del hombre”.

sus tendencias. El hombre prefiere de una forma concreta: elige una cosa en lugar de otra proyectando.

Mediante el proyecto el hombre preferirá la apropiación de una posibilidad ante otras para ser de otra manera o igual a como lo era antes. El hombre anticipa su decurso vital constantemente debido a su carácter abierto, inconcluso y en constante “siendo”. De tal modo que no puede subsistir en la realidad si no es mediante “el rodeo de la irrealidad”, una de cuyas formas es la posibilidad. Rodeo que consiste en elaborar esbozos racionales de lo que podría ser irrealmente lo real. Y esbozos que más tarde habrá que probar si son buenos o no. “El curso de la vida es una currencia en proyecto, un decurso en el que se van insertado en forma de logros o malogros los proyectos del hombre. Porque el hombre es constitutivamente sentiente, su vida como autodefinición, como autoposesión, no puede no acontecer“(SH 583). Por lo que una de las formas de la irrealidad, respecto del querer, es la posibilidad.<sup>119</sup>

Pero la vida no se hace de un golpe sino paso a paso, “es barriendo como nos hacemos barrenderos, es labrando el campo como nos hacemos labradores”, dice Aranguren en **De Ética y de Moral**. La vida se hace con las cosas, en el mundo y en todo momento. La decisión es irremediable, hay que tomarla en cada momento de nuestra vida pues nuestro ser va siendo a través de nuestros actos.

*Pero ¿qué quiere decir “hacer nuestra vida”? evidentemente, la vida no se hace de un golpe, sino paso a paso, a lo largo de ella. Nuestro hacernos a nosotros mismos no es sino el negativo, el vaciado o la mascarilla, la resultancia de nuestro hacer cosas en el mundo. Es barriendo como nos hacemos barrenderos, es labrando el campo como nos hacemos labradores es haciendo cosas como hacemos nuestra vida.<sup>120</sup>*

La elección no se hace de una vez por todas, tampoco el proyecto, ambos han de ser coherentes en todo momento con la realidad que es dinámica<sup>121</sup>. Esto mismo, es decir, el que

---

<sup>119</sup> Si el hombre solo fuera inteligencia no dejaría de estar atenido a la realidad pero es inteligencia sentiente. Y el decurso sentiente de las cosas le lanza desde el estar atenido a la realidad hacia algo que no es realidad física, a lo irreal. La irrealidad es necesaria para poder vivir en realidad; y lo irreal no es lo que no-es pues, por un lado no es lo mismo ser y realidad, y por otro, lo irreal es algo que no es pero está puesto frente a mí como realidad.

<sup>120</sup> Aranguren, J.L.L. **De ética y de Moral**. Circulo de Lectores. Barcelona. 1991, pp.67-68.

<sup>121</sup> La necesidad de realización hace que ningún proyecto sea definitivo pues nadie puede proyectar exhaustivamente la realidad que va a resultar de la realización de su proyecto. Por ello la realización del proyecto se trasciende constitutivamente a sí mismo por el hecho de ser realización. Y es que “la realidad trasciende del

el hombre haga su vida decidiendo constantemente y, sobre todo, debido a que tenga que hacerla, es lo que constituye al hombre como un ser estructuralmente moral, cuyo imperativo será que la vida “sea buena”. Aunque bien es cierto que los contenidos pueden ser muy variables, la dimensión estructural es invariable, pues el hombre inexorablemente tiene que hacer su ser y su vida lo mejor que pueda. Y esta posibilidad por ser apropiada es la posibilidad de todas las demás, pues hace que todas sean apropiables. El carácter moral está en el estar abierto del hombre a la posibilidad y por tanto pendiente de una apropiación.

*Para el hombre, esa felicidad [la de mi propia realidad en tanto que en buena forma, perfectum] es posibilidad. Pero en lo que tiene de felicitante es una posibilidad ya apropiada; por lo que tiene de apropiada es moral, es una propiedad moral absoluta, es un bonum absoluto, que está ya apropiado a radice. Porque, si el hombre tiene ante sí la imagen de una posible felicidad es porque está sobre sí, porque tiene que salir de una situación, hacerse cargo de la realidad, esto es, por su propia estructura felicitante. De ahí que constituya un bonum absoluto. Pero siempre en orden moral, porque es apropiado. Moral es igual a apropiación (SH 407).*

Dicha apropiación tiene mucho de ob-ligada y mucho de libre. Por un lado, es fruto de una exigencia vital. La realidad exige que para seguir en el decurso de la vida vayamos apropiándonos posibilidades queramos o no. Estructuralmente no tenemos más remedio. La realidad nos tiene en su poder y nos exige con fuerza impositiva, posibilitadora y fundamentadora que vayamos completando nuestra propia realidad. Pero dicha apropiación también tiene mucho de libre, ya que, si estructuralmente es la realidad a la que estamos religados la que nos exige la apropiación de posibilidades, en ningún momento nos dice cuáles son aquellas por las que tenemos que optar. Por tanto, y de nuevo, es nuestra humana religación a la realidad la que nos exige con fundamento que seamos libres en búsqueda forzada de la posibilidad más felicitante. El hombre tiene que “hacerse cargo de la realidad” – salvando su circunstancia, como diría Ortega-, tiene que cargar con ella para hacer en libertad la mejor elección posible. La que constituya un “bonum absoluto”. Es decir, para hacerse a sí mismo como debe de ser. De esta forma recoge Aranguren esta misma idea:

---

proyecto tanto porque el proyecto emerge de ella como porque es en ella donde se va a insertar el proyecto” (SH 583).

(...) *el hombre no es moral sólo, ni principalmente, porque hace su vida –mores- a través de actos, decisiones, proposición de fines y arbitrio de medios, sino también porque ha de hacerla siguiendo un imperativo: que sea “buena”, en el sentido ético de la palabra. Este momento imperativo pertenece a la estructura misma de la vida humana.*<sup>122</sup>

Mientras que el animal se limita a ajustar con justeza su organismo al medio en el que vive, el hombre, en cambio, interpone entre la realidad externa y su propia realidad una posibilidad que establece el tipo de ajustamiento. Pero la justificación no es solo la dependencia del ajustamiento respecto de una posibilidad, sino que implica la preferencia de una posibilidad entre otras. Esto es lo que caracteriza formalmente al ser humano como estructuralmente moral. Y es que Moral no significa pura y simplemente un hábito o manera de conducirse, tampoco la adecuación a una tabla de valores, etc.

Zubiri critica la concepción kantiana y la scheleriana de la moral por insuficientes. Kant pensaba que las acciones del hombre están justificadas cuando lo que realiza lo hace por cumplir con su deber. De tal modo que las acciones no son morales por lo que el hombre hace en ellas, sino por la manera como lo hace, es decir, por puro deber<sup>123</sup>. Zubiri, en cambio, piensa que:

- 1.- Hay una tarea previa al juzgar, el enfrentarse a las cosas en tanto que realidad.
- 2.- Si se separa tan tajantemente “ser” y “deber ser” no se podría hablar de justificación de un acto.
- 3.- Si nos situamos dentro de la concepción kantiana no se sabe si las cosas son buenas porque se deben hacer, o si se deben hacer porque son buenas.

---

<sup>122</sup> Aranguren, J.L.L. **De ética y de Moral**, p.71.

<sup>123</sup> Tomo esta lectura que Zubiri hace de Kant de *El hombre, realidad moral*, capítulo VII de **Sobre el hombre**, pp.343-441, en concreto de la página 357. Soy consciente de que ésta no es la visión más completa y exacta que Zubiri tiene de Kant en este respecto. En parte porque este escrito, como dice Ellacuría en la *Presentación* de mismo libro página xix, es fruto del temprano curso oral del año 1953-1954 titulado *El problema del hombre* y con cierta falta de reelaboración y de rigor formal. Por otro lado Zubiri en escritos posteriores como **Los problemas fundamentales de la metafísica occidental** muestra de una forma más completa y precisa su visión del pensamiento de Kant. Aun así, muestro el pensamiento zubiriano expuesto en **Sobre el hombre** por razones metodológicas y porque lo importante aquí es resaltar sobre todo lo que Zubiri piensa sobre la moral, el valor y el deber.

Por otro lado, Scheler pretende resolver los problemas de la ética kantiana indicando que previamente a los deberes están los valores, los valores se fundan en las cosas pues las cosas valen más unas que otras. Pero a Zubiri le parece insuficiente esta aportación pues:

- 1.- La jerarquía de valores no constituye una fuente de deber.
- 2.- Todo valor por muy objetivo que se pretenda depende de un sujeto.

Según Zubiri allende la objetividad está la realidad. Así, por ejemplo, el juicio  $2+3=5$  es objetivo porque es una realidad matemática. Si los valores son realmente valiosos es porque las cosas son válidas para la realidad del hombre. Por tanto las realidades son la fuente del valor, y por ello son buenos.

Para Zubiri la moral es algo formalmente físico, se trata, pues, de “la realidad física de un conducirse *qua* realidad humana y personal”. La moral es el ámbito de la justificación. Lo moral está constituido por el sistema de propiedades que tiene el hombre por apropiación, por ello lo que la constituye no es el contenido de sus propiedades como valores, etc., sino el que esa propiedad sea mía por apropiación. Pero el ámbito moral tampoco está definido por la propiedad física que el hombre tiene, como puede ser la habilidad del herrero, sino por el modo de tenerla: por apropiación.

Por ello primariamente la moral no es cuestión de buena intención ni de conciencia recta, ni siquiera de buena conciencia, sino que tiene carácter físico en tanto que apropiación de posibilidades que constituirán el ser del hombre y su carácter, entendido como la figura concreta que gracias a la apropiación de las posibilidades y propiedades de la realidad ha adquirido el hombre.

De tal forma que la moral es un érgon debido al carácter físico de la dimensión moral del hombre pues, en cuanto tal, es mi propia realidad como posibilidad apropiable para mí mismo. Y es que el hombre es moral por su inexorable carácter físico de atenerse a la realidad, pues la moral es cuestión de realización humana. Y es ahí donde radica la raíz formal de lo moral, la cual no es una pura vivencia sino un érgon. Un érgon experiencial que el hombre siente en forma de religación. Se trata de la experiencia de un poder que nos domina y que nos hace “ser”. Ser en libertad por apropiación justificada a la intemperie de la realidad.

### 3.3.- La autoposesión: el hombre según sus acciones

El hombre, como viviente en situación, está forzado a no ser lo mismo si quiere ser el mismo, pues tiene que definirse en cada situación ante lo que tiene delante y según lo que quiere ser. Para ello tiene que enfrentarse con la situación en la que se encuentra, es lo que definimos anteriormente con los caracteres de “expuesto a” y “expuesto de”. Y es que entre lo que la situación le crea y las posibilidades que emergen de su sustancialidad, el hombre interpone el proyecto que va a conformar proponiéndose hacer algo. El bosquejo del proyecto nace de la necesidad que el hombre tiene de no perderse en la nueva situación y de no quedarse sin su propia sustantividad. Por ello el fundamento de toda posibilidad es la posesión de la mismidad. Habrá posibilidades en tanto haya un ser que se autoposea -porque tiene que poseerse- de determinada forma y ante cierta situación. De modo que la posibilidad es la forma libre y concreta de autoposesión en el hombre, pues la invención de posibilidades es fruto y a la vez condición de la autoposesión y de la necesidad de realización del ser humano que quiere seguir viviendo.

La autoposesión es un concepto de vital importancia en el pensamiento de Zubiri, hasta tal punto que todo carácter que se quiera atribuir a la persona como la libertad, ser sujeto de derechos, originalidad, irrepitibilidad, autenticidad, etc., se apoya en el carácter primario de autoposesión.

En su análisis exhaustivo de la autoposesión Zubiri distingue tres dimensiones de la autoposesión: ejecución, decisión y aceptación. Estas dimensiones expresan lo que es la sustantividad en su triple carácter unitario de: agente, autor y actor de la vida. Ambas dimensiones de la vida humana están siempre presentes en ella y, como veremos más tarde, ninguna de ellas puede prevalecer en importancia sobre las otras. Esto significa que el argumento de la vida está constituido por la duración, las decisiones y la destinación. Y esto muestra lo que hay en la vida en esa triple dimensión en que las acciones se han ejecutado, las decisiones se han tomado y el hombre marcha dentro de esa destinación.

En la dimensión ejecutiva de la autoposesión Zubiri resalta la sustantividad del hombre como agente. Esto significa que el decurso argumental de la vida del hombre se entiende en tanto que es agente de sus acciones. Él ejecuta sus acciones que no son inconexas entre sí pues la vida es una trama argumental sin cisuras, compuesta por acciones que se

asientan unas sobre las otras. Si las hubiera tendríamos varias vidas. La unidad funcional de todas estas acciones la confiere la acción de durar como la continuidad de un pasado hacia un porvenir. La duración tiene su origen en la unidad natural de la vida, por ello en este caso el hombre vive como naturaleza. Pero lo importante en este punto no es la unidad de lo hecho sino la unidad del hacer que está en continuidad, y eso es durar, retener vitalmente la propia realidad, poseerse en forma de retinencia.

La autoposición como decisión muestra al hombre como autor de su propia vida ya que es él quien en todo momento está eligiendo. Vive como libertad pues el argumento de la vida está compuesto por las decisiones que en cada instante va tomando. Decisiones que forman un continuo, pues no son independientes entre sí sino que se decide en todo momento en virtud de las decisiones anteriormente tomadas. Este continuo forma la trama de sus decisiones. La duración es necesaria para que haya tensión vital, y las decisiones lo son para ir dando figura distinta a la duración. En la trama decisional lo importante no es que yo sea agente de mis actos, sino autor de mis decisiones. Por ello aquí la vida consiste en que el hombre sea autor de sus decisiones en un vivir como libertad.

Y el hombre es autor de su vida quiéralo o no, ya que la realidad le exige que vaya firmando la autoría de sus actos. Su vida está en juego y lo que haga con ella depende únicamente de él. “Lo serio de la libertad es que cada acto libre que hago limita mis posibilidades al elegir y realizar una de ellas”<sup>124</sup>. Lo serio, según Savater, por tanto, es que cualquier decisión que yo tomo en mi vida como autor me condiciona enorme y realmente. Tanto es así que uno de los pocos consejos que Savater va a dar a su hijo a lo largo de su libro consistirá en:

*Ya que se trata de elegir, procura elegir siempre aquellas opciones que permiten luego mayor número de otras opciones posibles, no las que te dejan cara a la pared. Elige lo que te abre: a los otros, a nuevas experiencias, a diversas alegrías. Evita lo que te encierra y lo que te entierra.*<sup>125</sup>

Dicho consejo y lo serio de la libertad solo tiene sentido desde algo más radical y que vamos apuntando aquí desde hace muchas páginas. Existe lo serio porque está lo realmente

---

<sup>124</sup> Savater. F. **Ética para Amador**. Ariel. Barcelona. 2001, p. 104.

<sup>125</sup> Savater. F. **Ética para Amador**, p. 174.

grave e ineludible, el tener irremediamente que elegir. Pues la realidad se ha apoderado de nosotros y nos exige respuesta ¡ya! Tanto es así que, incluso el mero hecho de no querer elegir y aplazar la elección, o el de dejarse llevar por lo que hacen otros, ya responde a esa primera exigencia de una realidad que no nos permite otra opción que elegir cómo queremos que sea nuestra vida. Quiéralo yo o no lo quiera no tengo más remedio que elegir libremente lo que va a ser de mí. Y puestos a no tener más remedio que elegir, ¿dónde se queda la libertad? Se pregunta John Stuart Mill. A lo que responde que : “La única libertad que merece ese nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual”.<sup>126</sup>

Pero “el hombre es agente y autor en una situación determinada”, y esto da lugar a la autoposesión como aceptación de “la vida que me ha tocado” vivir. Por ello todo agente y todo autor vive desde un contexto y desde una situación, de la que depende toda decisión y toda ejecución. Es ahí donde se encuadra el carácter argumental de la vida. El hombre, en este caso, se convierte en “actor de la vida que le ha tocado en suerte representar y desempeñar. Ahí está la dimensión vital de este tercer carácter del argumento. Poseerse no es sinónimo de ser dueño-de, es definirse aun en aquello de que no se es dueño. Aquí la autoposesión cobra el carácter de aceptación. Las decisiones no bastan para dar figura a la vida, pues la figura de la vida tiene forzosamente una línea de destinación” (SH 587). Y esto es lo que la tragedia griega reflejó en toda su crudeza, allí sus personajes no son dueños de sus vidas sino que se poseen de forma trágica como actores de la *moira* de los dioses.<sup>127</sup>

La dimensión de actor de la propia vida consiste en que el hombre está en la realidad sin que se le haya preguntado previamente siquiera si quería nacer. Simplemente tuvo que salir del útero materno para hacerse cargo de sí mismo a la intemperie de la realidad en la que le ha tocado vivir. A partir de aquí su labor es de aceptación en la realidad que le fundamenta, le posibilita y le impele a que se autoposea por libre apropiación de posibilidades de realización en la realidad. Pues en ella tiene que autoposeerse y definirse aunque ni siquiera sea dueño de su tener que estar en la realidad.

---

<sup>126</sup> Stuart Mill, J. **Sobre la libertad**. Alianza. Madrid. 2004, p. 165.

<sup>127</sup> Y esta idea la secularizaron los estoicos como fatum o razón universal que domina el cosmos. Con ello el estoico trata de resistir impasiblemente la forzosidad que impone el destino. Nietzsche en **El nacimiento de la tragedia**. Alianza. Madrid. 1995, expone ampliamente esta idea en forma de el sentimiento trágico de la vida humana.

Zubiri está apuntando la nueva caracterización de la religación que va a desarrollar en su etapa madura. En la que la religación es un hecho mediante el que el hombre experimenta que la realidad se ha apoderado de él. Apoderamiento ante el que tiene que responder con aceptación, pues la realidad se ha apoderado de él y le impele irremediabilmente a que se autoposea en la realidad como agente y como autor, enfrentado a ella, cargando con ella y con ella a costas. En esto consiste “la finitud, la grandeza y la tragedia de la libertad humana” (SH 145).

Finitud porque el hombre experimenta su vida, sobre todo, dentro de dos límites como lo son el tiempo y el espacio. Su vida tiene un origen finito cuya radicalidad refleja con fuerza el existencialismo al entender tanto la vida humana como la libertad una condena. Es el caso de Sartre entre otros. Pero finitud también ante el punto final que pende sobre el ser vivo como espada de Damocles. Un ser para la muerte. Toda esta concepción de finitud mundana, de realidad poderosa que sigue su curso inexorablemente la recoge Unamuno a lo largo de todo su pensamiento. Como ejemplo de ello su pensativo y atormentado San Manuel Bueno Mártir y su concepción trágica de la vida. Alguien que lucha dramática y constantemente por entender su vida en “su” mundo. Un mundo que le ha tocado en suerte, que él no ha elegido. Pero que vive con conciencia de finitud como realidad humana que es.

Pero esa finitud puede convertirse tanto en grandeza como en tragedia. En grandeza porque gracias a la libertad y al carácter abierto de la naturaleza humana el hombre es capaz de lo mejor. Crea ciencia, tecnología, saber, arte, lenguaje, sociedad, amor, nuevas formas de estar en la realidad, etc. Creaciones que muestran su impresionante capacidad creadora. Su grandeza. Sin embargo, aun siendo un ser capaz de lo mejor, no es menos cierto que también lo es de lo peor. La tragedia y la grandeza están demasiado unidas en la vida humana. Van de la mano y forman parte de la realidad.

*En efecto, he experimentado que el hombre es capaz de todo –ciertamente de lo egregio y perfecto, pero también y no menos de lo más depravado-. Tengo la experiencia del hombre bondadoso, generoso, inteligente, pero a su vera, tengo también la experiencia del ladrón –ladrón de objetos y ladrón de ideas-, del asesino, del envidioso, del malvado, del imbécil. De donde resulta que ante el puro y desconocido Otro, yo tengo que ponerme en lo peor y anticipar que su reacción puede*

*ser darme una puñalada. Y como esto, innúmeras otras reacciones adversas. El puro Otro, en efecto, es por lo pronto tanto e igualmente mi amigo en potencia que un potencial enemigo.*<sup>128</sup>

Esta dimensión trágica nos puede llevar tanto hacia una concepción pesimista del ser humano como a una optimista y bondadosa. En un extremo estarían Hobbes y Freud, entre otros, afirmando que “el hombre es un lobo para el hombre”. En el otro extremo podríamos hablar de Rousseau al entender al hombre con toda su inocencia natural. El hombre puede ser todo esto y más porque no tiene más remedio que elegir libremente, ya que la realidad a la que esta religado así se lo impone. Para bien o para mal “ésta es su gloria, ésta es su angustia” decía Ortega. En esto consiste “la finitud, la grandeza y la tragedia de la libertad humana”, dice Zubiri.

Estas tres dimensiones –agente, actor y autor- se encuentran presentes en la vida humana, pero puede darse el caso de que alguna de ellas haya tomado mayor importancia que las otras:

- Si resaltamos la vida como ejecución de acciones y al hombre como agente, entonces estamos ante la visión del hombre como naturaleza, pues consiste en estar en la realidad simplemente atendido a ella y en actitud de aceptación.
- Si resaltamos la vida como argumento y como aceptación del curso destinacional, y al hombre como actor, entonces éste se convierte en el personaje que representa su papel en el escenario de la vida, apareciendo así el hombre escéptico.
- Si resaltamos la vida como decisión y al hombre como autor, entonces éste aparece como creador absoluto y paradigma de la máxima libertad. Esto representa lo que Dilthey denominó “idealismo de la libertad” al aparecer la vida como pura producción creadora del hombre. Ésta es la visión que del hombre ha tenido la filosofía de finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX, tanto en la concepción idealista como en la romántica.

*La raíz última de la concepción del mundo es la vida. La vida se halla presente a nuestro saber en formas innumerables y muestra, sin embargo, por doquier los mismos rasgos comunes. Se extiende por la tierra en incontables manifestaciones singulares, es revivida de nuevo en cada individuo, y aunque se sustrae a la*

---

<sup>128</sup> Ortega y Gasset, J. **El hombre y la gente**. Alianza. Madrid. 1996, p.96.

*observación, como mero momento que es del presente, es retenida, sin embargo, en el eco del recuerdo y, por otra parte, puede ser abarcada en toda su hondura por medio de la comprensión y de la interpretación a medida que se objetiva en sus manifestaciones exteriores, lo mismo que puede serlo al percatarnos de la vivencia propia*<sup>129</sup>.

El existencialismo recibe el relevo del idealismo al concebir al hombre como el conjunto de sus proyectos y como la pretensión de lo que quiere ser. Pero esta interpretación de la vida humana y del ser del hombre es imposible según Zubiri, pues el hombre tiene que crear proyectos fundados en su propia realidad ya que esos proyectos deben ser puestos en marcha para que sean realidad. Por tanto hay algo previo al proyecto: atenerse a la realidad. Y esta tesis zubiriana de hacerse cargo de la realidad ateniéndose a ella, es transformada por Ellacuría en aquel imperativo ético que muestra al ser humano obligado, no solo a cargar con la realidad, sino a encargarse de ella en tanto que miembro individual y específico de la especie humana.

*Ni el naturalismo, ni el escepticismo, ni el idealismo de la vida son actitudes sostenibles, porque el hombre es a una agente, autor y actor de su vida. Por ser psicofísicamente sentiente el hombre es agente de sus actos; por estar abierto a la realidad, es autor; por ser elemento de este mundo es actor de la vida que le ha tocado en suerte. Las tres dimensiones intervienen en todo acto. El argumento no es la vida. La vida es la definición del que la vive, definición consistente en ejecución, decisión y aceptación. El que la vive es la persona en cuanto personabilidad y su triple definición es la personalidad. La vida tiene que tener argumento, porque el viviente es una sustantividad sentientemente abierta. Pero la vida no es el argumento, sino lo que está siendo de mí (SH 591-592).*

Esto significa que la vida tiene forma cursiva pues es vida de un viviente que está constantemente en situación y expuesto a la realidad. Esto mismo es lo que hace que el hombre tenga que estar en todo momento definiéndose físicamente. Y para eso necesita un proyecto en tanto que “sistema de posibilidades operativas” cuyo fundamento, como ya

---

<sup>129</sup> Dilthey, W. *Teoría de las experiencias del mundo*, en **Obras de Dilthey**. F.C.E. Méjico. Vol VIII, p. 112.

dijimos antes, es la mismidad<sup>130</sup>. La forma de ser del viviente es cursiva pues se define para seguir viviendo. “Y este seguir no le viene de la decisión sino de la índole psicofísica del viviente incurso en el devenir universal”. El curso de la duración se ve modulado por la decisión en forma de proyecto, siendo la unión de ambos, de la duración y de la decisión, la que constituye el decurso de la vida. El decurso es, por tanto, la forma de la autoposesión. Y la unidad radical de la vida tiene su origen en el carácter de autoposesión, pues el argumento es al mismo tiempo: ejecución de la continuidad durativa en tanto que el hombre es agente de sus acciones, es decir, es continuidad conexa de acciones, concatenación de proyectos y trama transindividual de destinación; es también decisión de proyectos en tanto que el hombre es autor de sus acciones, pues es él quien decide sus proyectos; y es también, finalmente, aceptación del curso destinacional pues el hombre es actor de la vida.

Por tanto, ejecución, decisión y aceptación son los tres momentos de la autoposesión; y ejecutando acciones como agente, actor y autor de ellas es como el hombre realiza su vida personal, es decir, es la forma en que se realiza como persona en tanto que relativo absoluto, pues como decíamos antes, no tiene más remedio que hacerse a sí mismo, por ello es un ser estructuralmente moral cuya misión es autoposeerse en libertad siempre desde su inevitable estar religado a la realidad. Pero ¿cómo se hace el hombre persona en sus acciones? Ante todo, según Zubiri, siempre dentro de un contexto:

*(...) si no hubiese un contexto, la libertad no podría ser libertad. Pero el contexto no es una falta de libertad; todo lo contrario: es lo que hace posible la libertad misma. La posibilidad de la libertad en este sentido es justamente lo que temáticamente acabo de llamar contexto. La índole contextual de la historia es absolutamente innegable. Y, por eso, cada uno de los hombres que nace en una sociedad determinada, además de las potencias que tiene para obrar y de las decisiones que toma como autor de sus actos, tiene contexto de la vida que le ha tocado vivir (PTHC 221).*

---

<sup>130</sup> Recordar el carácter previo y radical que tiene la mismidad frente al de identidad propio de la filosofía de la conciencia que requiere la existencia de un Yo que sea idéntico a sí. Pero esto no ocurre con la mismidad, la cual es a todas luces previa a la identidad, pues primero soy el mismo en tanto que real, el “mí” en situación abierta, y luego soy idéntico en tanto que ser definido constitutivamente.

### 3.4.- El hombre: el ser irremediamente personal

Hemos visto ciertos aspectos de la antropología zubiriana que conciernen directamente a la religación y a la libertad, y que justifican que el hombre es un ser irremediamente religado a la realidad. También hemos visto en qué consiste su tarea de constante e irremediable constitución. Y con ello hemos tratado de dar consistencia a la religación encarnada en el hombre, ya que éste no tiene otra opción que hacerse cargo de la realidad en tanto que lo funda, que le ofrece posibilidades y que le fuerza para apropiarse algunas de ellas. Pues el hombre, si quiere ser viable, no tiene más remedio que enfrentarse a la realidad, cargar con ella, encargarse de ella y hacer que sea como debe ser. Por tanto, el hombre está religado a la realidad que le fundamenta, le impele y le posibilita para que haga libremente su figura de ser personal.

El carácter de ser relativo absoluto está presente a la persona en todo momento, pues tal carácter muestra cómo el hombre consiste en ser absoluto frente a todo lo demás y frente a los demás. Y ahí mismo radica el carácter de relatividad, pues su realidad consiste en serlo “frente a”. Necesidad que le viene impuesta por la realidad misma. En este contexto el hombre tiene que realizarse. Está con las cosas en la realidad, la misión de las cosas es hacernos estar en la realidad; la nuestra, realizarnos inexorablemente. Así el hombre se funda en la realidad como realidad, pues el “frente a” es un aspecto de la fundamentalidad de la realidad ya que solo según el momento de realidad puede el hombre ser persona.

Pero este estar con las cosas en la realidad no significa que el “con” sea un momento añadido a la realidad humana, en forma de relación extrínseca con ella. Más bien, el “con” muestra un momento que intrínseca y formalmente pertenece a la persona por ser absoluta. Ya vimos más arriba que el hombre no puede estar sin cosas, en todo caso podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas. Esto significa que el “estar con” las cosas es un momento constitutivo del hombre. Y este “estar con” es lo que le hace estar “en” la realidad. Por tanto estamos “entre” las cosas y “con” las cosas “en” la realidad<sup>131</sup>. La misión de las cosas es hacernos estar en la realidad. Y vivir es autoposeernos como realidad estando en la

---

<sup>131</sup> Sobre el tema de la alteridad y de la respectividad entre el hombre, los otros y las cosas puede verse el trabajo de Óscar Barroso *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.569-584.

realidad con las cosas. Estando en la realidad es como el hombre se hace realidad personal relativamente absoluta.

*Implantado en la realidad, el hombre se pertenece a sí mismo en virtud de su peculiar consistencia. Subsistente por implantación, este animal de realidades ejecuta sus actos. Al ejecutar sus actos, tiene que afirmarse físicamente en intimidad y acuñar dinámicamente la figura íntima que ha logrado ser con lo que ya es, frente al todo, al cual se encuentra positivamente religado. Así es como los hombres somos personas (SH 152).*

Pero la religación no elimina el momento de la libertad. La realidad impele al hombre a hacerse cargo de ella misma para poder dar respuestas válidas a cada una de las situaciones en las que está<sup>132</sup>. La libertad propone un sistema de posibilidades que permitirán que el hombre decida. Por ello la libertad es un acto de cuasi creación. Pero el acto futuro libre no tiene entidad real ni posible si no hay un sistema de posibilidades o una decisión que conduzcan a él. Y es que el aspecto creador de la libertad no conduciría a nada si el hombre no conformase aquello de donde las decisiones emergen, es decir, la estructura natural de las tendencias.

La liberación consiste, según Zubiri, en lanzar al hombre desde sí mismo sobre sí. De esta forma no se trata de anular las tendencias sino de determinar cuál de ellas va a dirigir su acción. No se trata, pues, de apartar los deseos del ámbito de la libertad y del de la razón. Sin deseos no habría libertad ya que ellos definen el campo de la libertad en extensión y profundidad. Por ello Zubiri habla de “libertad naturalizada”; ni la libertad ni la volición existirían si no hubiese deseo. Así se unen decisión y tendencia apareciendo el carácter tendencial de la propia decisión.

*La libertad naturalizada es el compromiso de la libertad consigo misma por sus decisiones anteriores, y con su propia naturaleza, que va convirtiendo sus decisiones en tendencias psicofísicas. (...) De la naturaleza emerge y a la naturaleza revierte*

---

<sup>132</sup>Algo así como la idea del plan de la naturaleza kantiana que obliga a salir del estado natural al hombre para crear su reino de la libertad. Idea que desarrolla Kant en sus estudios de filosofía práctica, en particular en **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita**. Tecnos. Madrid. 1994. Aunque según Zubiri en el hombre no se da ese abandono de la naturaleza pues el hombre es inteligencia sentiente, volición tendente y sentimiento afectante; es animal de realidades. Por ello Zubiri habla de libertad naturalizada.

*toda decisión libre, y toda liberalidad, haciendo del hombre concreto aquello que él ha querido ser, o por lo menos aquello que de él ha sido (SH 607).*

De tal forma que el hombre se hace a sí mismo decidiendo libremente qué tendencia va a satisfacer de entre las que tiene a su alcance. Toda decisión recae sobre sí mismo y se convierte en el humus sobre el que brotará naturalmente la libre decisión de satisfacción de la nueva tendencia. Así, poco a poco, eligiendo entre las varias posibilidades que le ofrece la realidad, repitiendo y haciendo suyo aquello por lo que ha optado, va apareciendo cierto hábito. Cosa que con el tiempo se convierte en habitual, normal, usual e incluso natural. Pues tan natural es que el que es fumador fume, como que haga deporte el que es deportista. Ese ser hecho en, por y desde la realidad es fruto de una libertad naturalizada. Algo con lo que el hombre cuenta quiera o no quiera. Algo que revierte en uno mismo de forma natural. Cada uno se hace a sí mismo y se hace libre y tendencialmente en lo que es. “La vida, por eso, no es ni pura naturalidad ni pura liberalidad; es una especie de creación natural” (SH 607).

De este modo, frente a la tesis hegeliana de que la aparición del espíritu es la despedida de la naturaleza (EDR 273-274), Zubiri piensa que hay conservación de lo inferior que abre un área de liberación superior adoptando la forma de inconclusión. Y es que el hombre tiene que:

- 1.- Hacerse cargo de la situación.
- 2.- Enfrentarse con las cosas como realidad.
- 3.- Y tiene que habérselas con ellas como realidad debido a que está llevado a las cosas por una tendencia.

La libertad no está en la indeterminación de actuación del ser humano sino en la manera en que yo me determino. La libertad tampoco es una cosa, ni una facultad, ni la existencia de actos libres. Sino que es un carácter modal que tiene en ciertas dimensiones la actividad del hombre. La libertad es un modo de determinación de las pretensiones. Por ello el problema de la libertad se inscribe en el momento en que el hombre se enfrenta con las cosas como realidad. Sin la apertura a lo real lo que hay de deseo no sería libertad. El acto libre no es una despedida de las tendencias y los deseos sino una modulación de los deseos en su realización (SSV 120). Hay libertad porque estamos religados a la realidad. Gracias a la religación y a la realidad nos hacemos a nosotros mismos a nuestro “modo” en libertad.

El hombre en la realización dinámica de su vida precisa de irrealidad para realizarse gracias a los proyectos de su pensar fantástico. El hombre no es meramente una realidad sustantiva sino supra-stante, pues puede estar sobre sí, y ofrecerse posibilidades que debe crear y de las que se debe apropiarse en función de lo que quiere ser y de lo que quiere hacer. Ahí está la libertad, que es: “de” la naturaleza, pero “en” y “desde” la naturaleza como subtenencia dinámica y “para” ser lo que quiere ser.

Así explica Ellacuría con sus palabras “el proceso de liberación hacia esa libertad naturalizada”:

*(...) la libertad ha aparecido por exigencia de un proceso, en virtud del cual el viviente no puede seguir viviendo sin hacerse cargo de la situación, pero que, a su vez, no puede hacerse cargo de la situación sino manteniendo consigo lo que está haciendo posible ese proceso. Como veremos más tarde, la misma acción libre es un hecho natural y un suceso histórico, pero lo es unitariamente<sup>133</sup>.*

Y el momento previo de la libertad es el de atenerse a la realidad. Atenido a la realidad es como primariamente está el hombre con las cosas. Las cosas crean al hombre una situación porque le instan, se convierten en recursos y le dejan inquieto. De este modo la vida se convierte en una autoposición determinada por una inteligencia sentiente que tiene que enfrentarse y comportarse con las cosas como realidad. Por tanto el hombre se encuentra primariamente en la situación de no poder estar donde estaba y tener que salir de ahí.

Pero no se trata de un estar “arrojado en medio de lo ente” como pensaba Heidegger. Situado en la distancia sin fundamento alguno que no sea su propia libertad del poder ser. Pero que como posibilidad se devora a sí mismo ya que se mueve en el vacío de la desfundamentación<sup>134</sup>.

Para Zubiri el hombre está en situación atenido a la realidad, y esto lo puede hacer gracias a su inteligencia sentiente. Por ser sentiente las cosas entran y salen del ámbito de su inteligir; por ser inteligencia esas cosas se le presentan como realidades. El inteligir consiste en “estar en la realidad” y en aprehender las cosas como reales. Pero no solo estamos

---

<sup>133</sup> Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**, p.330.

<sup>134</sup> Heidegger, M. *De la esencia del fundamento*.

físicamente ante la realidad de la cosa, sino que la realidad de la cosa nos fuerza a inteligir lo que ella es. En ambos el “estar” no expresa el carácter noético sino el noérgico de la inteligencia. Gracias a la noergia se actualiza la realidad “en” la intelección y la intelección “en” la realidad.

#### 4.- La realidad y el ser del hombre

Gracias a la inteligencia el hombre se encuentra atenido a la realidad, henchido de realidad y abierto al mundo. Así, éste, va dando forma a su sustantividad por automorfismo, autoafirmación y autodefinición. Y esto se debe a que como viviente en situación está constitutivamente en exposición: “expuesto-a” lo que tiene que venir y a lo que tiene delante de sí, por tanto está forzado a no ser lo mismo si quiere seguir siendo el mismo, ya que tiene que definirse en virtud de cada situación y en cada instante. Además, está en “exposición-de” pues tiene que definirse, tiene que exponer y explayar su propia realidad en su obligatorio enfrentamiento con su situación. Tiene, pues, que exponer-se en toda situación para autoposeerse.

La aprehensión de esto real al modificar mis sentimientos me lanza a responder, pero no estímílicamente como en el caso del animal, sino realmente al tener que situarme de otra manera en la realidad. Para ello hay que optar, y por ello tendencia y apetito dejan paso a la volición como momento esencial de realidad. Mediante la volición se quiere un modo de estar en la realidad. Y este querer es la base del proceso de realización humano. Pero esta consideración en dos unidades, una la del sentir y otra la de la intelección, no significa que ambas vayan separadas, ni que una anteceda a la otra. Pues la unidad animal es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de la unidad humana; por tanto, la inteligencia es sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Con lo cual el hombre es un animal que se enfrenta con la realidad animalmente, es “animal de realidades”. Y esa es la esencia de la realidad humana. El hombre es animal de realidades desde el punto de vista de sus notas, es decir, desde el punto de vista talitativo. Aunque también tiene una forma y un modo propio de realidad. Y es que la realidad humana no se agota en el sistema de notas sino que en virtud de ellas tiene una estructura más radical:

- 1.- Esas notas hacen del hombre una forma y modo de implantación en la realidad.
- 2.- En virtud de su forma y modo de realidad el hombre tiene su propio ser, es decir, una actualidad en el mundo.

El hombre está situado en el mundo y entre cosas, y su comportamiento dependerá tanto de ellas como de sí mismo, no solo desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee sino también desde el punto de vista de su carácter de realidad. Así, por ejemplo, el hombre es una realidad “de suyo”, esto es algo en lo que coincide con todas las realidades, y además es “suyo”. Hablando en primera persona, yo soy “mío” pues tengo una realidad que es mía, y eso es algo que sí me diferencia de cualquier otra realidad, de un árbol por ejemplo. El hombre es formalmente suyo, es suidad. La suidad es, según Zubiri, “la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución” (HD 48-49).<sup>135</sup>

La suidad constituye la razón formal de la personeidad. Para Zubiri ser persona no es simplemente ser una realidad inteligente y libre; ni solo ser sujeto de sus actos pues eso lo es porque ya es persona; tampoco la subsistencia es la razón formal de la persona, pues si la persona es subsistencia lo es porque es suya. La raíz radical de la personeidad es la suidad. Por tanto la personeidad es el carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya.

*La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre (HD 49).*

Si el concepto de personeidad refleja el carácter de realidad de la persona humana, el de personalidad refleja su carácter de ser. La personalidad es la actualidad de las modulaciones concretas que la personeidad va adquiriendo. Dicho con palabras de Zubiri: “la personeidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos. (...) La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica” (HD 49-50). Por tanto la personeidad es siempre la misma pues se es tal por el mero hecho de ser realidad humana, mientras que la personalidad se va formando a lo largo del proceso de realización de la persona humana, es decir, a lo largo de toda su vida. Por ello: “el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo

---

<sup>135</sup> Aunque “El hombre y Dios” es un escrito de los años 1982-83, no es un error del que escribe el hecho de comentarlo en estos momentos, pues nos sirve para exponer con claridad la versión antropológico-metafísica de la religión y de la libertad. Ya dijimos que no íbamos a centrarnos en exponer el pensamiento de Zubiri en base a etapas sino en base a versiones.

mismo; por razón de su personidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo”. Ambos momentos, por muy analíticamente que hayan sido analizados, no son dos estratos del hombre sino que la personalidad es el momento de concreción de la personidad. Por tanto el hombre es animal personal desde el punto de vista de su forma de realidad.

Zubiri, en **Sobre el hombre**<sup>136</sup> describe gradualmente la estructura de la realidad personal:

1.- La realidad personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva -lo que hemos llamado ser “mío”-, y también consiste en serlo reduplicativamente ya que el ser propio pertenece a aquello que tengo como propiedad.

2.- Estudiando lo que significa “ser propiedad mía” distingue entre consistencia y subsistencia; ambos son momentos de la estructura por la que la persona humana ejecuta sus actos. Por el momento de consistencia se especifica y se individualiza el hombre – personalidad-. Por el momento de subsistencia el individuo se pertenece a sí mismo pues es una autopropiedad –personidad-.

3.- La realidad personal se actualiza en la triple estructura del me, mí y del yo. La forma más elemental, según Zubiri, es el “me” me siento bien, el hombre nunca está ausente de ese “me” en la realidad. El “mí” aparece en una especie de fuero interno cuando el hombre no está absorto ante la realidad. Y cuando este mí se enfrenta con el todo de la realidad se eleva a la condición de “yo”. Por tanto el yo presupone el mí y el mí al me. Y es que “yo me estoy siendo como mí”<sup>137</sup> en libertad y religado a, en y desde la realidad.

4.- La personalidad es la modulación de la personidad, pues ésta es el resultado del precipitado del contenido de los actos que la realidad personal va ejecutando:

---

<sup>136</sup> Páginas 110-128.

<sup>137</sup> Se trata de tres maneras distintas de actualización mundanal de la realidad sustantiva del hombre. La vida consiste en que la persona se posea a sí misma con cada cosa, por tanto es cada cosa quien impone un modo de autoposición, es decir, un modo de configurar su realidad relativamente absoluta. La apertura propia del hombre a la aprehensión de lo real como real le permitirá constituirse como persona. Y así aparecen las tres maneras de actualización de la realidad sustantiva del hombre. El “me” es una actualización de mi realidad respecto de toda realidad en cuanto tal, se trata de la primera manera de la apertura formal a lo absoluto del ser, ahora en forma “medial”. Si antes el animal tenía hambre y comía, ahora siento el hambre y el alimento como realidades. En un paso posterior, el “me” cobra un sentido más fuerte y mi realidad sustantiva pasa a actuar de forma activa, ya no medial. Se trata del “mí”. Es mi hambre, mi acto de comer y mi alimento. Soy “mí” respecto de los demás. En un momento posterior, el “mí” es algo más que “mí”, soy “Yo”. Es aquí donde se actualiza mi ser personal en cuanto mi realidad relativamente absoluta. Cada una de estas maneras de actualización de la realidad absoluta del hombre, no solo se funda en la anterior, sino que cada manera anterior se conserva en la siguiente como momento intrínseco y formal suyo.

*La apropiación no es solo activa, sino también pasiva en correspondencia con la actividad pasiva de la que se habló antes. En virtud de esa apropiación, la personalidad es el modo de ser persona, modo que consiste en que los actos van modalizando la personeidad (SH 127).*

La personalidad tiene varios caracteres: estabilidad, mismidad del quién y de qué, continuidad de su personalidad, y además es la figura real y efectiva que una persona subsistente a lo largo de su vida ha hecho de sí. Así esta realidad es una realidad que subsiste como un todo clausurado e intelectual, que se va actualizando en sus actos como subsistente, y va modulando su figura y su personalidad frente a todo cuanto hay en la realidad. De esta forma va cobrando el hombre la figura que ha obtenido a lo largo de su vida. Y es que el hombre tiene un solo ser de índole gerundial, pues va siendo desde lo que ya es a lo que va queriendo ser, y esto lo hace desde un modo de ser natural a un modo de ser apropiado. Por ello la personalidad es la actualidad de mi realidad respecto de “la” realidad, pues debido a que la personalidad es mi ser relativamente absoluto es la concreción de lo absoluto. Y es que el hombre es relativamente absoluto: está determinado respecto de la otra realidad en cuanto tal y co-determinado respecto de otras personas.<sup>138</sup>

Y en este punto Barroso vislumbra un problema que consiste, no tanto en saber qué es una persona sino en saber quiénes son personas. Qué es una persona no es un problema pues es algo que nos está dado en aprehensión primordial de realidad. Sin embargo sí que es algo problemático saber quiénes son personas. De hecho la historia está plagada de esta pregunta

---

<sup>138</sup> El tratamiento directo de este tema nos lleva al desarrollo del problema de las dimensiones del ser de la persona, es decir, a las dimensiones estructurales del Yo: dimensión individual, dimensión social y dimensión histórica. La dimensión individual muestra a los hombres en tanto que diversos pero dentro del mismo phylum, así diversidad es diferencia dentro de la misma versión. El Yo es “cada cual” respecto de otros, de un tú y de un él. La dimensión social o de comunalidad muestra al hombre vertido desde sí a los diversos vivientes del phylum, es una versión estructural de convivencia. El carácter esencial de la convivencia social humana es la convivencia de un hombre con los demás hombres en tanto que realidades que constituyen una sociedad, -las sociedades animales se diferencian de las humanas en que son agrupaciones fundadas en el carácter signitivo de ciertos estímulos, faltándoles la formalidad de realidad propia del humano-. Según el tipo de versión de cada persona a la persona de los demás se da lugar a un tipo de organización: a la sociedad como convivencia con carácter impersonal, y a la comunión personal como versión a la persona de los demás en tanto que persona. Por tanto la socialidad es un momento de la realidad humana en cuanto tal: el Yo y el Tú no solo se diversifican sino que se codeterminan. Comunicación y participación se fundan en algo previo, como es el carácter de realidad humana “siendo”. La dimensión histórica o etaneidad muestra al hombre como animal histórico. Según Zubiri lo histórico no es herencia ni evolución pues la evolución procede por mutación, y lo histórico por invención y por opción ante formas de estar en la realidad. Evolución y herencia serán momentos de la historia, aspectos del momento biogenético. La historia, por otro lado, es *parádosis*, tradición, entrega de formas de estar en la realidad. Esta última dimensión, entre otras, es objeto de un pormenorizado estudio por parte de Ellacuría en **Filosofía de la realidad histórica**.

sin resolver. Desde las consideraciones de Platón y Aristóteles acerca de los extranjeros y los bárbaros, hasta la esclavitud y las marginaciones raciales. Pasando por la controversia entre Bartolomé de las Casas y Sepúlveda acerca de si los indios eran personas<sup>139</sup>. Y cómo no, problema subrayado por Antonio Montesinos en el sermón de aquel domingo de Adviento de 1511 en La Española “¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimos racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?”.

Ante este problema Barroso busca una solución que supere el razonamiento por analogía a la hora de explicar la alteridad. La resolución del problema no puede ir de la mano de un razonamiento propio de la conciencia. Sino desde la radicalidad en que nos sitúa Zubiri a la hora de estar religados a la realidad. Y es en el hecho de la actualidad como lugar radical de encuentro con el otro donde puede resolverse ese problema.

*Por la actualidad lo otro que se manifiesta sigue siempre en inalterable alteridad, siendo otro: lo inteligido no está puesto por la inteligencia, sino meramente actualizado en ella. En una misma actualidad se muestran dos cosas irreductible una a la otra, mi propia realidad como suidad y la realidad como “de suyo”. Por tanto la actualidad de mi propia realidad es congénere a la actualidad de lo otro. Pero es más, no sólo lo otro es irreductible a lo mío, sino que además mi propia realidad sólo puede ser fundada en lo otro, como muestra la experiencia de la religación<sup>140</sup>.*

#### 4.1.- El momento talitativo

Para entender qué es el ser humano tenemos que saber en qué consiste la actividad humana. Dicha actividad tiene dos vertientes: la una remite al comportamiento con las cosas; y en la otra la remisión es hacia sí mismo en actividad de autoposición. La autoposición tiene dos esquemas que son la independencia y el control sobre el medio. Pero toda esta actividad supone en todo momento la mediación de las cosas con las que se comporta y a las que se enfrenta en tanto que realidades. Este estar en actividad constante con las cosas constituye al ser humano como un gerundio en “decurrencia”. Y en esto consiste la vida.

---

<sup>139</sup> Bartolomé de Las Casas. *Controversia Las Casas-Sepúlveda*, en **Obra indigenista**. Alianza. Madrid. 1992, pp.163-280.

<sup>140</sup> Barroso, O. *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*, p.581.

*Vivir es autopoerse, y todo el decurso vital es el modo de autopoerse (HD 31).*

*El decurso es la forma de la autoposición. Le pertenece intrínsecamente al viviente y se presenta como argumento (SH 592).*

La autoposición será a la postre aquello que muestre el carácter biográfico del ser humano. Pues en la vida está en juego la construcción de su personalidad en respuesta al ¿qué va a ser de mí? Y su autoposición la hace el hombre libremente en virtud de cómo ejecute sus actos, de cómo decida los proyectos a realizar y de cómo acepte su destino. Esto es así porque el hombre no tiene más remedio que hacerse a sí mismo en autoposición real, libre y religada a la realidad. Ya que solo “en” la realidad y “entre” las cosas puede hacerse a sí mismo. Y eso mismo exigirá que se haga cargo de la realidad, cargando con ella para hacer que sea lo suficientemente buena para él como para permitirle hacerse plenamente su personalidad.

*(...) la unidad radical de la vida le viene del carácter de autoposición. Como el argumento es a la vez continuidad conexas de acciones, concatenación de proyectos, trama transindividual de destinación, la vida como autoposición es ejecución de la continuidad durativa (el hombre como agente de sus acciones), decisión de proyectos (el hombre como autor de sus acciones), y aceptación del curso destinacional (el hombre como actor de la vida). Ejecución, decisión y aceptación son los tres momentos de la autoposición. En la vida así entendida está en juego lo que está siendo de mí, la construcción de mi personalidad (SH 593):*

Y para construir libremente su personalidad religado a la realidad y en la realidad, el ser humano tiene que apoyarse sobre los estímulos, tendencias y afecciones. A partir de ellas, y gracias a la intelección, el sentimiento y la volición, podrá comportarse con la realidad e ir elaborando su propia figura de realidad. Algo que nos lleva de nuevo a la libertad naturalizada, como ya apuntamos más arriba. Pues son los mismos estímulos, las mismas tendencias y las mismas afecciones las que exigen que elijamos de entre ellas por cuál optamos.

Las acciones remiten a las hábitos o modos que tiene el viviente de habérselas con las cosas, o de enfrentarse con ellas. Y en este caso la hábitud propiamente humana consiste en aprehender las cosas como realidades, como “de suyo”. A diferencia del animal que se

enfrenta con las cosas aprehendidas como estímulos. Y ahí se encuentra formalmente la radicalidad del ser humano que queda instalado en el mundo y no en el medio.

La habitud humana de enfrentarse con la realidad es la inteligencia sentiente, cuya primera función es biológica, y consiste en aprehender las cosas como realidades si quiere ser viable<sup>141</sup>.

*Inteligir no es representar, sino simplemente tener presente lo aprehendido como un “de suyo”. Es el mero estar presente del “de suyo”, es decir es mera actualización de lo real como real en la inteligencia sentiente (HD 39).*

Pero además el ser humano constituye una sustantividad estructural según la cual cada nota es “nota-de” las demás. Todas ellas están en respectividad<sup>142</sup> entre sí. Y en todas ellas, en tanto que unidad primaria, consiste la cosa. Desde este punto de vista podemos concebir la vida como:

*(...) una novedad sistemática de orden funcional, una novedad determinada por la precisa estructuración de las notas que constituyen el constructo. En esta línea es en la que ha de conceptuarse la esencia del viviente humano<sup>143</sup>.*

Por tanto la realidad humana es una sustantividad, un sistema cíclico y clausurado de notas constitutivas. Es una sustantividad que tiene estos tres tipos de notas: entiende sentientemente, siente y vive. Pero ¿qué es la sustantividad humana desde el punto de vista de sus notas o talitativamente? El ser humano tiene dos subsistemas: el cuerpo y la psique.

El cuerpo es un subsistema de notas físico-químicas que tienen tres momentos:

1.- Según el de organismo cada nota tiene y desempeña una función respecto de las funciones de las demás.

---

<sup>141</sup> A partir de este momento aparece con carácter obligatorio lo que denominamos la libertad noológica y que analizaremos más adelante. Pero no debemos olvidar que lo que en este caso apremia es entender que el hombre está totalmente en poder de la realidad -a la que está religado- y de la libertad -ya que quiera o no tendrá que echar mano de su inteligencia sentiente para libremente percibir, entender, comprender, etc., aquello que se ha apoderado de él.

<sup>142</sup> Zubiri, en *Respectividad de lo real*, p.43, define respectividad como “la estructura transcendental de la apertura de lo real como “realidad mundanal suya”, de lo real como “realidad actual” en el mundo, y de lo real mundanal como “meramente actual” en la intelección”.

<sup>143</sup> Ellacuría, I. *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, **Realitas II**, 1976, pp.49-137, p.114.

2.- Según el de solidaridad cada nota repercute sobre las demás, pues están en respectividad unas con las otras.

3.- Según el momento de actualidad, todas “las notas organizadas y solidarias expresan la actualidad del hombre en el universo” (HD 40).

De tal forma que el cuerpo consiste en la unidad intrínseca de los momentos de organismo, solidaridad y actualidad. Aunque el momento radical es el de actualidad.

La psique, para Zubiri, no es una sustancia sino un subsistema de notas parcial dentro del sistema de la sustantividad humana. Veremos que es importantísima la caracterización de subsistemas “de” la sustantividad que tienen cuerpo y psique. De tal forma que el hombre es a una “psico-orgánico”.

*El hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique-de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo-de” esta psique. La psique es por esto desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. (...) Esta identidad numérica y física del “de” es lo que constituye formalmente la unidad sistemática de la sustantividad humana (HD 41).*

El hecho de que estos dos subsistemas se co-determinen permite que concibamos al hombre como una sustantividad psico-orgánica. Y dentro de ella tiene un papel especialmente importante el momento del sentir.

Recordemos que el sentir tiene tres momentos: receptor, tónico y efector. Y esos momentos adquieren grandes diferencias si el sentiente es el animal o el ser humano. En el caso del animal, el sentir está constituido por estos tres momentos en unidad intrínseca entre ellos:

- 1.- La recepción lo es de estímulos, pues él vive en formalidad estímúlica.
- 2.- Dicho estímulo modifica estímúlicamente el tono vital del animal en tanto que afectado.
- 3.- Esta modificación desencadena en el animal una respuesta dirigida por la tendencia hacia una nueva situación.

Sin embargo, en el caso del hombre cobran importancia ciertos matices relacionados con estos tres momentos. El acto receptor en el ser humano no es pasivo ya que en él el sentir es intelectual y la inteligencia es sentiente, lo que le permitirá aprehender las cosas como realidades, y no como meros estímulos. Si en el caso del animal hablábamos de sentir estímulo, en el caso del hombre hay que hablar de aprehensión de realidad, según la cual aprehendo las cosas como “de suyo” pero y en relación a mí. Y en ese mismo hecho el hombre queda en la realidad –religado a ella- y en exigencia de usar libremente su libertad para percibir, concebir, elaborar esbozos de lo que es la realidad, etc. La labor del hombre consistirá en hacerse cargo de la realidad.

Según el segundo momento del proceso del sentir el hombre “se” siente a sí mismo en la realidad, no desde la mera modificación sino gracias al sentimiento. De tal forma que el hombre se siente en la realidad y la siente en sus propias carnes, bien felizmente, bien sangrientamente. Pues en este momento la realidad me hace sentir lo que ella es en realidad. En este caso la labor del hombre consistirá en hacerse cargo de la realidad y sobre todo en cargar con ella.

Pero el hecho de modificar mis sentimientos me lanza irremediamente a dar una respuesta. Es el momento efector. La realidad lleva al sentimiento de y en la realidad; y este último lleva irremediamente a un acto de volición. Sin embargo, el hombre no responderá tendencialmente sino fruitivamente. Ya que la respuesta no le viene dada desde unas tendencias o impulsos, sino que no tiene más remedio que crear nuevos modos de respuesta – posibilidades- de entre las que tendrá que elegir libremente. De tal forma que también en el acto de volición está el hombre exigido por la realidad relativamente ab-suelto para que dé respuestas a ella, desde ella y en ella. Pues es la misma realidad la que le impele a que dé nuevas respuestas, la que le permite crear nuevas posibilidades y la que le fundamenta. En este caso el ser humano, además de hacerse cargo de la realidad y de cargar con ella, tiene que hacer que sea como debe de ser. Pues en ello consiste la fruición en el terreno de la volición: en hacer que la realidad querida sea la realidad sida<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> He mostrado la relación que a mi modo de ver hay entre los imperativos éticos de los que hablaba Ellacuría con el modo en que el ser humano queda en el cada momento del proceso del sentir. Hacerse cargo de la realidad en el de inteligencia sentiente; hacerse cargo y cargar con ella en el momento del sentimiento afectante; y hacerse cargo, cargar con ella y hacer que sea como debe ser en el momento de la voluntad tendente.

La misma realidad nos exige que prefiramos y que queramos. De tal forma que la volición y la libertad van a una. La volición libre y la libre volición se ven forzadas a ponerse en marcha para que el humano sea lo que “quiere” ser. Siempre estamos queriendo y siempre estamos prefiriendo. Otra cosa es que me atreva a elegir lo que prefiero. Pero esto es algo muy secundario, ya que previamente está el momento que consiste en no tener más remedio que querer. Algo impuesto por nuestra misma realidad que exige que nos hagamos como queremos ser.

Sin embargo, no debemos olvidar que en el ser humano no hay yuxtaposición posible entre inteligir y sentir, entre sentimiento y afecto, y entre volición y tendencia. La sustantividad humana está constituida intrínsecamente por la unidad animal. Y esa idea se recoge con la expresión “animal de realidades”, mediante la cual intenta Zubiri expresar en qué consiste la sustantividad humana.

*(...) la unidad animal es un momento intrínseco y formalmente “constitutivo” de la unidad humana: la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente sentiente, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente afectante, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente tendente. Ahora bien, la unidad biológica del sentir es la esencia de la animalidad. De ahí resulta que lo humano en cuanto tal es en sí mismo formal y constitutivamente animal. Por tanto el hombre es un animal que se enfrenta con la realidad animalmente: es animal de realidades. He aquí la esencia de la realidad humana (...) Desde el punto de vista de sus notas, esto es desde el punto de vista talitativo, el hombre es animal de realidades (HD 46).*

#### 4.2.- El momento trascendental

La diferencia radical entre el animal y el ser humano está en la consideración trascendental. Según esto hay dos tipos de realidades: unas son cerradas y otras abiertas. El hombre es una realidad abierta porque además de ser “de suyo” es “suyo”. Y esto es así porque es un ser inconcluso que está constantemente haciendo la figura de su ser.

El hombre está situado en el mundo entre cosas, y su comportamiento dependerá tanto de ellas como de sí mismo, no sólo desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee sino también desde el punto de vista de su carácter de realidad. Así, por ejemplo, el

hombre es una realidad “de suyo”, esto es algo en lo que coincide con todas las realidades, y además es “suyo”. Hablando en primera persona, yo soy “mío” pues tengo una realidad que es mía, y eso es algo que sí que me diferencia de cualquier otra realidad. El hombre es formalmente suyo, es suidad. La suidad es, según Zubiri, “la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución” (HD 49).

Y la suidad constituye la razón formal de la personeidad. Para Zubiri ser persona no es simplemente ser una realidad inteligente y libre; ni solo ser sujeto de sus actos pues eso lo es porque ya es persona; tampoco la subsistencia es la razón formal de la persona, pues si la persona es subsistencia lo es porque es suya. La raíz radical de la personeidad es la suidad. Por tanto la personeidad es el carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya.

*La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es suya. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre (HD 49).*

Si el concepto de personeidad refleja el carácter de realidad de la persona humana, el de personalidad refleja su carácter de ser. La personalidad es la actualidad de las modulaciones concretas que la personeidad va adquiriendo. Dicho con palabras de Zubiri: “la personeidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos” (HD 49-50).

Ambos momentos, por muy analíticamente que hayan sido analizados, no son dos estratos del hombre sino que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad. Por tanto el hombre es animal personal desde el punto de vista de su forma de realidad.

Esto hace que el modo de estar del hombre en la realidad sea diferente del resto de vivientes. Estos últimos están en el medio con cierta independencia y control respecto a él. Sin embargo en el caso del hombre la cosa cambia. En primer lugar el ser humano no está en el medio, sino “implantado en la realidad” de forma relativamente suelta, pues recordemos que además de ser una realidad “de suyo” es “suya”. Por tanto:

*(...) es un modo de realidad ab-soluto. En el caso del hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un “absoluto relativo”. Es absoluto porque este modo de implantación absoluta es un carácter cobrado (HD 51).*

Con lo cual el ser humano queda irremediabilmente en sus manos, aunque, eso sí, en la realidad. A lo largo de toda su vida, todas y cada una de sus acciones y actos personales van a quedar de una forma muy concreta sobre él. Su personalidad irá tomando cuerpo gracias a esas acciones, que no se agotan en ellas mismas sino que se trascienden a sí mismas y pasan a formar parte del ser relativamente absoluto.

Y ahí está la grandeza y la tragedia de la vida humana. Grandeza porque el ser humano está ab-suelto del medio e instalado en la realidad. Y con todas las posibilidades de realización abiertas. El hombre es como un globo que desde su nacimiento comienza a inflarse. El aire que le da forma consiste en los actos, las acciones, el modo de estar en la realidad, la apropiación de posibilidades reales que va haciendo a partir de las que él mismo crea y de las que le ofrece su realidad, su momento y lugar en la historia, etc. Su grandeza radica en que es él mismo el que se infla a sí mismo y para sí mismo en la realidad. Toda la vida es un constante inflarse. Hasta que le sobreviene la muerte y el globo deja de inflarse. En ese momento se acaba su inquietud y ya no da más de sí la figura de su ser.

Pero al mismo tiempo, en su ser relativamente absoluto, radica también la tragedia de la vida humana. El ser humano se encuentra implantado en la realidad. Nadie le ha preguntado previamente si quería estar allí. Tal vez no hubiésemos querido salir del útero materno. ¿Quién sabe? Seguro que allí se estaba muy bien: caliente, alimentado, en buena compañía, etc. La tragedia está precisamente en el mero estar aquí sin previa consulta. Aunque no sólo en eso. Ya que a partir de la traumática experiencia que es salir del útero materno, el hombre no tiene más remedio que comenzar a inflar su propio globo. Pero ¿cómo? Ahí radica la “inquietud de la vida” y su tragedia. ¿Qué va a ser de mí? Se pregunta el hombre constantemente.

En eso consiste “la grandeza y la tragedia de la libertad humana” (SH 145). Grandeza y tragedia porque el hombre no puede hacer la proyección de posibilidades desde el vacío, sino desde la aceptación de lo que él mismo realmente es. La tragedia comienza a la hora de tomarse en serio a sí mismo como realidad. Desde sus límites y sus posibilidades. Una vez se

ha tomado conciencia de los límites y posibilidades de sí mismo, y teniendo en cuenta las cosas con las que se está, el hombre proyecta lo que puede hacer y la figura de realidad que va a darse con tal acto. Pero teniendo siempre en cuenta la accesibilidad de las posibilidades ante las que puede optar y por las que finalmente opta. No olvidando que cuando se trata de apropiación de posibilidades, unas veces se tiene éxito y otras se fracasa. Ahí radica la grandeza y la tragedia de la libertad humana. En que yo puedo proponerme una serie de metas. Pero eso no significa que las vaya a conseguir todas.

*De ahí la gravedad de todo acto. La cosa real aprehendida como tal nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto. Esta gravedad como rasgo de mi persona es lo que he solido llamar la “inquietud de la vida”. No es la mera inquietud propia de la vida como un decurso, sino que la inquietud consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto (HD 52).*

Pero en esta tarea el hombre no está solo como pensaban los existencialistas. Para ellos la realidad únicamente me impelía a hacer mi vida como pudiera; y el hombre quedaba reducido a un mero ser-ahí abandonado en el vacío de la realidad para siempre y a su suerte. Abandonado y con la obligación de hacerse a sí mismo sin limitación alguna a su libertad que ella misma. Pero solo en país extraño. Con la imposición de ser libres en el reino de la nada y sin “ayuda alguna”. Sin fundamento.

*Estoy condenado a ser libre. Lo cual significa que no es posible encontrar a mi libertad más límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres. (...) para la realidad humana, ser significa elegirse: nada le viene de fuera o de dentro que pueda recibir o aceptar. El hombre está enteramente abandonado, sin ayuda alguna, a la insostenible necesidad de hacerse “ser” hasta en el menor detalle.<sup>145</sup>*

Sin embargo, en ningún momento entendieron la realidad como fuente de posibilidades y de fundamentación. Olvidaron que estamos “en” la realidad, “frente a” ella y “por” ella. No estamos dejados ahí sino religados a la realidad. En ella nacemos, crecemos,

---

<sup>145</sup> Sastre, J.P. **El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica.** Alianza Madrid. 1984.

vivimos y morimos. Nada podemos hacer sin contar con ella. Ella nos ofrece posibilidades y fundamentación.

Pero también olvidaron que el ser humano es una realidad relativamente absoluta que no vive en el medio sino en la realidad. Y que gracias a su distanciamiento de ella puede hacer libremente la figura de su ser. Es decir, que solo gracias a que está “frente a” la realidad puede hacerse cargo de ella, cargar con ella y hacer que sea como debe de ser. La grandeza del ser humano consiste en tener “poder” para inflarse a sí mismo y para sí mismo echando mano irremediamente de la realidad y de la irrealidad (HRI 130-131). Poder para hacer y deshacer lo que hay. Poder para transformar la realidad o para dejarla tal y como la hemos recibido en transmisión tradente de generaciones anteriores.

El hombre no está solo en la realidad sino en relación codeterminante con las personas de su especie. La especie para Zubiri no significa correlato de una definición, que mostraría lo común que hay entre toda una multitud de individuos. Eso sería una clase natural y no una especie pues se va de fuera a dentro buscando lo que de común hay entre ellos. La idea de especie tiene mucho que ver con la de génesis y de especialización. Y esto solo tiene sentido desde lo común y previamente compartido. El phylum consiste en “la multiplicación genética según un esquema”. Y según esto la especie es “la unidad filética de los individuos” (HD 60-61).

Zubiri extrae de esta consideración de la especie ideas importantísimas para nuestra consideración del ser humano:

- 1.- En primer lugar, el esquema del ser humano en tanto que animal de realidades es un esquema personal de “otra” persona.
- 2.- En segundo lugar, debido a que el esquema es algo constitutivo de la sustantividad humana, cada individuo está en el otro y el otro está en cada individuo antes de que cada uno de ellos decida acercarse, verterse o responsabilizarse del otro.

*(...) mi sustantividad está constitutiva y vitalmente vertida desde sí misma a otras personas. Los “otros” no son algo añadido a mí sino algo a lo que constitutivamente estoy vertido desde mí mismo. Soy “de suyo” esquemáticamente las otras personas (HD 61).*

3.- Y en tercer lugar, cada realidad, por su propia estructura está afectada por su esquema y por el de las otras personas. Esta refluencia de afección entre esquemas tiene lugar en dos aspectos: en tanto que esquema replicado -desde el punto de vista psico-orgánico-, y en tanto que presencia actual entrambos.

De aquí se extrae que cada persona tiene dos vertientes. Por un lado, cada realidad es “suya” y se determina a sí misma en tanto que relativa absoluta. Y por otro lado, cada persona está co-determinada por refluencia por las demás. Por tanto el ser humano está en “co-determinación” con los otros seres humanos mucho antes de que él mismo se lo plantee. El nexo entre los hombres no es fruto de la libertad, sino de un momento previo y a todas luces más radical. Se trata de una versión real y física que deviene del carácter mismo de especie. Siguiendo esta argumentación, Ellacuría escribe:

*El carácter primario y radical del nexo entre los hombres no es una unión libremente creada, sino una previa unidad real, una unidad física y “realizada”, que surge necesariamente del carácter específico del animal de realidades.*<sup>146</sup>

Granell<sup>147</sup> habla de la categoría de vecindad para explicar en qué consiste la actividad del hombre en el mundo. Pues el hombre está lanzado a lo desconocido y a lo inhóspito, donde tiene que levantar su morada inventando modos de estar en la realidad. Pero esa realidad en la que está no le pertenece, y sin embargo en ella tiene que naturalizarse. Aunque siempre será, en lo más hondo de sí un “inmigrante de origen extraño”. La vecindad para Granell consiste en la acomodación del hombre a la circunstancia. La tarea de vivir consiste en avecindarse.

Gracias al phylum puede Zubiri afirmar la versión física del hombre hacia todo otro hombre como algo previo a todo momento de conciencia o de libre elección. A partir del phylum aparecen los individuos especiados. Levinas intenta llegar a la misma conclusión que Zubiri pero por otro camino. A la pregunta “¿Por qué me concierne el otro?” Levinas responde que porque el otro es anterior a mí y yo soy su rehén. El otro es anterior a mí, y “Yo es otro”<sup>148</sup>. Radicalmente el otro me obliga a ponerme en su lugar sin posible huida, sufriendo

---

<sup>146</sup> Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**, p.177.

<sup>147</sup> Granell, M. *La vecindad humana, estudios de ethología*, en **Revista de Occidente**. S.A. Madrid. 1969.

<sup>148</sup> Levinas, E. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**, p.188.

por él y expiando sus pecados. Por tanto, según Levinas hay una versión y una co-determinación entre los seres humanos previas a todo momento de libertad y de conciencia. Sin embargo, y aquí radica su gran diferencia con Zubiri, Levinas es incapaz de respondernos de modo no místico ¿por qué soy rehén del otro? ¿Qué hay en común entre nosotros para que me sienta rehén de otro ser humano y no de cualquier otro ser?

Para hacerse cargo del otro Zubiri no necesita salir de la racionalidad, ya que el mismo hecho de la razón y su propio dinamismo surge a partir de la alteridad que encontramos en todos nuestros actos. La razón es sentiente porque la inteligencia es sentiente. Y gracias a que ésta es sentiente aprehendemos las cosas como realidad. Por tanto estamos situados entre otras personas desde el mismo momento en que aprehendemos primordialmente la realidad en impresión. Y esas personas con necesidades, intereses, deseos, etc., se apoderan de mí con carácter de alteridad real. Y esto no es una experiencia que se pueda tener o no tener, ya que estamos radicalmente entre los otros, pues “la alteridad que aparece en *todos* nuestros actos como un momento constitutivo de *toda* cosa, nos mueve a trascender los propios intereses y categorías”.<sup>149</sup>

Y Ellacuría, leyendo a Zubiri, responde a esas cuestiones desde el phylum:

*El phylum, en efecto, hace que entre los miembros de la misma especie se dé un respecto y unidad cuasi-coherencial (...) esta presencia real de los otros en mi propia realidad determina mi vida y determina mi forma de ser Yo. (...) Pero es que en esa afirmación en que consiste el Yo, entran también los otros, entra el modo como mi propia realidad está afectada por la realidad y por el ser de los demás. (...) La afirmación del propio Yo surge en y desde la codeterminación de los demás; una codeterminación que no proviene primariamente del diálogo o de la comunicación personal, sino de una conexión real de raíz genética. Toda otra comunicación se apoyará en esta primaria unidad, en esta presencia primaria de los otros en mi realidad.*<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Antonio González. *Fundamentos filosóficos de una “civilización de la pobreza”*, en **Estudios Centroamericanos**, nº583, 1997, pp.417-426, p.424. Y más abajo continua diciendo afianzando su ética Praxeológica : “El dinamismo de la razón es un dinamismo verdaderamente *transcendental* en el sentido antedicho, porque, al caracterizar a todo acto resulta un dinamismo ineludible, incluso para quienes no participan en el discurso o para quienes no tienen experiencias especialmente sensibles con el otro. Es la dimensión inexorablemente ética de la razón práctica”.

<sup>150</sup> Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**, p.286.

A partir de la refluencia y codeterminación (SH 62) entre los esquemas sustantivos de las personas, podemos considerar que el ser humano tiene tres dimensiones: individual, social e histórica.

La dimensión individual muestra que, aun a pesar de que la especie se multiplica genéticamente de modo esquemático, hay rasgos que no son comunes a todos los individuos de la especie. Zubiri habla más de diversidad de individuos que de diferencia. Son diversos pues lo son dentro de la misma versión y partiendo de un esquema reduplicativamente compartido. Pero su individualidad tiene sentido en tanto que cada-cual es cada-cual. Es decir, cada ser humano se entiende a sí mismo como un “yo” respecto a un “tú”, a un “él”, etc., ante los que se considera diverso. “Lo radical es la forzosidad con que cada Yo, por muy absoluto que sea, es para sí mismo un yo respecto de los demás, por lo que los demás se le presentan con un tú o como un él y desde esta dimensionalidad lo remiten al Yo absoluto, que les es propio, si es que se dan condiciones empíricas para que esto suceda”.<sup>151</sup>

La dimensión social muestra que la realidad del ser humano “está vertida desde sí misma a los diversos vivientes del phylum. Es una versión estructural de convivencia” (HD 65). El hombre es un animal social porque vive vertido hacia los demás en comunidad y compartiendo modos de estar en la realidad. Y esta dimensión es importantísima porque en la religación del hombre a la realidad, realidad también lo son las personas con las que convivimos en el día a día. Aunque no solo esas. Realidad con la que estoy co-determinado también son todas aquellas personas pasadas, presentes y futuras, las que viven en este lado de la acera y en aquel, las que sienten en este lado del mar y las que lo hacen en el otro, las que tienen para comer cuanto necesitan y desean, y las que carecen de lo necesario. Todas ellas son realidades personales con las que estamos en *inter-versión*. Y esta interversión no deviene de la conciencia, de la tradición que repite lo que siempre se ha hecho, ni de la moral que esté de actualidad.

Tan real es la importancia del problema de la falta de alimentación para unos, los pobres, como el derroche y la mala alimentación para otros, los ricos que empiezan a sufrir enfermedades por sobrealimentación. Es curioso ver la cantidad de obesos debido sobre todo

---

<sup>151</sup> Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**, p.295.

al tipo de alimentación que hay en los países ricos. Algo que se está convirtiendo en un problema para las autoridades sanitarias. Esto es algo que contrasta con los cuerpos esqueléticos de aquellos que apenas tiene qué echarse a la boca porque no tienen cubiertas siquiera sus necesidades biológicas primarias.<sup>152</sup>

*El que hoy día la sociedad haya multiplicado escandalosamente las “necesidades” de los hombres y las haya alambicado así como ha multiplicado las posibilidades técnicas de satisfacerlas, no puede hacer olvidar que, aun hoy día y en las sociedades más avanzadas, lo que se requiere más, aunque su consecución esté facilitada y en ese sentido no aparezca como necesidad urgente, es la satisfacción de esas necesidades primarias. Por lo demás, una ojeada real sobre la situación de gran parte de nuestra humanidad actual hace ver con todo dramatismo esta presencia de las necesidades biológicas primarias.*<sup>153</sup>

La gran aportación de Zubiri en este terreno consiste en mostrarnos esa co-determinación (SH 60,62-74) real que hay entre todos los especiados a partir del phylum. Este tipo de responsabilidad que Zubiri comienza a apuntar es previa a toda moral, conciencia y reconocimiento.<sup>154</sup> Estamos religados a la realidad. Y realidad también son las personas, la gente especiada por nuestro phylum. De tal forma que la inter-versión se convierte así en un hecho experiencial que tiene su lugar originario en el hecho de la religación.<sup>155</sup>

La dimensión histórica muestra que la especie es genéticamente prospectiva porque cada individuo especiado determinará la continuación de la especie. Esta continuación tiene dos aspectos: uno es el biogenético, pues muestra que gracias a que el padre engendra hijos la especie es prospectiva. Y otro aspecto consiste en mostrar que la historia aparece gracias al

---

<sup>152</sup> A partir de esto Jordi Corominas puede hablar de un bien y un mal político, y de un bien y un mal económico. **Ética Primera**, p.326-327.

<sup>153</sup> Ellacuría, I., en **Filosofía de la realidad histórica**, p.125.

<sup>154</sup> Ellacuría, I., en **Filosofía de la realidad histórica**, p.295, reconoce que se trata de “un problema de realidad y de realización, antes que un problema de reconocimiento”, de tal forma que el reconocimiento del otro es posterior, muy posterior a todo estar real especiado previo y vertido a él y en él.

<sup>155</sup> Nuestra lectura de la religación y de la libertad en Zubiri sirve de fundamentación para **Un solo mundo** tal y como lo trata Antonio González desde su Praxeología en función de una teoría social. Desde nuestra radical lectura de Zubiri se pueden sentar las bases de una nueva realidad –o un solo mundo- que permita la libre y plenaria realización de todo ser humano, desde el radical estar del hombre enfrentado a la realidad y cargando con ella. Aunque sobre todo en su poder y exigencia de libertad. La libertad por tanto estaría en el origen del injusto estado actual de cosas, así como en la respuesta obligada a esta misma realidad que se nos impone. Por tanto religados a y en una realidad que nos exige respuestas libres y creativas ante un mar de mundos en busca de “un solo mundo” más justo y más bueno para todos.

momento de la prospección real de la persona en alteridad, pero en unidad con el momento biogenético. Pues sin génesis biológica no habría historia.

La historia no es solo herencia ni evolución, ya que éstas forman parte del momento biogenético. La historia es transmisión tradente de formas de estar en la realidad. En tanto que tradición es entrega de aquellas formas de estar que constituyen la realidad sustantiva humana. Pero, además, la entrega muestra la continuidad de la entrega entre padres y progenitores. Y esto mismo en continuidad lleva al carácter de continuante en tanto que la “tradición continúa entregando a los engendrados unas formas de realidad” (HD 69-70). Pero lo característico de la historia es que, más que transmitir posibilidades, lo que transmite es capacidades para estar en la realidad.<sup>156</sup>

*Las capacidades se van adquiriendo y perdiendo, y a veces se transmiten tradentemente. La historia de cada persona es últimamente capacitación. La historia es proceso positivo o negativo de capacitación. La transmisión tradente es un momento de la persona como capacitada (HD 72).*

A mi modo de ver, a estas tres dimensiones del ser humano podría añadirse una cuarta. La dimensión utópica.<sup>157</sup> El hombre es una realidad individual, social e histórica que no tiene más remedio que realizarse como persona apoyándose en la realidad. Y ese camino no está hecho. Hay que hacerlo. ¿Quién tiene que hacerlo y cómo? Cada uno no tiene más remedio que labrarse su propio futuro. Cada hombre se convierte de esta forma en hinchador e hinchado. Cada uno de nosotros trata de hinchar de la mejor forma posible su propio globo con el fin de hacerse plenamente persona.

La grandeza y la tragedia de la vida humana hemos dicho que consiste en tener que hacerse a sí mismo para sí mismo. La inquietud radicaré en saber cómo. Pero, ante eso, no hay un recetario que nos evite cavilaciones, pasos en falso y equivocaciones irreparables. Los asuntos de cómo tener una vida buena tienen más que ver con los consejos que con las comprobaciones científicas. Se trata de preguntas que exigen una respuesta personal y libre. ¿Cuántas veces nos hemos encontrado con varios consejos ante una misma pregunta?

---

<sup>156</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.169.

<sup>157</sup> Podemos entender la dimensión utópica como el paseo que tiene que dar el hombre por la irrealidad para vislumbrar un proyecto, y así poder querer una realidad, que luego habrá que convertir en realidad sída.

Además, unos contradictorios de otros. El mismo refranero es un ejemplo de ello. Por un lado nos dice “sobre gustos no hay nada escrito”, y por otro, y sin ningún tipo de rubor, “hay gustos que merecen palos”. ¿Qué consejo seguir en estas ocasiones?

La tragedia se nos impone una vez más. Ahora en forma de inquietud y de duda. Consejos, pero ¿qué consejo sigo ahora para elegir entre estos consejos? Esta reflexión podría llevarnos al infinito buscando el criterio adecuado. Tal vez por ello Savater<sup>158</sup> dice a su hijo hablando de cómo vivir mejor: “me temo que no vas a tener más remedio que buscártela personalmente”, pues: aquel que te aconseje ya tiene bastante con hacerse una vida buena para él; además, vivir no es una ciencia exacta sino un arte; y, por último, la vida buena sólo existe si lo es a la medida de cada cual. Y esto es un problemón. Una tragedia. Qué va a ser de mí. ¿Qué debo hacer? ¿Qué he hecho yo para merecer esto? La realidad exige que me lo pregunte. Y lo que es peor, espera una respuesta ¡ya! Y encima he de responder yo. ¿Con qué criterio? ¿Con qué fin? Cuántas preguntas y qué pocas respuestas que me tranquilicen. Tal vez con este razonamiento se vea más fácil la inevitabilidad de la libertad humana. Sobre todo porque sé que en cualquier momento me la juego, y que puedo errar o acertar. Ese es el sentimiento trágico de la vida. Y de cada uno de nosotros más de una vez en la vida.

He de elegir. He de usar la libertad, no tengo más remedio. Somos libres queramos o no. Se trata de la religación que nos liga a la realidad. La realidad nos tiene en su poder. Nosotros debemos responder. Pero no estamos tan abandonados como creemos. La realidad nos fundamenta y nos ofrece posibilidades para que nos apropiemos la que nos parezca mejor. Así es como el hombre es capaz de darse un rodeo por la irrealidad, creándose libremente un proyecto al que la realidad irá dando su visto bueno. Se trata de la dimensión utópica.

*Toda posibilidad es un proyecto incoado. Ahora bien, en el proyecto está justamente algo que por lo pronto no es real, es algo irreal. Decir que el hombre es una forma de realidad que no puede ser justamente el mismo, que no puede ser suyo como persona sino personalizándose, equivale por consiguiente a decir que el hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo de la irrealidad. (...) Es un dinamismo en que el hombre es real dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad (EDR 238).*

---

<sup>158</sup> Savater, F. **Ética para Amador**. Ariel. Barcelona. 1994, pp.186-187.

A mi modo de ver, la dimensión utópica es aquella que da sentido a las otras y al hombre mismo. El hombre está religado a la realidad por exigencia real y física. Pero en apertura trascendental para poder hacer su propia figura de ser. Sin ella, ¿cómo podemos entender ese paso que muestra que desde la religación, no solo somos libres, sino que no tenemos más remedio que serlo?

La respuesta a esa cuestión podemos encontrarla en la dimensión utópica. El hombre, atrapado en la realidad se pone en marcha porque es capaz de salir de ese *topos* para ponerse otro al que libremente atarse: un proyecto. El hombre usa la libertad porque es capaz de vislumbrar nuevos *topos*, nuevas formas de entender y de comprender lo real. El hombre usa la libertad desde y en la realidad porque es capaz de convertirse en aventurero de su propio ser. Ya que necesita y se ve exigido a salir de los terrenos fáciles y bien conocidos por él, para salir en búsqueda de lo desconocido.

De tal forma que el hombre necesita de la utopía para evitar que la libertad caiga en el vacío, a la vez que fundamenta la existencia de un terreno fuerte sobre el que apoyarse. Ese terreno es la realidad a la que estamos religados. Veremos la importancia de la dimensión utópica para la religación y para la libertad cuando afirmamos que la religación exige que seamos libres. Comenzaremos por la religación a la realidad en tanto que ésta nos impele, nos fundamenta y nos posibilita.

La dimensión utópica es importantísima en la religación porque:

- 1.- El ser humano es capaz de caer en la cuenta de que la realidad nos exige y nos impele a que nos pongamos en marcha. Pero nos ponemos en marcha porque vislumbramos un *topos* en forma de proyecto que podemos hacer real, dando un paseo por la irrealidad, hacia el que estamos impelidos.
- 2.- Por otro lado, el ser humano es capaz de caer en la cuenta de que la realidad nos fundamenta y da sentido a nuestra vida. Y este paso solo tiene sentido porque somos capaces de vislumbrar utópicamente esa posibilidad fundamentadora.
- 3.- Y por último, el ser humano es capaz de caer en la cuenta de que la realidad nos posibilita porque es capaz de ser trascendida en función de suponer un *topos* de posibilidades reales. Podemos entender la realidad como posibilitante porque podemos ir más allá de lo meramente apprehendido como real para poder cambiarlo si hace falta.

Pero la utopía también impide que la libertad caiga en el vacío por lo que atañe a la libertad misma. La libertad no consiste en hacer lo que me da la gana sin cavilar nada más, creyendo que si pienso perderé la gana. Eso no es libertad porque me hago esclavo de la gana. Además, incluso esa forma de entender la libertad está suponiendo algún topos más allá de lo meramente aprehendido. El momento utópico del que hablamos tiene sentido en tanto que campo que posibilita que la libertad se ponga en marcha. Y claro está, la libertad se pone en marcha “desde”, “en” y “por” la realidad a la que el hombre está religado.

Por tanto, a mi modo de ver, el hecho de que la libertad venga exigida, posibilitada y fundamentada por la realidad, solo tiene sentido desde la capacidad utópica que tiene el ser humano de trascender la realidad sin salir de ella. Gracias a la dimensión utópica podemos explicar el nexo tan fuerte que hay entre libertad y religación. Así encontramos mucho más sentido a estas frases de Ellacuría:

*La religación sería así no solo el fundamento del ser del hombre, sino también el fundamento de todos los “sentidos” que las cosas pueden tener para el hombre. (...) El hombre es hombre con las cosas en la realidad de ellas, y las cosas, desde lo que son ellas mismas, en su realidad, están referidas al hombre y le posibilitan una gama de sentidos no ilimitada, pero sí incalculable.<sup>159</sup>*

Pero ¿en qué consiste el dinamismo en libertad del ser humano en tanto que religado a la realidad? Para responder a esta cuestión veremos cómo se es hombre.

##### 5.- Cómo se es hombre en el querer

Los momentos de talidad y trascendentalidad vienen a mostrarnos que toda cosa real “además de ser lo que es, perfila un cierto tipo de realidad en cuanto realidad” (SH 129). Cada acción es mucho más que una acción. La acción no se agota en su mero hacer para cubrir la necesidad de su hacer. Sino que tiene como momento trascendental su quedar para perfilar el modo de sustantividad real que se va formando. Por tanto, cada acción humana, ese es el caso

---

<sup>159</sup> Ellacuría, I. *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, p.135.

que nos interesa especialmente, no se agota en su mero hacer sino que es tanto o más importante el modo de quedar de esa acción.

Implantado en la realidad, el hombre no tiene más remedio que hacer lo que pueda si quiere seguir viviendo. Para ello cuenta con la realidad. El problema aparece cuando cae en la cuenta de que toda acción que haga se trascenderá a sí misma, y pasará a formar parte de su figura de realidad. El hombre poco a poco va apoderándose de sí mismo a la vez que se hace persona. Es lo que Zubiri denomina la personalidad. Toda acción, toda elección, volición, deseo, etc., que llevemos a cabo se va a trascender a sí misma y va quedar en nosotros irremediadamente de un modo muy peculiar: formando nuestra personalidad.

*Este momento de pertenencia trasciende a todo aquello en que consistimos. No hay ninguna nota de las que componen un individuo que esté exenta de este carácter de ser propiedad de sí mismo (SH 132).*

De esta forma trataremos de responder a la cuestión de cómo se es hombre. La religación exigirá que hagamos libremente y sin remedio nuestra personalidad. Cada uno la suya y sin ningún tipo de recetario. Tras esa religación exigitiva aparece la libertad en el terreno de la volición en tanto que el hombre tiene que hacerse cargo de las tendencias y ordenarlas en virtud de sus preferencias.

Pero el hombre no está solo ni abandonado. La voluntad humana está religada a la realidad que le fundamenta, le posibilita para estar fruitivamente en la realidad y le impele a tener que tomar cartas en el asunto, apostando por un caballo ganador o por otro. De tal forma que la suerte está echada. Comienza el juego de la vida y cada jugador debe hacer su partida. De nuevo ahí estará la “finitud, la grandeza y la tragedia de la libertad humana” (SH 145).

### 5.1.- El juego de la vida y la personalidad

*La persona constituida como propiedad de sí misma ejecuta una serie de actos. Y en estos actos lo primero que hace es afirmarse a sí misma como subsistente, y en segundo lugar, hace aquello que es propio del acto que hace: pasear, pensar, escribir, etc. Y es este doble aspecto el que nos abre de lleno el problema de la personalidad*

*humana y de su constitución, no como personeidad, sino como concreta personalidad (SH 132).*

Cada persona ejecuta un acto de una forma muy peculiar porque en cada acto “se ejecuta a sí mismo”. Esto es así porque el hombre, a la hora de enfrentarse con la realidad, no tiene más remedio que contar con lo que tiene -en ese preciso momento y en ese mismo lugar- y con lo que es.

Con estos “con lo que tiene” y “con lo que es” pretendo mostrar la importancia que tiene nuestra propia biografía encarnada a la hora de hacer nuestra vida y nuestra personalidad. Todo esto siempre dentro de un contexto muy amplio: cognitivo, sentimental, volitivo, etc. Tiene mucha importancia, por ejemplo, el ámbito experiencial en que nos vemos posibilitados o imposibilitados, capacitados o incapacitados de modos de estar en la realidad. Desde la riqueza cultural hasta la económica. Teniendo en cuenta el ámbito familiar en el que se mueve el individuo, así como el de la zona en la que se vive. Y un largo etcétera de condicionantes que tienen más que ver con nuestro estar en la realidad en tanto que actor –que acepta el destino que le ha tocado en suerte-, que en tanto que agente –que ejecuta sus acciones- y que autor que decide sobre sus proyectos. Desde este punto de vista lo que hace la persona es reactualizar lo que es en tanto que personeidad. Y que Zubiri expresa como intimidad.

*Y así como en acto primero –a saber, desde el punto de vista de la personeidad- la persona es la realidad que se pertenece a sí misma, que es autopropiedad, como acto segundo, esa reactualización consiste en afirmarse ejecutivamente en tanto que idéntica a sí misma, y eso es precisamente lo que llamamos intimidad. Intimidad es el afirmarse en acto segundo el carácter de autopropiedad que tiene constitutivamente el hombre en virtud de su naturaleza (SH 133).*

Pero ¿cómo hace el hombre su personalidad? En su mero hacer diario el hombre va haciendo y deshaciendo lo que ya era. Eligiendo unas posibilidades y rechazando otras. Es el problema de la constitución de la personalidad del ser humano.

Dentro del seno materno, y durante los primeros meses tras el nacimiento, en la medida en que el plasma germinal se va desarrollando, se van precisando las potencialidades

y posibilidades que va a tener cada persona. Desde este punto parte la tensión vital con sus dos elementos: la independencia del medio y el control sobre él. Desde la vertiente física se trata de un equilibrio dinámico y reversible en el que consisten todos los fenómenos biológicos. Y desde la vertiente psíquica este equilibrio dinámico y reversible es vivido bajo la tendencia.

Visto el tono vital desde la tendencia, se puede observar cómo el plasma germinal se va diferenciando de los elementos estructurales gracias a la formalización. En la medida en que eso va ocurriendo se va modulando el tono vital de la célula. Y con ello la tendencia se va dividiendo en varias tendencias. Multiplicándose así las tendencias debido radicalmente a la diferenciación del plasma germinal. Esa multitud de tendencias se van desarrollando a lo largo de la gestación y durante los primeros meses de vida del neonato.

Según Zubiri, esto no consiste en una estratificación entre tipos de vida: vegetativa, sensitiva e intelectual. Sino en un desgajamiento exigitivo y dinámico que parte de unas estructuras elementales y va hacia niveles superiores. Cada nivel presupone al anterior dinámicamente, pues para que cada nivel inferior pueda ser lo que es necesita desgajar el nivel superior. Y este desgajamiento crea cada vez situaciones más ricas y complejas entre las que tiene que debatirse el viviente para vivir. Además, cada nivel refluye sobre la etapa anterior (SH 136-139).

Tras los primeros meses de vida serán las demás personas las que actuarán sobre la configuración de la intimidad. Esta actuación tiene lugar de cuatro formas:

1.- Ayuda. Desde que nace el viviente se convierte en un ser ayudado por otros para poder vivir. Los otros están en él en forma de ayuda previamente a que él la haya demandado como sujeto. Los otros, sobre todo los de su misma especie, su familia, y más aun sus progenitores, están en él antes de que él mismo caiga en la cuenta de ello. Como ejemplo de esto baste ver el nacimiento de un bebé y cómo recibe la ayuda y el socorro<sup>160</sup> de cuantos están a su alrededor. Ante cualquier lloro recibe ayuda y se revoluciona toda la casa. El poder del bebé consiste en lo que he llamado alguna vez *la revolución del amor*. Es nuestra revolución pendiente. Un nuevo ser que ha nacido en su pequeñez, indefensión y necesidad, es capaz de

---

<sup>160</sup> Barroso, O. *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.569-584, p.576.

revolucionar toda una familia con gratuidad y amor. Ese ser nada ha hecho para apoderarse de los otros. Solo nacer. Y a partir de ahí ha conseguido pacíficamente y mediante la revolución del amor que todos se vuelquen hacia él. Por tanto la ayuda configura la intimidad humana desde la revolución pendiente: la revolución del amor.<sup>161</sup>

2.- La educación. La educación, entendida en sentido amplio, es un factor clave a la hora de configurar la intimidad en tanto que desde los primeros momentos de vida se enseña al niño formas de estar en la realidad. Desde el lenguaje hasta concepciones del mundo, desde valores y creencias hasta hábitos y costumbres alimenticias. La educación así entendida tiene lugar en la primera y segunda socialización, donde son importantes los agentes como la familia, los amigos, la escuela, los medios de comunicación, la calle, etc. No obstante no podemos olvidar que el proceso enseñanza-aprendizaje dura toda la vida del ser viviente<sup>162</sup>.

3.- La convivencia social confiere nuevos modos de mentalidad.

4.- La compañía.

Llegados a este punto en el desarrollo de la personalidad y de la configuración de la intimidad, veremos en qué consiste la exigencia de libertad. El sistema de estímulos del organismo no puede dar automáticamente respuestas adecuadas a cada situación. Además, el ser humano se ha convertido en un ser hiperformalizado, lo cual le va a permitir y a exigir:

*(...) suspender la respuesta y hacerse cargo de las cosas y de la situación como realidad (SH 140).*

---

<sup>161</sup> La versión y el vínculo fundado en la revolución del amor es más fuerte, a mi modo de ver, que aquella que se funda, como piensa Levinas, en ser rehén del Otro. Se es rehén porque previamente hay un vínculo religacional entrambos que es el amor y entrega del que puede ayudar hacia el que la necesita. La revolución del amor también es algo previo a todo lazo o vínculo de unión entre los seres especiados a partir de un mismo phylum, ya que en muchos casos la ayuda y entrega al otro va más allá de la especie, y se convierte en ayuda de entrega amorosa al que la necesita. Es el caso de animales que crían y ayudan a otros seres que no son de su especie. Esto también ocurre con el ser humano. La revolución pendiente es pacífica, y todos la llevamos dentro. ¿Quién no se ha vinculado hacia el otro en ayuda gratuita, amor y entrega? Para ver en qué consiste la revolución del amor baste ver al bebé y todo lo que consigue desde su no violencia y gracias al *poder del amor*.

Aunque hay otras experiencias de amor y de entrega a los demás, a mi modo de ver, no podemos obviar la radicalidad de la revolución que lleva a cabo un bebé por el mero hecho de nacer en el seno de “esa” familia. El niño, desde su inocencia y su necesidad de todo, consigue “amorosamente” todo aquello que necesita para vivir. No hay violencia, hay entrega; no hay lucha, hay ternura; no hay egoísmo, hay amor. El niño consigue cambiarnos. Sin embargo, nosotros, parece que por los cauces actuales por los que nos movemos en nuestra sociedad y en nuestra relación con lo demás no conseguimos hacer un mundo más humano: de entrega, de ternura y de amor. A eso llamo la *revolución del amor*. En eso consiste la revolución pendiente. Como ejemplo el nacimiento de un bebé y lo que por él se hace en libertad.

<sup>162</sup> No me entretengo más en este punto, en el tema de la educación, pues volveremos a él más tarde y desde distintos puntos de vista.

Pero esta suspensión de la respuesta no se remite únicamente a la realidad externa del viviente, sino también a la que deviene del plasma germinal formando un conjunto de tendencias que exigen respuesta. Esas tendencias han aflorado en la inteligencia según dos momentos:

- 1.- Un momento impelente propio de la tendencia impulsiva que lleva al viviente hacia una cosa.
- 2.- Un momento de hiperformalización que obliga al viviente a hacerse cargo de la realidad.

A partir de aquí surge la pre-tensión como exigencia de poner orden entre las tendencias que desbordan en aras a su realización. La tensión se transforma en pre-tensión gracias, por un lado, al momento de imposición e impelencia que impone la tendencia, y por otro, al momento que permite entender la cosa como realidad en hacia lo que el impulso tiende.

El hombre no tiene más remedio que determinar desde su libertad religada si quiere tender en vez de dejarse arrastrar por la tendencia. Pues la libertad comienza en la aprehensión primordial de realidad, que no de estímulo. Solo su estar en la realidad permite al hombre libremente ser viable, dar un sentido a la realidad afirmando lo que es esa cosa “en” realidad, indagar lo que es esa cosa en “la” realidad, crear posibilidades, poder optar entre ellas, tener sentimientos, etc.

De tal forma que el hombre es capaz de evitar ser arrastrado por las tendencias -o ferencias-, separándose de ellas y poniendo un *pre*, la preferencia. Y esto es una obligación. El hombre tiene obligación de preferir. No tiene más remedio que poner en marcha sus esquemas volitivos que exigen su libertad preferencial para elegir según aquella preferencia que le permita conseguir que la realidad querida sea la realidad sida. Además, el hombre ha conseguido instalarse en un modo abierto que le ofrecerá un sinfín de posibilidades de realización, de entre las que está condenado a tener que elegir trágicamente, ya que en cada una de sus elecciones está en juego la figura de su ser: su personalidad. Zubiri en una nota a pie de página (SH 141) afirma que la apertura a la realidad y al mundo tiene su lugar primordialmente en la intelección. Aquí radica el sentido de la tesis que tratamos de demostrar: que la libertad humana tiene su origen en la religación del hombre a la realidad.

*Y en este mundo, el hombre queda flotando por encima de sus tendencias y de sus pretensiones. Tiene que preferir inexorablemente para superar la inconclusión de sus tendencias. El hombre no es solamente el ser que puede preferir, sino el que no tiene más remedio que preferir. (...) La preferencia es inexorable biológicamente. Y en ese acto de preferir el hombre prefiere para sí en una forma concreta: elige una cosa en lugar de otra proyectando (SH 141).*

El hombre está inacabado en el mundo y tiene que intentar acabarse a lo largo de toda su vida. Es tarea que no puede evitar porque en eso consiste el juego de la vida. Y para jugar una buena partida hay que tener un buen proyecto que permita llegar a buen puerto.

El proyecto consiste en que sea yo mismo el que prefiere aquella posibilidad de entre las posibilidades que me ha ofrecido la realidad. La posibilidad consiste en el proyecto de una realidad irreal. Es real porque el hombre la aprehende como tal, es decir, como “de suyo”, y es irreal porque todavía es un proyecto por realizar:

*Como posibilidad, la posibilidad no es real, es el proyecto de una realidad, algo formalmente irreal. El hombre no tiene más remedio que proyectar porque es sensitivo y decurrente. Si el hombre estuviera en plena posesión de su acto vital en un solo instante, no sucedería eso. Pero tal como es, transcurre en el tiempo bajo forma de suspensión y de duración. Y el hombre tiene que anticipar esa duración bajo la forma de proyecto (SH 141).*

Y es que el ser humano para subsistir necesita dar un paseo por la irrealidad, tratando de vislumbrar y crear el mayor número de posibilidades de entre las que la realidad le ofrece, para luego elegir entre ellas la que quiera. La voluntad como acto de volición consiste en apropiarse por elección las posibilidades.

*Toda posibilidad es un proyecto incoado. Ahora bien, en el proyecto está justamente algo que por lo pronto no es real, es algo irreal. Decir que el hombre es una forma de realidad que no puede ser justamente el mismo, que no puede ser suyo como persona sino personalizándose, equivale por consiguiente a decir que el hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo*

*de la irrealidad. (...) Es un dinamismo en que el hombre es real dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad (EDR 238).*

De esta forma el ser humano ya ha hecho dos ejercicios de suspensión:

1.- El primero al convertir el estímulo en realidad, distanciándose de él para poder hacerse cargo de él.

*(...) lo único que la inteligencia hace es abrir el panorama donde es posible el ejercicio de una libertad. (...) la inteligencia tiene un rango fundamental y preponderante. Si el hombre no tuviese la posibilidad de hacerse cargo de una situación enfrentándose con las cosas como realidades, sería imposible que la voluntad las quisiera ni libre, ni necesariamente. No habría voliciones (SSV 101).*

2.- El segundo momento de suspensión consiste en la libertad religada desde la voluntad tendente. Ésta consiste en la suspensión de las tendencias con el fin de ponerlas en orden gracias a las preferencias, para así poder elegir aquellas posibilidades que permitan realizar mejor mi proyecto personal.

El hombre es una realidad abierta e inconclusa cuya misión consiste irremediabilmente en hacer su ser personal. En eso consistirá la grandeza y la tragedia de la vida humana. Si fuera una realidad cerrada le bastaría con seguir sus estímulos, tendencias y afectos para seguir viviendo. Pero el caso del hombre es diferente. Diferente por olvido si recordamos el mito de Prometeo, ya que su hermano Epimeteo se olvidó del ser humano a la hora de entregar dotes en el momento de la creación de todos los seres viviente. Prometeo, para subsanar este error, tuvo que robar a los dioses el fuego y las artes. Según nuestra lectura, este robo convierte al ser humano en un ser abierto e inconcluso que, si quiere ser viable, no tienen más remedio que hacer uso de la libertad y de la inteligencia en la realidad. Fuego y artes que entendemos como inteligencia y libertad.

Por otro lado, según Ortega, el hombre es un ser hiperformalizado fruto de una enfermedad propia de los pantanos, el paludismo. Esta enfermedad produjo en el hombre una hiperformalización, primero cerebral y luego mental, que le condenó a vivir para siempre en dos mundos: el interior y el exterior. Ante esta situación el hombre no tendrá más remedio que hacerse cargo de la realidad que le rodea, y elegir por sí mismo desde su distanciamiento

ensimismado que le permite vivir a la vez en el mundo interior. Teniendo en cuenta esta situación tendrá que elegir qué quiere hacer de sí mismo. Dicho con palabras de Ortega:

*(...) se encontró dentro con todo un mundo imaginario, por tanto, con un mundo interior del que el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior.*

*Y he aquí que, desde entonces, esta última bestia que es el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos –el de dentro y el de fuera-, por tanto, irremediamente y para siempre, inadaptados, desequilibrado; ésta es su gloria, ésta es su angustia (...) <sup>163</sup>.*

Por ello vamos a considerar a partir de ahora en qué consiste el querer humano. Recordemos que el hombre no tiene más remedio que elegir, echando mano del poder de las preferencias sobre las tendencias, cuál o cuáles son las posibilidades que quiere apropiarse. Pero ¿qué es el querer? Y ¿Cuáles son sus cosas? Ante todo debemos aclarar que la voluntad tiene dos dimensiones: a) la primera muestra la voluntad como acto de una potencia volente, según la cual todos los hombres tienen potencia volente –así como tienen la potencia de la inteligencia-; b) la segunda dimensión muestra la voluntad entendida como acto de una capacidad de querer, según la cual no todos los hombres tienen la misma capacidad de querer –ni de inteligir-. Lo fundamental en este punto consistirá en saber en qué consiste el querer, qué es lo que se quiere, el modo cómo se quiere y cómo queda incorporado lo querido en el ser humano como realidad personal que es.

## 5.2.- Las cosas del querer

### 5.2.1.- En qué consiste el querer

El hombre ha de querer porque no tiene más remedio. Si hemos dicho que tenía que pre-ferir, ahora afirmamos que no tiene más remedio que querer lo que prefiere, y esto nos lleva al terreno de la volición. Cada hombre está situado en y ante una realidad que le exige respuestas queridas ante otras que no lo son. En eso consiste la religación. En tener que querer. También dijimos que el hombre tiene que querer libremente, ya que somos una

---

<sup>163</sup> Ortega y Gasset, J. **Obras Completas, IX.**

esencia abierta en un gerundial hacer e ir haciéndose. Tema que nos lleva a examinar en qué consiste el querer y la voluntad como momentos de libertad exigida por nuestra religación a la realidad.

Según Zubiri, la voluntad consiste en la unidad intrínseca de tres aspectos que a lo largo de la tradición filosófica se han estudiado por separado: el apetito, la determinación y la actividad. El apetito nos muestra el acto de voluntad como tendente; la determinación nos lo muestra como quiescente; y la actividad lo hace como activo. Zubiri mostrará que ambos son necesarios para caracterizar la voluntad, pero insuficientes si no se los considera “a una”.

1.- La caracterización de la voluntad como tendencia, muestra que el sujeto no elige el fin sino que se dedica a elegir y a ejecutar el acto que lleva hacia ese fin. La tendencia es aquello a lo que cada realidad tiende y constituye el término formal de su actividad. Por ejemplo, que la piedra caiga, que la planta crezca, que el animal corra o que el hombre tienda a la felicidad. Se trata de apetitos o tendencias naturales. Según esta caracterización, la libre actividad humana consistirá en elegir los medios adecuados para llegar al fin que le viene dado por naturaleza, “(...) el bien es aquello a que todas cosas tienden”, dice Aristóteles en el primer libro de su **Ética a Nicómaco**, 1094 a3.

2.- La voluntad entendida como decisión o libre determinación, consiste en algo que se mueve en el reino de lo determinable, frente a lo que está ya determinado, “un acto no es digno de alabanza ni de oprobio si no procede de la voluntad libre” dice Duns Escoto en su **Quaest Quod**, nº 2-3.

3.- Desde un tercer momento se entiende la voluntad como actividad en contraposición con lo espontáneo e involuntario. Esta idea tiene mucho que ver con la intencionalidad, pues cuando el hombre hace algo porque quiere decimos que lo hace intencionalmente. Mientras que cuando lo hace sin querer decimos que ha sido involuntario o espontáneamente.

Pero lo importante en este punto radica en que el querer consiste en una unidad intrínseca entre las tres concepciones tradicionales sobre el querer. De tal forma que para Zubiri, y aprovechando el rico significado del verbo querer en español, la voluntad es a una tendente, quiescente y activa.

*Este triple concepto de la voluntad como apetito, de la voluntad como determinación y de la voluntad como actividad, este triple concepto es absolutamente necesario; sin esto no habría volición. Ahora, estos tres aspectos no solamente no se excluyen, sino*

*que en su unidad intrínseca constituyen justamente la intrínseca finitud, la estructura intrínseca de la finitud de la volición humana. El apetito nos descubre precisamente en el acto de volición, el acto como tendente. La determinación nos descubre en el acto de la volición, el acto como quiescente. La actividad nos descubre en el acto de la volición al acto, en cierto modo activo (SSV 33-34).*

### 5.2.2.- Qué es lo que se quiere

El hombre vive con unos estímulos y con unas tendencias vitales que no le llevan a una respuesta adecuada a cada situación, como ocurre en el caso del animal. Con lo que no tiene más remedio que echar mano de su inteligencia y hacerse cargo de la realidad para enfrentarse con las cosas como realidades.

Desde este momento el hombre queda en un segundo suspenso<sup>164</sup>, ahora ante el resultado, y con ello en una tensión vital ante algo sobre lo que va a caer cuando acabe su estado de suspenso. Lo suspenso en este caso es el arrastre mismo del estímulo que lleva inexorablemente a una respuesta. Y puesto que aprehende el estímulo como realidad, la cosa queda como pre-tensión. De tal forma que el hombre se encuentra:

- 1.- Llevado por sus tendencias.
- 2.- Antepuesto a sí mismo y sobre sí mismo. Pues es él el que tiene que resolver la situación en la que se encuentra, haciéndose cargo de la realidad y enfrentándose con ella en tanto que ser que quiere dirigir sus actos y no ser meramente llevado por las tendencias.

Los impulsos pretenden llevar al viviente humano a algo. Y el viviente humano, que ha realizado una primera suspensión, suspendiendo el carácter de estímulo inmediato para hacerse cargo de la realidad, hace en un segundo momento una especie de segunda suspensión: se suspende la realidad misma para que inexorablemente, en lugar de dejarse llevar por la tendencia, sea él quien quiera tender. La ferencia se transforma en preferencia. Inexorablemente el hombre se ve compelido a preferir (SH 140).

Y así es como el hombre realiza su segunda suspensión que consiste en no dejarse llevar por las tendencias ya que él decidirá las preferencias que quiere poner en acto. Y en

---

<sup>164</sup> El primero consiste en aprehender las cosas como reales y no como meros estímulos.

este acto volitivo del preferir interviene el apetito, la determinación de la preferencia y la actividad de la temporalidad. Pero ¿qué es lo que queremos cuando preferimos?

Lo que el hombre quiere y prefiere en esa situación de suspenso en la que se encuentra es elegir la mejor posibilidad de entre todas las posibles. La posibilidad tiene dos dimensiones:

1.- La primera dimensión consiste en que las tendencias llevan al hombre a algo inconcluso. Es una dimensión de deseabilidad ya que en la volición siempre va implícito lo deseable, pues:

*Nada sería para el hombre posible como bueno, si, efectivamente, en una o en otra forma no tuviera alguna dimensión de deseable (SSV 38).<sup>165</sup>*

2.- Según la segunda dimensión, el hombre no tiene más remedio que resolver la situación lo más convenientemente para él si quiere ser viable. Es una dimensión de conveniencia.

Cuando el hombre está eligiendo entre posibilidades lo que quiere es el bien, su bien plenario. Y éste es concreto y determinado porque el hombre se realiza en una situación concreta y queriendo cosas concretas. Algo que tiene que determinar experiencialmente cada hombre en cada situación.<sup>166</sup> Zubiri ejemplifica del siguiente modo lo que estamos diciendo:

*Al querer, pues, el hombre está queriendo, naturalmente, este filete; está queriendo ese filete porque quiere “hacer por la vida”; y en tercer lugar hace por la vida queriendo ese filete. Con lo cual resulta, en última instancia, que cuando quiere comer ese filete, el carácter concreto de este filete que está comiendo, como volición, es querido mucho menos de lo que el hombre en el fondo está queriendo. Porque el hombre en el fondo lo que está queriendo es la plenitud de su bien y de su realidad (SSV 40).*

---

<sup>165</sup> Aunque a continuación Zubiri explica que no se identifican el bien con el carácter de deseable.

<sup>166</sup> No debemos olvidar que sobre cosas como la felicidad, o mi propio bien, no caben recetas ni imposiciones, ya que sobre esas cosas se puede aconsejar pero no imponer. Cosa distinta ocurre con temas como la justicia, que en ningún momento pueden considerarse como subjetivas y personales, sino objetivas y motivo de obligación para todos.

La posibilidad está en la unidad de lo deseable y de lo conveniente en tanto que implicación entre una cosa determinada que el hombre quiere, y aquello en que quiere, que es la plenitud de su bien. El bonum es la posibilidad en tanto que pendiente de ser preferida y elegida por mí. Y esto exige que el hombre pueda proponerse bienes adecuados a su realidad, ya que lo que persigue es el bien plenario en el que confluyen todos los bienes concretos.<sup>167</sup>

La volición consiste en decidir libremente, pero con determinación, de entre los bienes posibles el que se convertirá en bien real. Pero en ningún caso el que algo tenga carácter de bien concreto le concede el carácter de causa de la volición. Sino, en todo caso, resultado suyo. Ya que se trata de que yo elija cuál quiero que sea el bien real concreto. Por tanto, la voluntad determina su propio bien y en ningún caso es resultado de los bienes particulares.

Según esto la esencia de la volición consiste en dos momentos:

1.- El primer momento del acto de volición es el amor. Pero el amor no puede deponerse en un estímulo sino en una realidad. Por lo que el hombre se convierte en el ser del amor. Y esto consiste en aceptar libremente entre varias realidades aquella que se convertirá en bien suyo. Esto puede hacerlo el hombre porque está:

*(...) antepuesto a su situación y por encima de sí mismo y de las cosas que crean la situación, desciende precisamente a una de ellas, depone en ella su propio y plenario bien, y ese acto de deponer su propio bien en la realidad por la realidad, es justamente lo que llamamos el amor (SSV 42).*

2.- El segundo momento de la volición consiste en “determinarse a”. Pues el hombre no solo ama –en tanto que depone su bien entero en una realidad concreta-, sino que, además, depone su bien entero para poseerlo haciéndolo suyo, con el fin de ser “lo que tiene que ser en la posesión de aquella realidad” (SSV 42).

A partir de estas ideas, el Zubiri del texto que estamos siguiendo, el de *Acerca de la voluntad* del año 1961, afirma que la fruición es la forma suprema de volición y de vida. Sin

---

<sup>167</sup> Éste es un punto especialmente importante en el mundo actual basado constantemente en el ser más y en el poseer más sin tener en cuenta las propias limitaciones, sean del tipo que sean. Y esto lleva a problemas psicológicos como el estrés y depresiones. A problemas físicos e incluso a problemas biológicos como el suicidio. El asunto consiste en ponerse o no metas adecuadas a nuestras posibilidades. De tal modo que la persecución del bien plenario exige “no proponerse (...) más bienes que aquellos que en una o en otra forma se encuadren dentro precisamente de su realidad, la cual plenariamente tiene que ser realizada” (SSV 40).

embargo, aunque en este trabajo Zubiri vincula la fruición con la voluntad tendente, de la que dice que es su esencia; en el texto de 1975, *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, lo reserva únicamente para el sentimiento afectante afirmando que “la fruición no es un sentimiento más entre otros, sino más bien una dimensión de todo sentimiento como actualidad de lo real” (SSV 347).

Esta contradicción la resuelve Antonio Pintor-Ramos<sup>168</sup> mostrando que en la aprehensión primordial de realidad la fruición se presenta como “unidad indiferenciada de apego y decisión”. Esto es debido, afirma Pintor-Ramos, a que todos los momentos – inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante- del proceso se recubren mutuamente. Pues la realidad se ha apoderado de mí en todos estos momentos a una: tiendo volentemente hacia unas cosas reales por las que me siento más afectado. De tal forma que según Pintor-Ramos el concepto de fruición:

*(...) habría que radicalizarlo hasta una eventual modalidad primordial en la que aparecería como una unidad compacta, a partir de la cual se diversificarían ulteriormente distintos aspectos parciales en las tres líneas de las tendencias, las determinaciones y las actividades.*<sup>169</sup>

Por su parte, Germán Marquínez Argote resuelve esta cuestión de una forma, según él, más fácil<sup>170</sup> debido a que, y a juicio de Germán Marquínez, Antonio-Pintor desconocía el curso de 1975 cuando escribió su ensayo. Zubiri reconoce que es difícil trazar la línea fronteriza entre las voliciones y los sentimientos, debido a que en la vida real están totalmente entreverados. Sin embargo, ambas son formas distintas de actualizar lo real: la volición consiste en optar por la realidad que quiero; y el sentimiento en fruir de la realidad querida. Pues bien es cierto que el momento intelectual y el momento volitivo condicionan y determinan la forma de estar y de sentirse en la realidad. Y así, la realidad se convierte en algo en lo que estoy a gusto o a disgusto. Ya que los sentimientos no son meros afectos, sino que son afectos de realidad que me “atemperan a lo real en forma de fruición gustosa o

---

<sup>168</sup> Pintor-Ramos, A. *Realidad y Bondad transcendental en Zubiri*, en Separata de **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, nº18, 1991, pp.81-118, p.105ss. También en **Realidad y sentido**, pp.67-68.

<sup>169</sup> Pintor-Ramos, A. **Realidad y sentido**, pp.67.

<sup>170</sup> Marquínez Argote, G. *Ética, Estética y Pedagogía en Zubiri*, en **Realidad y posibilidad. Fundamentos éticos y de educación**. Magisterio. Bogotá. 1995, páginas 29-33.

disgustosa”. Y, finalmente, continúa Germán Marquínez apelando a la trilogía sobre la inteligencia sentiente de Zubiri:

*Por si aún quedan dudas, conviene en esta cuestión disputada consultar **Inteligencia sentiente**, que tiene la última palabra. Pues bien, en el capítulo X confirma Zubiri que en la voluntad se actualiza o hace acto de presencia la realidad “como determinable, determinanda y determinada”. La volición consiste, pues, en toma de decisiones o determinaciones que afectan realmente a la vida humana en cuanto “vida en la realidad”; la “volición es tendencia determinante (...) determinación en la realidad”. En cambio, el “sentimiento es afecto sentiente de lo real”, y los “afectos” no son sino las diversas formas tónicas de estar en la realidad, degustándola en la doble forma de fruición: gustosa o disgustosa. Queda, pues, dirimida esta quaestio disputada.*<sup>171</sup>

Decíamos que el Zubiri de *Acerca de la voluntad* del año 1961, afirma que la fruición es la forma suprema de volición y de vida. Según Zubiri esto es así porque vivir consiste en poseerse a sí mismo con las cosas, consigo mismo y con los demás. Esto se debe a que, en primer lugar, el hombre no tiene más remedio que querer aquella posibilidad que le lleve hacia su bien plenario. Pero, y en segundo lugar, el hombre no puede quererlo todo ni poseerlo todo ya que junto a él hay otras realidades -hombres, animales, plantas, medio ambiente, generaciones futuras, etc.- que, de alguna forma, o bien exigen que contemos con ellas, o bien ya han condicionado nuestro estar en la realidad. El hombre no es un ser aislado sino un ser que vive junto a otros que actuarán posibilitando su realización o impidiendo el acceso a esas posibilidades. Pues no debemos olvidar que el hombre es social e histórico<sup>172</sup>.

La voluntad es tendente porque todo acto volitivo tiene carácter de realización de un apetito, ya que éste arrastra al hombre a tener que elegir irremediabilmente desde su religación a la realidad. Librementemente elegirá entre las posibilidades de que disponga para realizar la figura de su ser y conseguir su bien plenario. Por ello la voluntad está formada por tres momentos intrínsecos: apetito o tendencia, actividad y determinación.

---

<sup>171</sup> Marquínez Argote, G. *Ética, Estética y Pedagogía en Zubiri*, p. 30.

<sup>172</sup> En este punto Zubiri está poniendo las bases sobre las que podrán sentarse éticas como la del diálogo a la hora de hablar de la Comunidad Ideal de Habla. Se trata de la realidad que se ha apoderado de mí y de la que tengo que encargarme y cargar con ella, la que se me impone como idea regulativa de cualquier acuerdo. Y esa realidad, según la ética del discurso, son todos los afectados presentes y futuros por un acuerdo. Pero se trata de los afectados, no porque de forma gratuita yo les conceda la posibilidad de participar en el diálogo –o de tenerles en cuenta-, sino porque en tanto que realidad se han apoderado de mí en la aprehensión primordial de realidad.

Pero la volición no consiste únicamente en elección entre varias posibilidades, sino que también es libremente creadora en la realidad. Esto es así porque el hombre tiene “voluntad de poder” que se va ejercitando a lo largo de toda su vida. Y la va ejercitando en todos los actos que realiza en la medida en que desarrolla su capacidad de crear su fuerza de querer. Pues no debemos olvidar que todo querer y todo poder están situados “en” una realidad “desde” la que y “por” la que el hombre está empujado por las tendencias. Y será en último término la realidad de cada situación humana la que dificulte o posibilite ese libre proceso de creación y apropiación de posibilidades. Ese es el substrato desde el que se mueve el acto libre humano, la realidad de las cosas con las que estoy, de los objetos que quiero, de los otros con los que estoy, de la altura de los tiempos en la que me ha tocado vivir, de la riqueza de la realidad en la que el hombre está situado, etc. Por tanto el querer es un proceso religado, que exige libertad creadora “en” la realidad en la que me ha toca vivir. Pero siempre religado, posibilitado y fundamentado por ella.

Emergente de las tendencias, el hombre tiene un poder de querer. Incurso en una situación, el hombre tiene que querer. Pero decidiendo en esa situación, el hombre quiere poder. En esa unidad intrínseca entre poder querer, el tener que querer y el querer poder está precisamente la condición metafísica de los actos del hombre, cuyo ser consiste formalmente en ser queridos (SSV 48-49).

### 5.2.3.- El modo como se quiere

La estructura intrínseca de la voluntad tendente consiste en el momento de voluntariedad –formado por la determinación y el amor-, y por el momento tendencial o del apetito. Voluntariedad y tendencia son los dos momentos de la voluntad tendente. Esto es así porque, por un lado, la voluntad determinante y la voluntad amante de ese objeto, propias del momento de voluntariedad, necesitan deponer fruitivamente la volición en la realidad. De tal forma que la tendencia nos arrastra fruitivamente hacia la realidad. Y a la inversa, pues la tendencia sólo constituye acto de volición si posee aquello que apetece de forma determinante y volente. Y la estructura concreta de la voluntad en cada ser humano es su capacidad de querer. Pero, ¿en qué consiste esa capacidad de querer?

La unidad tendencial de la vida mental en el ser humano consiste en estos tres momentos:

- 1.- En primer lugar, abarca también las estructuras somáticas, ya que el hombre es una unidad psico-somática.
- 2.- Esto es así porque el hombre está en subtensión dinámica ya que sus estructuras inferiores sostienen y exigen el desgajamiento de las superiores. Además de que perfilan el área y el límite por el que se moverán las estructuras superiores.
- 3.- Y en tercer lugar, la vida humana consiste en un desgajamiento exigitivo que desde la vida sensitiva se exige la intervención de las actividades intelectivas y volitivas inscritas en la dimensión somática.

*(...) el hombre, en su estructura tendencial, constituye una unidad, real y radical, que de los movimientos más elementales del plasma germinal culmina en el ejercicio de acciones voluntarias. (...) es una unidad concreta en cada hombre, bajo la forma concreta de capacidad de querer (SSV 59).*

El proceso de la volición como libre capacidad de querer, -y no como acto de una potencia volente-, tiene estos ocho momentos:

- 1.- Los hombres tienen distinta capacidad para ponerse a querer. Es lo que Zubiri denomina estructura pática. Según esto, consideramos a alguien apático porque nunca se pone en situación de querer. Mientras que el hiperpático se mueve irreflexivamente en virtud de una pasión a querer.
- 2.- El momento de alerta expresa cómo el hombre observa aquello en lo que tiene que querer. Y esto lleva a varias actitudes. El hombre vigilante y cauto o el que se deja llevar.
- 3.- El momento de preferencia indica que el hombre va a poner su preferencia en unas o en otras cosas. El optimista se ve llevado a querer en virtud de una tendencia optimista, y el pesimista por una pesimista.
- 4.- El momento de la espectancia de lo accesible o de lo inaccesible, porque hay muchas cosas que el hombre preferiría pero no son accesibles para él. El hombre sosegado ve el panorama de sus espectancias tranquilamente, mientras que también está el que es víctima de la ansiedad.
- 5.- El momento de la urgencia recoge la idea de que alguna vez hay que elegir. El hombre que da prioridad a la importancia frente a la urgencia alarga sus voliciones indefinidamente.

Mientras que hay quien se mueve constantemente por la urgencia y pretende resolver cada situación siempre “ya”.

6.- El momento de arrojarse consiste en ponerse a ello una vez elegido lo querido. Está el caso del que tiene estructura explosiva, y el de aquellos que son indecisos.

7.- Momento de la firmeza en lo elegido pues las acciones tienen una duración.

8.- Momento de la fruición.

El acto de querer consiste en la unidad intrínseca de este proceso recogido en estos ocho momentos. El acto de querer tiene una estructura tendente ya que la presencia intrínseca de las tendencias en la voluntariedad modula a esta última. Por tanto, la voluntad como capacidad de querer va modulada por las tendencias, ellas la conforman y deforman; a la vez que consiguen que sea eficaz.

Pero una vez desarrollado y finalizado todo este proceso volitivo, ¿cómo queda el sujeto humano? El hombre queda en un estado que tiene una función muy importante por lo que afecta a la voluntariedad y a la tendencialidad. Por lo que afecta a la voluntariedad el hombre que ha querido algo queda en habitualidad en tanto que modo de realidad del acto. La habitualidad consiste en estar queriendo algo pero no actualmente; es el estado en que queda concretamente el sujeto por razón de la voluntariedad. Volición actual y volición habitual son dos modos de ser de la misma volición.

Y por lo que respecta a la tendencialidad el hombre queda en estado de sentimiento en tanto que afectado por sus tendencias. Y esto lleva al tema del sentimiento. Por ser su esencia afección, el sentimiento es afectante.

#### 5.2.4.- La incorporación de lo querido

*En todo acto de voluntad el hombre se realiza. (...) El hombre no quiere de una manera arbitraria y azarosa. Quiere porque no tiene más remedio que querer. Las tendencias, en una o en otra forma, le llevan a esa situación en que el hombre no tiene más remedio que querer. Y no tiene más remedio que querer porque le han llevado a un punto en que tiene que hacerse cargo de la situación y de las cosas, enfrentándose con ellas como realidad. Y tiene que ir a ellas en tanto que realidad (SSV 70).*

Este párrafo tiene su sentido en lo que es el tema de nuestra tesis, pues el hecho de que el hombre no tenga más remedio que querer supone el momento de religación. El hombre está religado a la realidad –o a su situación, como se dice en este texto-, solo en ella y contando con ella podrá realizarse y hacer felizmente la figura de su ser. La consecución de su bien plenario es fruto del querer, de la voluntad tendente tal y como la hemos venido explicando hasta el momento. Pero hablar de voluntad tendente y de auto-realización exige hablar de la libertad. De tal modo que, y al igual que ocurre en el terreno de la inteligencia sentiente, donde la religación exige poner en marcha el logos y la razón en aras de la viabilidad de la realidad humana; en el terreno de la voluntad tendente el querer viene igualmente exigido desde la religación a la realidad imponiendo al hombre que sea libre en aras de su viabilidad.

Veamos cómo queda incorporado lo querido en el ser humano. El hombre se realiza en la cosa que quiere. Una cosa es la acción, comer el filete del que tanto habla Zubiri, y otra cosa lo que esa acción culinaria hace por la vida. Comenzaremos viendo en qué consiste la realidad del hombre como ente volente.

*El hombre es llevado por las tendencias, en una situación determinada, a tener que enfrentarse con las cosas como realidad, es decir, a hacerse cargo de las cosas como realidad y a ir hacia ellas por un acto especial. Este acto especial es la preferencia. No es el acto de ser llevado a ellas, sino el acto de ir hacia ellas en forma de preferencia. Esto significa que el hombre se encuentra en aquella situación (por el mecanismo que sea) en cierto modo volcado, desde la situación en que se encuentra incurso, sobre la situación misma. El hombre se halla colocado, como decimos vulgarmente, sobre sí (SSV 71).*

El hombre está sobre sí dominando la situación lo mejor posible. Y esto lo hace desde los dos momentos de suspensión de los que hablamos más arriba: la aprehensión de realidad humana frente a la estimulidad animal; y puesta en suspense de las tendencias para poder ponerlas en orden gracias a las preferencias. Teniendo en cuenta todo esto, el hombre, colocado sobre sí, tiene dos dimensiones:

1.- El hombre es una realidad supra-stante en tanto que está sobre sí y es sujeto de muchas cosas. Aunque bien es cierto que no es sujeto de las propiedades que tiene, sí que puede determinar las que va a tener. El hombre tiene dos tipos de propiedades, unas son por apropiación y otras por naturaleza. Con unas nacemos y no tenemos más remedio que vivir y

cargar con ellas de la mejor forma posible. Y otras consisten en ser fruto de una apropiación por parte del hombre, en las que tiene vital importancia el querer y la libertad en la realidad (SH 143, 344-345).

2.- En la dimensión deponente el hombre está sobre sí y se depona a sí en una realidad en la que se va a realizar. Y la forma primaria del estar sobre sí se expresa de forma medial<sup>173</sup> como por ejemplo cuando decimos me duele una muela o me fastidia todo este ruido. El hombre tiene distintas capacidades de estar sobre sí: unos lo están hasta tal punto que anulan toda posible espontaneidad; y otros nunca están sobre sí pues son incapaces de controlar su situación.

El estar sobre sí tiene dos dimensiones:

1.- Como realidad “disyunta” el estar sobre sí tiene una primera dimensión que consiste en salir de sí. De tal forma que el hombre, frente al animal, ha conseguido salir del “mero estar” para estar colocado ante sí. El animal puede estar hambriento, pero como le falta la dimensión del “me”, no puede decir “me siento hambriento”. Esto es así porque el hombre no tiene más remedio que colocarse sobre sí, ya que la realidad a la que está religado le ha impelido a ello. Esa disyunción humana le exige superarse lanzándose a otro modo de ser.

2.- Como realidad “conyunta” el hombre puede volver a sí mismo.

Ambas dimensiones consisten en una condición metafísica. Se trata de dos modos de ser: el que consiste en ser realidad sida; y el que consiste en ser realidad querida. Pero no se trata de dos realidades distintas, sino de dos modos de ser del hombre. El hombre debe abandonar el ser sido impelido por la realidad debido a su inconclusión, a su apertura y a su exigencia de ser viable siendo el mismo pero sin ser lo mismo. Por tanto se trata de dos modos de la misma realidad humana. El momento de la religación a la realidad que me impone abandonar “ser lo mismo” teniendo obligatoriamente que pre-ferir, optar, elegir, querer, etc. Y el momento de la libertad exigida pero posibilitada y fundamentada por la realidad, que me llevará a “no ser lo mismo para poder seguir siendo el mismo”.

---

<sup>173</sup> La medialidad de estar sobre sí es la condición metafísica de la reflexividad. Ya que para que la reflexividad sea posible es necesario previamente estar sobre sí –situación de medialidad-, para posteriormente, y en segundo acto, poder volver sobre sí, que es en lo que consiste propiamente la reflexividad y la reflexión.

El problema aparece porque el ser humano tiene que realizarse libremente en una volición haciendo que su realidad querida sea su realidad sida.<sup>174</sup> Y aquí es donde comienza a tener importancia decisiva la libertad en el terreno de la voluntad tendente. Pues se trata de hacer que la realidad que yo quiero libremente se convierta en la realidad que yo sea. Por tanto, la libertad consiste en la unidad entre disyunción y conyunción. Yo tengo que elegir la realidad que quiero ser, optar por los medios más adecuados para conseguir ese fin, y luego hacerme cargo y apechugar con las consecuencias de mi elección, ya que toda apropiación formará parte de mi personalidad.

*La unidad de la disyunción y de la conyunción es lo que todos, en una forma o en otra, hemos llamado libertad (SSV 85).*

La voluntad puede incorporarse a la naturaleza humana creando así propiedades por apropiación según dos dimensiones: la dimensión de la habitud y la del esfuerzo. Según la primera, la voluntad es considerada como la capacidad de resolver conflictos que las situaciones plantean. Es la dimensión de la habitud. El hombre es dueño de sí en la medida en que la realidad que es realiza una realidad querida. En eso consiste el dominio de su propia realidad. El hombre es dueño de sí en la medida en que ejecuta un acto libre y voluntario que luego repite. Y esto es la habitud. El hombre elige entre varias posibilidades de acción la mejor para conseguir su bien plenario. Y tras elegir hacer esa acción decide repetirla, repetirla y repetirla. A esto llama Zubiri habitud. De tal forma que, en la medida en que se va repitiendo cada vez con más normalidad esa acción de la voluntad, aparece la costumbre. Y ese acto repetido, o costumbre, será considerado virtud o vicio, que no son otra cosa que tendencias que se han incorporado a la segunda naturaleza del hombre gracias a la volición. La repetición de los actos va conformando algo así como una inclinación natural en el sujeto, que será considerada como vicio si es negativa, y virtud si es positiva, en función de los valores que juzguen el acto realizado.

---

<sup>174</sup> Zubiri en **Sobre el sentimiento y la volición**, p.75 escribe “realizar una volición, realizarme en una volición, es hacer precisamente que mi realidad sida sea formalmente mi realidad querida”. Y luego, en la página 81 utiliza la formula en sentido inverso refiriéndose también a la volición “El hombre necesita restaurar su capacidad radical de fruición: hacer que el ser querido sea el ser sido”. A mi modo de ver la expresión que utiliza Zubiri en la página 75 es fruto de un error, pues debería haber dicho “realizar una volición, realizarme en una volición, es hacer precisamente que mi realidad querida sea formalmente mi realidad sida”. Bien es cierto que podría entenderse con “buena voluntad” lo expresado pensando la frase desde el punto de vista de la realización de la volición. Sin embargo, esa expresión no está exenta de matices relacionados con una concepción estática de la realidad que trataría a todas luces de querer lo que se es. A mi modo de ver Zubiri está pensando más en ser lo que se quiere que en querer lo que se es.

Y así es como alguien se hace fumador, deportista o terrorista. Tomemos el caso del fumador. Un adolescente –pongo el caso porque dicen las estadísticas que en esa edad es cuando se comienza generalmente a fumar-, está en un grupo de amigos y alguien del grupo saca un cigarro y le invita a fumar. Nuestro adolescente está en una situación que tiene que resolver de la mejor forma posible. Y tiene varias opciones, además de que puede crear más todavía. Frente a la oferta de sus compañeros está la de rechazar el cigarro y no fumar aduciendo cualquier razón que se le ocurra. O la de fumar por la razón que le parezca. Pongamos el caso de que nuestro adolescente decide fumar. No importa aquí por qué lo hace: qué dirán, por no ser rechazado por el grupo, parecer más mayor, o sencillamente porque le apetece. Si le ha influido el grupo o no, no importa para el caso. Lo que aquí nos importa es que ha decidido libremente fumar. Aunque su elección fuera condicionada, bajo esa condición ha elegido libremente fumar. Fuma en ese momento ante sus compañeros. Puede decidir repetir ese acto otro día, y lo repite. Y así a lo largo de varios días, semanas, meses y años. Aquel adolescente se ha convertido en una persona fumadora. Una de sus notas consiste en ser fumador. Ser fumador, actualmente y en nuestra sociedad se considera un vicio, sobre todo porque es muy perjudicial para la salud. Sin embargo, ser fumador, se considera y se ha considerado una virtud en otras sociedades.

Pero la voluntad puede incorporarse a la naturaleza humana desde una segunda dimensión. La dimensión del esfuerzo. Ya que la voluntad tiene que crearse un ámbito de cosas en que querer y al mismo tiempo a potenciar su capacidad de querer.

*Es lo que Nietzsche llamaba, en otro sentido, (...) la voluntad de poder. El hombre no solamente quiere, tiene que querer y puede querer, sino que además quiere poder. Desde este punto de vista, el dominio de sí mismo no es hábitud, es algo completamente distinto, es esfuerzo (SSV 78).*

El esfuerzo es un despliegue libre pero exigido que parte de un punto, logra otro y continúa. Pero cada cosa que logra no queda en el olvido, ya que para estar en un segundo punto es necesario contar con el primero. Y lo mismo ocurre si hablamos de un tercero, hay que contar y conservar los anteriores. Por tanto en el esfuerzo hay un momento de progresión y otro de conservación. Y, como veremos más adelante, el esfuerzo está totalmente relacionado con la libertad. Ya que la libertad no es algo que se tiene de una vez y para

siempre, sino que hay que cuidarla y potenciarla, y si no es así se yugula. El esfuerzo para potenciar la libertad consiste en hacerse cargo del pasado, organizar y dominar las tendencias, comprometerse con la libertad y tener una habitualidad de libertad (SSV 147-148).

Y así es como el mismo Nietzsche explica en qué consiste la libertad. Algo que para él es un instinto. Pero que hay que cuidar porque requiere esfuerzo, voluntad de autorresponsabilidad y atrevimiento. Algo que cuesta tanto esfuerzo que muchas veces va de la mano de la fatiga, de la dureza, de la privación e incluso del sacrificio. Es algo que requiere también compromiso.

*Pues ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autorresponsabilidad. Mantener la distancia que nos separa. Volverse más indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. Estar dispuesto a sacrificar a la propia causa hombres, incluido uno mismo. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo, a los de la "felicidad".*

*El hombre que ha llegado a ser libre, y mucho más, el espíritu que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un guerrero.<sup>175</sup>*

La libertad es algo propiamente humano, pero algo que hay que cuidar, y por lo que hay que pelear. Sobre todo en los tiempos en los que nos ha tocado vivir, en los que es tan usual adquirir bienestar a precio de libertad. El esfuerzo, la cultura del esfuerzo es lo que hoy en día ha desaparecido, tanto en las aulas como en nuestra sociedad. La libertad exige querer poder y atrevimiento. Pero el hombre actual prefiere cambiar la Libertad con mayúsculas por pequeñas libertades, bien sean la de los tenderos, la de los demócratas, etc. Y eso va haciendo que por falta de esfuerzo, compromiso y autorresponsabilidad la Libertad con mayúsculas vaya quedando en segundo término, porque la libertad, tal y como dice Mounier es obrera, y exige pasión, lucha y entrega. Si no hay compromiso por ella se adormila. Pero los hombres, que nacieron para ejercitarla como hombres libres, parece que prefieren ejercitarla

---

<sup>175</sup> Nietzsche, F. **Crepúsculo de los ídolos**. Alianza. Madrid. 1996, p.114-115.

empequeñecidos como esclavos al dejar de soñar y de esforzarse por ella conformándose con cosas pequeñas.

*La libertad es obrera, pero también es divina. Hay que recordarle la resistencia de los materiales, pero hay que dejarle también su incansable pasión y, a veces, un momento de locura creadora. Es cierto que la libertad no debe hacer olvidar las libertades. Pero cuando los hombres no sueñan ya con catedrales, no saben tampoco hacer bellas buhardillas. Cuando no tienen la pasión por la libertad, no saben ya edificar libertades. No se da la libertad a los hombres desde el exterior, con facilidades de vida o con constituciones; los hombres se adormilan en sus libertades y se despiertan esclavos. Las libertades no son más que posibilidades ofrecidas al espíritu de libertad.<sup>176</sup>*

La libertad es obrera porque siempre parte laboriosamente de la realidad a la que el hombre está irremediabilmente religado. La libertad por tanto no parte de la nada, sino que está en la realidad y ha de contar con ella, con “la resistencia de los materiales”, pues estos <sup>177</sup>son los que fundamentan y posibilitan al hombre a la hora de hacerse como quiere ser. Y para ello hace falta “locura creadora” y “soñar”, se decir tener proyectos que orienten nuestra vida en libertad. Y eso exige pasión y dedicación, que es todo lo contrario a dormirse en los laureles, ya que “cuando los hombres no sueñan ya con catedrales, no saben tampoco hacer bellas buhardillas”. En eso consiste el esfuerzo del que hablan Zubiri y Nietzsche. En esto consiste la expresión zubiriana cuando se afirma que el hombre “tiene que querer y puede querer”, es decir, que tiene que esforzarse para poder tener el dominio de sí mismo.

En esta apelación a la razón experiencial es donde ve Jesús Conill cierta conexión entre Nietzsche y Zubiri a la hora de superar el conceptualismo al que había abocado la filosofía moderna. Se trataría de “un nuevo hilo conductor, que no nos aleje de la realidad por odio a los sentidos, ni construya mundos ideales como los de la epistemología y la ontología moral. Nietzsche lo encuentra en el cuerpo y Zubiri en el análisis del sentir, en ambos casos se desemboca en una razón experiencial: corporal como la “gran razón” en Nietzsche y “razón sentiente” en Zubiri. De esta manera se espera superar la “logificación de la inteligencia”,

---

<sup>176</sup> Mounier, E. **El personalismo**. EUDEBA. Buenos Aires. 1962.

<sup>177</sup> Conill, J. *Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)*, p.130.

denunciada por ambos, y desbaratar así todo dualismo (antiguo y moderno), a partir del “instinto de realidad” (en Nietzsche) o de la “impresión de realidad” (en Zubiri)”.

Pero además, el esfuerzo, según Zubiri puede ser considerado desde dos puntos de vista:

1.- Desde la voluntariedad el esfuerzo no exige *per se* dificultades. Para considerarse algo como esfuerzo no es condición *sine qua non* el que haya dificultades. Santa Teresa probablemente no tenía dificultades para ejercer la virtud –lo difícil le hubiera sido hacer el mal-, y por ello no consideramos que no se esforzó en lograr la virtud. Por tanto el esfuerzo como intensificación del puro momento de voluntariedad nada tiene que ver con vencer dificultades. En todo caso lo que si podemos afirmar es que “la dificultad pone a prueba la intensidad de la voluntad, pero que no es aquello que mide la intensidad de la volición” (SSV 79).

2.- Desde las tendencias el esfuerzo consiste en anular aquello sobre lo que se quiere dominar, anulando ciertas tendencias y subrayando otras, tratando de orientar la propia voluntad.

Siguiendo esta línea Zubiri considera que la “volición es la dimensión más preciosa del hombre” ya que gracias a ella podemos sobreponernos a lo que somos. Es decir, podemos autorrealizarnos a nuestra manera y en libertad. Estamos en nuestras manos ya que somos una esencia abierta que irremediamente tiene que ir ad-optando gerundialmente propiedades por apropiación. Está claro que acerca de las cualidades que tenemos por naturaleza, es decir, con las que nacemos, hemos de cargar y hacernos cargo de ellas. Ahora bien, nuestra virtud o nuestra condena, nuestra angustia y nuestra gloria, tiene que ver con aquellas propiedades por las que vamos a optar. Esa libre opción es lo que permite a Zubiri afirmar la preciosidad de la dimensión volitiva en el caso del hombre. Nada está hecho del todo. Somos cuasi-creadores. El futuro está por hacer. La historia no está acabada, ni ha llegado su fin como afirmaba Fukuyama<sup>178</sup>. El futuro está abierto, y además ante nuestras manos. Todo lo que hay puede ser de otra manera ya que la estructura de la realidad es dinámica, y ya que podemos libremente querer y luchar para que la realidad querida sea la realidad sida. O lo que es lo mismo, para hacer que la realidad sea como debe de ser. Por eso la volición es algo que hay que cuidar, es algo precioso, es nuestra “dimensión más preciosa”.

---

<sup>178</sup> Fukuyama, F. *El fin de la historia* en **Claves de razón práctica**. Abril. 1990, nº1, pp.85-96.

Y sigue Zubiri hablando de la voluntad de la que dice “(...) me parece que sin grave exageración puede decirse que la voluntad, en este sentido estricto de voluntad de poder, en el sentido de esfuerzo, es la conciencia del educador, y en cierto modo su psicoterapeuta” (SSV 80). Esto es así porque: a) en muchos casos conformar la voluntad, o curar, consiste en reemplazar unas tendencias por otras; b) éste es un punto básico en la educación aunque no suficiente, pues tan importante como reemplazar y hacer terapias lo es el hecho de que a la voluntad se le den cauces y convicciones que alumbren un sentido en la realidad. Pero veremos esto más detenidamente en lo referente a la educación.

#### 5.2.5.- La educación

Toda educación que pretenda serlo tiene que contar con estas dos dimensiones. No basta con enseñar nuevos conocimientos, nuevos valores y nuevas formas de actuar. Además de enseñar conocimientos, procedimientos y actitudes, el educando necesita modos de entender la realidad desde su propia realidad para poder hacerse realmente cargo de ella, cargando con ella y transformarla si fuera necesario. De tal forma que la educación tiene que tener en cuenta los tres momentos estructurales del ser humano: que la inteligencia es sentiente, que la voluntad es tendente y que el sentimiento es afectante. Esta consideración de la educación es urgente en los complejos tiempos en los que nos ha tocado vivir.

*El hombre actual huye de sí mismo y para lograrlo, queriéndolo o sin quererlo, o incluso tal vez queriendo todo lo contrario, ha cultivado un régimen de aturdimiento. La radio, la televisión, el cine, el pic-up, al margen de su utilidad en todos los órdenes, han pasado a convertirse en instrumentos de aturdimiento. El hombre de hoy necesita entre otras cosas la higiene de la tranquilidad. Necesita también la higiene de la fruición. Parece que el hombre actual se halla en tal forma disparado hacia el futuro que carece de tiempo y de holgura para saber dónde tiene apoyados sus pies (SSV 403-404).*

El hombre actual vive en el aturdimiento ya que nada tiene importancia para él o solo lo tiene lo inmediato. Las modas, el consumismo, los medios de comunicación de masas, la comodidad, el qué dirán, el no llamar la atención prefiriendo hacer lo que hacen todos, etc., todos ellos son instrumentos de aturdimiento. Es el nihilismo del último hombre nietzscheano el que planea sobre nuestras cabezas. Liderado por un pensamiento débil y único que rechaza

de raíz la dimensión utópica del ser humano. Dentro de ese *mare magnum* que nos rodea el hombre vive con una provisionalidad miope. Se ha convertido en una quimera que se devora a sí misma porque parece vivir fuera de su realidad. En un mundo de comodidad y de bienestar, de sinsentido y provisionalidad. Vive más allá de sus posibilidades y limitaciones, sin conocerse a sí mismo. Y por supuesto, sin poder estar sobre sí. Desde este punto de vista el hombre se mueve sobre arenas movedizas.

Sobre estas bases se ha hecho el hombre como genio constructor un entramado social que lejos de acercarle a la realidad le aleja y le aturde gracias a poderosos instrumentos como la radio y la televisión. Hasta tal punto que nos parece tan real aquello que nos muestran estos medios como lo que ven nuestros ojos sin pasar por el mueble televisivo. Esa realidad virtual creada por el hombre que para muchos es la única realidad. Realidad construida por un poderoso constructor como es el hombre, pero sobre fundamentos movedizos.

*Ciertamente aquí se debe admirar al hombre como un poderoso genio constructor, que sobre fundamentos movedizos y, por así decirlo, sobre agua que fluye, consigue levantar una catedral de conceptos infinitamente complicada; claro, para encontrar apoyo en tales fundamentos tiene que ser una construcción como de telarañas, tan fina que sea transportada por las olas, tan firme que no sea desgarrada por el viento. El hombre como genio constructor, se eleva de tales modos muy por encima de la abeja (...).<sup>179</sup>*

Aunque, eso sí, quien construye es un gran arquitecto que, con libre voluntad de poder, da sentido a una realidad que acaba siendo enmascarada y enmascaradora. De tal forma que llegamos a confundir la construcción conceptual ligera como una telaraña –pero firme y segura- con la realidad. En lenguaje zubiriano, el aturdimiento consiste en esto mismo, es decir, en confundir el sentido con la realidad, creyendo que el sentido, o lo que es lo mismo, que el mundo que nos enseñan los instrumentos actuales de aturdimiento es la verdadera realidad. En esa denuncia consiste el texto nietzscheano al que pertenece este texto, así como el que estamos comentando de Zubiri.

---

<sup>179</sup> Nietzsche, F. **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral**. Tecnos. Madrid. 1998, p.27.

Así es como el hombre actual va perdiendo, de una manera alarmante, su estar henchido de realidad. Y lo va perdiendo porque, a fuerza precisamente de técnica y de condiciones sociales extremadas, no solamente lleva orlada su vida con un coeficiente de provisionalidad, sino que en definitiva el hombre que cree que vive, vive justamente lanzado hacia un futuro. Ha perdido radicalmente la capacidad de la fruición, que es tener ese mínimo de fruición sobre el terreno que pisa. Evidentemente, si no hiciera más que estar fruento sobre el terreno que pisa, sería un bruto, se embrutecería. Pero no haciendo más que el futurismo – no el futuro, sino el futurismo-, es una quimera que se devora a sí misma. El hombre necesita restaurar su capacidad radical de fruición: hacer que el ser querido sea el ser sido, y que tenga esa modesta, limitada y penosa, si se quiere, pero auténtica fruición: pisar real y efectivamente el terreno que pisa (SSV 81). De esta forma recoge Aranguren en qué consiste la tragedia de nuestro tiempo:

*La tragedia de nuestro tiempo consiste en que esos simples medios tienden a convertirse en fines: el bien, para la mayor parte de las gentes, consiste en la superabundancia de los bienes (de consumo), símbolos del éxito, del triunfo social; unos pocos aspiran, también como fin en sí mismo, al poder por el poder, al puro factum de mantenerse en él. En los regímenes de democracia más o menos inorgánica, una sola condición ha de cumplir para este mantenerse, como aquellos muñecos de juguete, “siempretiesos” (...): dispensar cantidad suficiente de aquellos bienes y, simultáneamente, dispensar a los ciudadanos de elegir; el Gobierno lo hace por ellos.<sup>180</sup>*

Ante este aturdimiento general una “higiene de la tranquilidad” que nos permita saber estar en la realidad en todas sus dimensiones y con todas las consecuencias. Pues si bien es cierto que la realidad es dinámica, también lo es que nos exige y nos posibilita para que nos situemos ante ella. Ensimismamiento llamaba Ortega a esa capacidad humana que tiene el hombre de situarse ante ese mundo tan alterado con el fin de poder meditar y recuperar su atributo más esencial, es estar sobre sí. El ponerse de acuerdo consigo mismo y aclararse en lo que estima y en lo que detesta, en lo que cree y en lo que ama.

---

<sup>180</sup> Aranguren, J.L.L. **De ética y de moral**, p.72.

Se trata de salir de ese aturdimiento, de esa alteración que le obnubila y le ciega, llevándole al frenético sonambulismo. Frente a esto la higiene de la tranquilidad, diría Zubiri. De tal forma que frente al frenetismo la tranquilidad. Y frente al sonambulismo la “higiene de la fruición”, entendida como saber querer. Frente al frenético mecanismo del hacer y del desear sin saber por qué, la “higiene de la fruición”. Se trata de querer desde una libertad educada en la fruición, partiendo desde nuestras posibilidades y limitaciones. Teniendo en cuenta nuestro cuerpo y nuestras capacidades con las que contamos para hacernos como queramos pero siempre desde nuestras potencialidades. La “higiene de la fruición” debe mostrarnos que querer no es poder, ya que antes de querer habrá que ver cuál es nuestro poder. Sólo así podremos dejar de ser esa quimera que se devora por no saber querer y por no querer saber qué es lo podemos querer.

Y aquí es donde se unen la “higiene de la tranquilidad”, “la higiene de la fruición” y la educación en la libertad. Desde este punto de vista la educación en la libertad podría consistir en:

- 1.- Enseñara a situarse ante la realidad con sensatez y tranquilidad. Lo primero sería educar para saber “estar” en la realidad. Para saber mirarla cara a cara, distinguiendo lo que es la auténtica realidad de lo que son los distintos sentidos creados que nos aturden y la enmascaran.
- 2.- Una vez situados, la educación en la libertad debería mostrar qué es la realidad, mostrando que es dinámica ya que está en constante devenir. Su estructura es dinámica, histórica y fruto del quehacer humano en co-relación con la misma realidad.
- 3.- Tras saber estar en la realidad y tras saber en qué consiste ésta, habría que hacer una higiene de la fruición mostrando que todo proyecto es libre creación de realidad desde la irrealidad. Razón por la que nuestra libertad nos convierte en cuasi-creadores. Pero hay que crear realidad desde la realidad, y no de modo ajeno a ella. Es decir, contando con ella, en ella y para hacer fruitivamente que sea como debe de ser. Teniendo en cuenta que es la realidad la que nos exige que seamos libres, para lo cual nos posibilita y nos fundamenta. De tal forma que la “higiene de la fruición” parte del higiénico querer desde la realidad y en ella.

El papel de la educación podría ser sumamente importante en un mundo como el actual en el que lo urgente comienza a ser dar un verdadero sentido a la realidad. El papel de los educadores sociales, y comenzando por la escuela, debería centrarse únicamente en el

plano cognitivo, sino que debería acercándose a otros ámbitos como el volitivo y sobre todo al sentimental.

En el terreno volitivo la educación tiene que tener en cuenta qué es el hombre y cómo se es hombre. Entendiendo que se trata de un ser inconcluso que no tiene más remedio que hacerse persona, y que en cada opción está conformando la figura de su ser relativo absoluto, la voluntad tiene que ser educada para que sea capaz de sobreponerse a sí misma y a las tendencias.

*La volición es la dimensión más preciosa del hombre (...) la voluntad, en este sentido estricto de voluntad de poder, en el sentido de esfuerzo, es la cenicienta del educador (SSV 80).*

Según esto, la voluntad no solo debe reemplazar y sustituir con esfuerzo unas tendencias por otras, seleccionando aquellas por cuáles se opta, en función de unas preferencias que le lleven a la plenitud de su ser. Además, a la voluntad, la educación debe ofrecerle cauces y convicciones con el fin de que la realidad tenga sentido para ella. Pues de poco vale tener una voluntad muy fuerte si la realidad no tiene sentido. De tal forma que la educación, en el terreno de la voluntad tendente, consiste en enseñar el valor del esfuerzo y el de la convicción en una realidad con sentido (SSV 80).

Zubiri, ya en sus primeros escritos, reflexiona sobre la educación en el ámbito de la inteligencia sentiente, y se enfrenta al enfoque racionalista que reducía al ser humano a la parte racional y la enseñanza consistía en enseñar a pensar y a conocer discursivamente según normas lógicas. Zubiri, en 1926 y desde la fenomenología, se enfrenta a esta forma de entender la educación tratando de ampliarla y dirigirla a todos los ámbitos del ser humano. Pues previamente al pensamiento discursivo está la percepción inmediata de los objetos. Por tanto, la educación, antes que demostrar verdades, debería enseñar, en primer lugar, a mirar bien con los sentidos; en segundo lugar, a contemplar con la inteligencia los objetos inmediatamente dados; y en tercer lugar, enseñar a intuir en todos ellos lo esencial. Así expresa Zubiri su idea de lo que es el verdadero educador en la *Filosofía del ejemplo*<sup>181</sup>: “El

---

<sup>181</sup> Zubiri, X. *Filosofía del ejemplo*, escrito el año 1926, y publicado –juntos con otros escritos de aquella época– en **Primeros escritos (1921-1926)**. Alianza Editorial. Madrid. 1999, pp.359-369.

verdadero educador de la inteligencia es el que enseña a sus discípulos a ver el sentido de los hechos, la esencia de todo acontecimiento”.

De alguna forma, y en eso tiene toda la razón Marquínez Argote<sup>182</sup>, el Zubiri de estos primeros escritos ya comienza a vislumbrar lo que será la clave de su filosofía futura, pues se sitúa frente al dualismo clásico entre inteligencia y sentidos –según el cual el entendimiento se limita a juzgar y los sentidos a percibir-.<sup>183</sup> Sobre este punto Rafael Antolínez<sup>184</sup> señala que al educar los diversos sentidos estamos educando al mismo tiempo la inteligencia, ya que ésta es sentiente. De tal forma que la educación no debe centrarse solamente en el ámbito cognitivo –logos y razón-, sino en otro que haga referencia a los sentidos.

Para conocer la realidad hay que educar los sentidos ya que aprehendemos la realidad en inteligencia sentiente. Por ello Zubiri en el primer volumen de su trilogía sobre la Inteligencia Sentiente hace un estudio pormenorizado de los diversos sentidos, (IRE 99-113). A lo largo de estas páginas va describiendo los “modos de presentación de la realidad” así como “la unidad de los sentidos y la intelección”. En estos textos Zubiri hace el esfuerzo de mostrarnos que el ser humano no tiene sólo cinco sentidos como tan comúnmente se dice por ahí. Sino que tiene hasta doce modos de sentir la realidad (IRE 105-108). Bien cierto que tiene estos cinco tan archiconocidos sentidos, pero estos son los que nos presentan la realidad exterior. Sin embargo qué sentido nos informa del dolor de muelas, o de que tengo hambre, o de que tengo frío, etc. Según Zubiri los diversos sentidos “no están meramente yuxtapuestos entre sí, sino que, por el contrario, se recubren total o parcialmente”. De ahí se desprende la gran importancia que da Zubiri a los sentidos como de presentación de la realidad.

*Esto significa que los modos de presentación sentiente de la realidad constituyen una limitación intrínseca y formal de nuestra intelección precisamente porque esta intelección es sentiente. La intelección sentiente nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son la raíz de todo el esfuerzo, de toda la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad. (...) Lo único que ahora me importa es subrayar que la realidad está aprehendida como realidad y nos es presente*

---

<sup>182</sup> Marquínez Argote, G. *Ética, Estética y Pedagogía* en Zubiri. pp.33-37.

<sup>183</sup> Sobre este tema puede consultarse el trabajo expuesto en el V Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana celebrado en Santafé de Bogotá en 1988 con el título *Xavier Zubiri y su esbozo de formación intelectual*.

<sup>184</sup> Antolínez Camargo, R. *¿Por qué es importante educar los sentidos? Una respuesta desde el pensamiento de X. Zubiri*, en *Análisis*, 25/48, 1988, pp.305-313.

*como tal realidad, y que nuestras limitaciones no son una especie de recorte dentro de la realidad, sino que son en su limitación misma el principio positivo de la presentación y aprehensión de la realidad. (IRE 113)*

Según esto, la educación de los sentidos nos permitiría la aprehensión de una realidad más rica y, por qué no decirlo, más real y verdadera. Sin embargo, su no educación nos lleva a la atrofia y a la ceguera ante parte de la realidad que no aprehendemos porque se han entumecido nuestros sentidos. No hay que olvidar la tremenda importancia que en nuestra sociedad –aunque ya desde tiempos de Platón- se da al sentido de la vista, y al ojo como elemento de aprehensión visual de la realidad. “Todo entra por la vista” dice incluso el refranero español. Sin embargo, esa sobre valoración de este sentir hace que no cuidemos otros y que poco a poco los vayamos obturando por desuso. Por tanto la educación de los sentidos nos ayudaría a aprehender una realidad más real y verdadera, con la posibilidad de poder responder ante ella de una forma más rica y creativa.

Por tanto, además de educar en el ámbito volitivo tendencial y en el intelectual, también cabe enseñar en el sentimental afectivo en lo que toca a la fruición. No debemos olvidar que a partir del curso sobre el sentimiento estético de 1975, Zubiri remite la fruición al terreno del sentimiento. De tal forma que el amor fuente a lo real no es algo tendencial y opcional, sino el modo que tiene el hombre de estar plenamente realizado en la realidad. Pues, como dice Marquínez Argote: “El sentimiento amoroso es la cima de la posible y deseable felicidad. Cuando el amor es realmente profundo, es la realidad misma de la cosa amada la que nos causa fruición, más allá de las cualidades sensibles que un buen día despertaron ese amor”.<sup>185</sup>

Y esto porque el gran problema del hombre consiste en saber estar en la realidad. El hombre actual, nos dice Zubiri, vive aturdido en un mundo caracterizado por la técnica y por unas “condiciones sociales extremadas” que le hacen vivir en “coeficiente de provisionalidad” ya que vive lanzado hacia el futuro, que en gran medida ni lo ha elegido ni sabe si tiene posibilidades de conseguirlo. Desde este punto de vista la educación en este terreno consistiría en restaurar al hombre “su capacidad radical de fruición”. Y todo esto comienza, como veremos más abajo, en enseñar a saber estar a la intemperie de la realidad. Y en conseguir un

---

<sup>185</sup> Marquínez Argote, G. *Ética, Estética y Pedagogía* en Zubiri, pp. 36.

término medio de fruición entre el bruto que está solo y únicamente “fuente sobre el terreno que pisa”, y el hombre como “quimera que se devora a sí misma” porque solo vive del futurismo (SSV 80-81). Por tanto, atemperado el hombre a la realidad, la educación tratará de “restaurar su capacidad radical de fruición” en función de su felicidad, sus posibilidades, limitaciones, etc., siempre a la intemperie de la realidad.

*El hombre necesita restaurar su capacidad radical de fruición (...) al hombre se le conoce por lo que hace en los días de fiesta. (...) Es justamente la hora y el día en que el hombre efectivamente, no tiene que hacer más que ser sí mismo, tener esa mínima fruición sin la cual la humanidad y la vida no podrían existir (SSV 81).*

Zubiri, en 1936, escribe un ensayo titulado *Ortega, Maestro de Filosofía*, en el que recoge lo que de ejemplar hay en su maestro Ortega.<sup>186</sup> Según Zubiri, el buen maestro<sup>187</sup> debe:

- 1º. Informar.
- 2º. Estimular.
- 3º. Hacer sentir los problemas reales.
- 4º. Darse en amistad a sus alumnos.

Gracias a esta cuádruple labor el maestro se diferencia del profesor; y a la vez le permite llevar a cabo su tarea de posibilitar y potenciar la libertad desde la educación.

Una vez ganado todo lo anterior, la tarea liberadora de la educación consiste en:

1.- Tener una concepción integral del ser humano. Y esto exige entender al educando en tanto que animal de realidades. Teniendo en todo momento claro que el hombre es una realidad formada intrínsecamente por tres momentos estructurales: inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante.

---

<sup>186</sup> Según afirma Conill, J. *Ortega y Zubiri*, p.492: “creo que Ortega está detrás de Zubiri constantemente desde el principio hasta el final; con independencia de que se haga o no explícita esa vinculación, Zubiri está dialogando, batallando –diría yo- constantemente con su maestro, aunque mirando al frente, es decir, dentro de un mismo horizonte filosófico, que con el tiempo se iría transformando hasta adquirir un perfil cada vez más propio”. A lo largo de este artículo Jesús Conill no da varias pruebas de este respeto y admiración del “discípulo” hacia el maestro como es el caso del curso que impartió Zubiri en 1952-53 en el que Zubiri dedica unas palabras de homenaje a Ortega que ya cuenta con setenta años.

<sup>187</sup> En esta línea, Pintor-Ramos, A. *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*, en **Cuadernos Salmantinos de filosofía**, nº10, 1983, p.55-78, hace un análisis de los cuatro niveles de este magisterio. Tales niveles muestran al maestro como resonador, propulsor, sensibilizador y creador de un espacio para filosofar. En el fondo Zubiri atribuye a Ortega una función liberadora.

2.- La proceso educativo tiene que tener en cuenta que el hombre es una realidad abierta e inconclusa que no tiene más remedio que hacerse persona a lo largo de toda su vida en un constante dar de sí. Y eso puede hacerlo gracias a que la inteligencia lo instala en la realidad. A partir de ahí el hombre no tiene más remedio que dar sentido a la realidad y crear posibilidades de entre las que libremente tendrá que optar, desde su atemperamiento a la realidad. El ser humano es un ser que para seguir siendo el mismo debe dejar de ser lo mismo.

3.- La realidad da sentido a la educación. Se trata de caer en la cuenta de que toda educación está encarnada en una realidad y en ella tiene su sentido y hacia ella debe estar encaminada su labor. Pues la educación ni es neutral ni aséptica con la realidad, sino que viene exigida, posibilitada y fundamentada por ella. De tal forma que toda educación que no parta de la realidad para conocerla y darle un sentido, con el fin de hacerse cargo de ella, cargar con ella y hacer que sea como debe de ser, no sirve para nada. Pues desde una educación bien religada a la realidad puede conseguirse una realidad más humana en la que el hombre se encuentre más a gusto, y para que, de la mejor forma posible, pueda hacer que la realidad querida se convierta en la realidad sída.

Es curioso que en estos momentos se esté hablando mucho, muchísimo sobre los sentimientos, las emociones, la inteligencia emocional<sup>188</sup>, la educación sentimental<sup>189</sup>, la educación en valores, etc. Incluso el sistema educativo actual español trata de tener en cuenta a lo largo del proceso de enseñanza-aprendizaje, además de conocimientos y procedimientos, la parte humana relacionada con las actitudes<sup>190</sup>, los valores, la vida sentimental y emocional de educando, así como el modo en que le afecta su contexto familiar, social, cultural, etc. De tal forma que el hecho de entender al hombre como una realidad formada por inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante, permite hacernos cargo de una forma más completa en qué consiste el ser humano.

Por su lado Julián Marías hace un análisis de la sociedad actual desde varias perspectivas y con gran visión histórica. En su diagnóstico muestra que gran parte de los males que nos afectan actualmente proceden “de la frecuente tosquedad del repertorio

---

<sup>188</sup> Goleman, D. **Inteligencia Emocional**. Kairós. Barcelona. 2004. En esta obra el autor trata de mostrar las consecuencias que tienen para la acción personal, social y en relación con la naturaleza, así como para el mismo pensamiento, el déficit del sentimiento y los trastornos. Esta idea lleva al autor a hablar de inteligencia emocional.

<sup>189</sup> Marías, J. **La educación sentimental**. Alianza. Madrid. 1993.

<sup>190</sup> Sobre este tema puede verse el interesante artículo de Fideligno Niño *Educación en valores. Una aproximación desde X. Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.639-650.

múltiple y variadísimo de las relaciones humanas, que no permite cultivarlas, ni siquiera verlas, y empobrece indeciblemente una vida que podría alcanzar niveles admirables”. Ante este problema propone una solución en relación con la educación afirmando que “la educación sentimental es uno de los núcleos en torno de los cuales se organiza la vida, y precisamente en sus estratos más profundos, donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás”<sup>191</sup>.

Sin embargo habrá que caer en la cuenta de cuáles son los límites y las posibilidades de la educación. Por un lado, hoy en día todo se convierte en tarea de la educación, hay que educar a los niños, a los padres, a nosotros mismos, a los ciudadanos, a los consumidores, a los productores, a los medios de comunicación, etc., es decir, a la sociedad en general; educarlos para la democracia, para la solidaridad, para la paz, etc. De tal forma que la educación –dirá Delors- “constituye una de las armas más poderosas de que disponemos para forjar futuro”<sup>192</sup>. Esta confianza casi ciega en la educación, parece entenderla como si se tratase de un hada que con su varita mágica pudiera forjar el futuro que nosotros deseamos. Sin embargo, y por otro lado, ¿en virtud de qué está confianza en la educación? ¿En qué se basa la educación para que se la conciba como la que tiene que conducirnos a una sociedad multicultural, solidaria, basada en el respeto, la igualdad, la libertad y la democracia, entre otros valores en los que hoy se trata de educar? Zubiri ya se planteaba este problema allá por el año 1926 como tema a defender en su oposición para la obtención de la cátedra de Historia de la Filosofía.

*Todo problema pedagógico gira por su propia índole en torno de dos ideas fundamentales: la idea de sujeto humano de la educación, y la idea de aquello para lo que se le va a educar. La obra pedagógica es toda ella una ascensión lenta y penosa de lo que “es” el hombre hacia lo que “valen” sus ocultas posibilidades. Una pedagogía que suprimiera el primer término caería indefectiblemente en el racionalismo, una pedagogía que prescindiera del segundo quedaría eternamente relegada al empirismo (PE 361).*

En este texto se entiende la educación como un viaje desde lo que se es en el presente en tanto que sujeto histórico, hasta lo que se puede ser en función de la valía de cada cual, de

---

<sup>191</sup> Marías, J. **La educación sentimental**, p.10.

<sup>192</sup> Delors, J. **La educación encierra un tesoro**. Santillana. Madrid. 1996. Es un texto de la introducción.

“sus posibilidades ocultas”. Pero es un viaje lento y penoso. Pues ¿quién ha dicho que la educación sea rápida y fácil? La educación es un viaje lento que dura toda la vida. Desde los primeros momentos en los que se nos enseñan valores, formas de comportarnos, un lenguaje como vehículo de expresión, etc. A ello se dedican instituciones como la familia, la escuela en nuestros primeros años de vida, y en nuestras sociedades modernas cada vez más la televisión. A este tipo de educación social se le suele llamar socialización primaria, y tiene gran carga emocional más que cognoscitiva.

El largo viaje prosigue en función de una educación que cada vez tiene que ver más con los contenidos intelectuales y con las habilidades de comportamiento en sociedad. Se trata de la socialización secundaria, y a ella se dedican instituciones como la escuela, la universidad, y toda la sociedad en general –en el trabajo, en la relación de pareja, en el cuidado de los hijos, etc.,- ya que toda nuestra vida la tenemos que vivir aprendiendo. De nuevo un dicho castizo recoge esta idea con “nunca te acostarás sin saber una cosa más”.

De tal forma que la educación es un viaje largo y penoso, pero además en “ascensión”. ¿Acaso está Zubiri pensando cuando escribe estas letras en la liberación del prisionero platónico? Zubiri habla de la educación como viaje en ascensión que lleva penosa y lentamente desde lo que el hombre presente es hacia lo que puede ser en función de sus posibilidades ocultas

Por su lado Platón piensa que la educación consiste en una ascensión desde el mundo de la ignorancia hacia el del conocimiento. Desde el mundo sensible plagado objetos que distraen nuestra atención en pos de cosas materiales, hacia el mundo inteligible donde tienen lugar las ideas en tanto que máximo grado de realidad. Platón considera la educación como la institución que dotará de armonía y justicia a su sociedad. Ya que será el estado el que se ocupe de educar a sus habitantes en función de sus “ocultas posibilidades”, según sus capacidades. Se tratará de un largo viaje que comienza desde la niñez. Un viaje en ascenso desde la ignorancia hacia el conocimiento. Un ascenso caracterizado por el dolor de los ojos al ir descubriendo la verdad lenta y progresivamente. Un proceso de esfuerzo y penas que cada cual culmina cuando así lo dicen sus “cualidades ocultas”.

Por tanto, para ambos filósofos la educación es un proceso que va desde lo que se es ahora a lo que se puede ser mañana en función de las potencialidades y de la valía de cada

cual. Una aventura llena de indecisión y de libertad, de penas y de alegrías, de responsabilidades y de entrega. Es un viaje que va desde lo que soy a lo que quiero ser porque puedo serlo –o a lo que puedo ser porque quiero serlo-. Es una ascensión lenta y penosa para la que necesito alguien que me conduzca. Para ello se necesita el educador, el que conduce, el maestro. Y sobre todo se necesita mucha materia prima en forma de ganas, esfuerzo, valía, entrega, tesón, atrevimiento, autorresponsabilidad, etc. Pues la educación, aunque es una labor bonita, no es menos cierto que está llena de riesgo pues hay libertad, llena de alegrías pues hay logros, llena de penas pues hay fracasos. Pero sobre todo es un proceso libre de cuasi-creación humana.

Hoy en día en el mundo de la educación se habla constantemente de la educación en valores. En las cosas que valen, en lo valioso. De tal forma que la persona está educada y bien educada cuando se labra una personalidad valiosa. Ese valor es fruto de la educación en tanto que consiste en “despertar personas” como decía Mounier<sup>193</sup>. En eso consiste la educación para Mounier, en despertar personas. Zubiri en su *Filosofía del ejemplo*, afirma que “la obra pedagógica es toda ella una ascensión lenta y penosa de lo que “es” el hombre hacia lo que “valen” sus ocultas posibilidades” (PE 361). De tal forma que para ver los límites y las posibilidades de la educación habrá que ver en qué consiste ser persona, la educación y el valor. Y Zubiri tiene mucho que decirnos sobre esto<sup>194</sup>.

El hombre es una realidad abierta y en constante dar de sí. Y lo está en una realidad en la que está irremediamente implantado. Pero, y a diferencia del animal, la inteligencia le abre a la realidad, sobre todo a su propia realidad para que se haga “suyo”, para que se autoposea. Ese ser en propiedad es en lo que consiste su condición de persona (SH 103-149). Por estar religado a la realidad y en apertura personal no tendrá más remedio que enfrentarse a su realización. Y justamente en esto radica su educabilidad: en ser una realidad abierta e inconclusa que, religada a la realidad, no tiene más remedio que realizarse en libertad, pues está abocado a la humanización. Aunque su inconclusión también nos puede llevar a la deshumanización. De tal forma que el carácter de persona que tiene la realidad humana tiene que ver con su religación, con su tener que hacerse suyo inexorablemente en tanto que ser inconcluso y dinámico en su educabilidad. Y es que su apertura le urge a formarse libremente su personalidad, pero para ello no está solo.

---

<sup>193</sup> Mounier, E. **El personalismo**. EUDEBA. Buenos Aires. 1962, p.62.

<sup>194</sup> Así lo afirma Fideligno Niño en su *Educación en valores. Una aproximación desde X. Zubiri*, pp.639-650.

No lo está porque el hombre para forjarse una personalidad valiosa siempre está entre otros y en un momento histórico determinado. En esto consisten lo que Zubiri llama las tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica. Dimensiones que la tarea educativa tiene muy presente a la hora de presentar al neonato unos valores a aprender. Pues desde que nace el nuevo ser, tanto sus padres, tutores, maestros, como la sociedad en general, se dedican a enseñarle qué cosas merecen ser estimadas y preferidas y cuáles no, pues antes de que se de cuenta los otros ya han entrado en su vida. Le están educando desde una dimensión social y desde una histórica. Y desde este punto de vista se educa en conocimientos, voliciones, deseos, sentimientos, preferencias, gustos, satisfacciones, modos de entender el mundo, etc. Los otros le prestan lo valioso en varios niveles y el nuevo ser recoge, en tanto que educando, algo de aquello que se le ofrece.

De tal forma que el hombre en tanto que esencia abierta y en dar de sí vive proyectado en libertad hacia modos de ser y de vivir. Esta proyección viene dada gracias a su educabilidad en conocimientos, estimaciones y preferencias, pero situadas en cada cultura, tradición o sociedad<sup>195</sup>. Son los otros seres humanos, la sociedad y la cultura las que nos ofrecen o nos impiden posibilidades de realización humana. Sin embargo ¿en qué se tiene que educar? Para Zubiri los valores no coinciden propiamente con las cosas, sino que muestran algún tipo de cualidad suya, ya que aquellas cobran sentido cuando se ven desde la luz de un proyecto y se las entiende como algo positivo o negativo, como algo apetecible o rechazable, como algo bueno o malo. De tal forma que el sentido no es otra cosa que una condición de las cosas, ya que ellas “nos permiten *acondicionar* el mundo para que podamos vivir en él plenamente como personas”<sup>196</sup>. Ellas nos condicionan y nos ponen condiciones para hacernos una buena realización personal así como para tener una vida digna y valiosa. Si son para bien les llamamos valores, si son para mal, contravalores.

Pero no olvidemos que todo esto ocurre porque el hombre no tiene más remedio que por la fuerza construir su propia personalidad libremente. La realidad no obliga y ella también nos ofrece posibilidades apropiables. Pero para elegir de entre ellas necesitamos un baremo

---

<sup>195</sup> Ejemplos sobre esto los hay, como es el caso de la dieta musulmana y sus prohibiciones a la hora de comer determinados alimentos, porque les parece algo no preferible ni valioso, por tanto algo que no hay que hacer. Lo mismo ocurre con otras tradiciones como la cristiana a la hora de no comer carne ciertos días durante ciertas épocas del año.

<sup>196</sup> Cortina, A. **El mundo de los valores: Ética y educación**. El Buho. Santafé de Bogotá. 1997, p.30.

ideal que oriente las decisiones. Tales baremos son los valores en tanto que directrices de conducta. Pues toda educación, todo plan educativo se sustenta sobre un plan ideal ético, político<sup>197</sup>, social, económico, religioso, etc., que actúa de guía para educadores y educandos. Es decir al amparo de una imagen del hombre y del mundo. “Todo problema pedagógico gira por su propia índole en torno de dos ideas fundamentales la idea de sujeto humano de la educación, y la idea de aquello para que se le va a educar” (PE 361).

Por tanto el hombre en tanto que esencia abierta está en lucha por la realización de unos proyectos que libremente se ha creado en su realidad social e histórica. Pero los proyectos son guiados por valores en tanto que algo de la realidad a lo que el hombre ha dado sentido. Sin embargo, según Zubiri, el educador debería ir más allá del esclarecimiento de los valores, llegando a proponer cauces y convicciones al educando para su humanización en libre autoposición (SSV 80). Y en esta misma línea afirma Paulo Freire “no hay lugar para la educación, solo para el adiestramiento... Pero la utopía no sería posible si le faltara el gusto por la libertad”<sup>198</sup>. A lo que ambos apuntan en estos textos no es otra cosa que al ideal de lo que debemos y podemos ser. Algo que en la mayoría de casos forma parte del legado y herencia recibido de la sociedad y de la cultura en la que se está.

Sin embargo estos tres ángulos deberían tomarse a una: la realidad, el hombre y el ideal. Pues si se hace demasiado hincapié en los bienes se llega a una concepción naturalista del valor, con lo que en el educando tomaría primacía la concepción del poder y del tener material. Si se atiende en demasía el ángulo del hombre en tanto que ser de necesidades y deseos, podríamos llegar al individualismo posesivo y egoísta, junto a un hedonismo y a un pragmatismo tan al uso hoy en día. Mientras que si sólo nos centramos en el ángulo del ideal, podríamos estar tan lejos de la realidad permitiendo el paso al adoctrinamiento y a la imposición sin contar con la realidad en la que se está. No haciendo más que el futurismo se convierte en una quimera que se devora a sí misma (SSV 81).

Después de ver en qué consiste la realidad humana en su imperiosa necesidad de hacerse en libre autoposición; y tras ver el papel que tienen los valores en este proyecto en realización; no podemos olvidar que educar consiste en conducir al hombre inmaduro a hacerse cargo libre, responsable y solidariamente de sí mismo, en y con el mundo. Desde este

---

<sup>197</sup> Freire, P. **La naturaleza política de la educación**. Planeta-Agostini. Barcelona. 1994.

<sup>198</sup> Freire, P. **Pedagogía de la esperanza**. Siglo XXI. México. 1998, pp. 88, 95.

punto de vista, la educación en general, y el sistema educativo en particular debería centrar sus esfuerzos en posibilitar la apropiación de valores que lleven a la humanización –y no a la deshumanización- de la persona, tales como la verdad, la libertad, la justicia, la convivencia pacífica, el respeto, etc. Y no perder de vista aquella vieja idea de que se fortalece y se conserva aquello que se apropia y se comparte. Por tanto, ya que la educación es valiosa como praxis, tenemos que contar con ella a la hora de enseñar a apropiarse valores valiosos individualmente, socialmente e históricamente, pues si nos los apropiamos se fortalecen ellos y nos fortalecemos nosotros.

Y esto es así porque el hombre es un ser estructuralmente moral. En tanto que religado a la realidad, no tiene más remedio que hacerse cargo de ella y encargarse de ella libremente pero, eso sí, justificando sus actos. Pues el hombre tiene dos tipos de posibilidades, unas por apropiación y otras por naturaleza. Estas últimas tienen que ver con algo con lo que nacemos como puede ser el talento. Otras, por el contrario tienen que ver con lo que nosotros libremente elegimos apropiarnos fruto de esa exigencia vital y proyectiva, por ejemplo fumar, ser un buen deportista, etc.

Sin embargo la apropiación de posibilidades es algo más que una simple adaptación, ya que consiste en una experiencia dialógica que tiene que ver con el acceso y la acogida de lo ofrecido por la tradición a la que pertenecemos. Y en este terreno juega la libertad un papel importantísimo a la hora de discernir entre lo que favorece nuestro desarrollo y lo que lo impide. Pues según Zubiri la apropiación de posibilidades consiste en una ejercitación que revierte físicamente sobre las potencias y facultades de quien la ejecuta. Las posibilidades apropiadas se naturalizan en nosotros y, por un lado, nos habilitan y nos disponen para nuevas conquistas, y por otro nos dan poder para crear originales ámbitos posibilitantes, esto es la capacitación.

Y aquí es donde la educación toma realmente fuerza y sentido en tanto que proceso de capacitación individual, social e histórico, a la hora de posibilitarnos y abrirnos el futuro hacia una realidad más justa. “La misión del maestro es colocar al discípulo en el “punto de vista” adecuado para que “vea” el objeto” (PE 368).

Según Fideligno Niño son tres las grandes aportaciones de Zubiri a “una educación en y hacia valores”<sup>199</sup>.

- 1.- La concepción zubiriana de la persona en tanto que constituida por las dimensiones individual, social e histórica; al mismo tiempo que abierta a una tarea constante de realización.
- 2.- Su idea de apropiación de posibilidades de vida buena.
- 3.- Y la noción de capacitación individual y social, que basada en la pedagogía, puede llevarnos a desarrollo de humanización

Llegados a este punto cabe preguntarnos ¿en qué consiste la unidad intrínseca de la realidad en tanto que sida y en tanto que querida? Siguiendo este camino llegamos al problema de la libertad. Ahora que tenemos bien trabajado el terreno sobre el que se mueve la libertad en la volición, -primero vimos qué es el hombre y luego en qué consiste la volición-, es el momento para pasar a tratar el problema de la libertad, aunque, eso sí, siempre visto desde su fundamentación real: la religación.

#### 6.- La libertad como momento estructural del ser humano

El hombre necesita ser viable y no tiene respuestas que se la aseguren. Para conseguir su viabilidad –el hombre- tiene que seguir un proceso totalmente diferente al que sigue el animal, porque el hombre no vive en el medio, sino en el mundo. Y su estar con las cosas no es estímulo sino real. De ahí que, según Zubiri, sea la inteligencia aquello que hace posible la viabilidad humana. De tal modo que la inteligencia tiene una función biológica.

Pero, además, la inteligencia hace posible que la voluntad se realice en acto. A partir de la posibilidad de la inteligencia podemos hablar de la libertad en la voluntad y en el sentimiento. La libertad en el terreno volitivo tiene su origen en la religación a la realidad como tendencia exigitiva que obliga al ser humano a aprehender las cosas como realidades, a hacerse cargo de las tendencias y elegir entre ellas en virtud de unas preferencias libremente creadas por él en la realidad. Por tanto, la libertad, además de estar posibilitada por la inteligencia, es exigida por la voluntad, ya que el hombre está impelido a apoderarse de sí mismo para poder culminar su realidad plenaria.

---

<sup>199</sup> *Educación en valores. Una aproximación desde X. Zubiri* p.650.

*Lo supremo de la voluntad del hombre es justamente la libertad: aquello que exigítivamente está pedido por su naturaleza, aquello que está posibilitado por su inteligencia, pero también aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad es la libertad. Apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad (SSV 152-153).*

En este texto Zubiri afirma sin reparo alguno la importancia y la supremacía de la libertad, a la que considera como “lo supremo de la voluntad”:

1.- Gracias a la libertad, la voluntad puede organizar el querer y lo querido, pues no basta con tender, sino que hay que querer en libertad organizando todos los apetitos y tendencias, seleccionando cuál o cuáles de ellas serán ad-optadas. Ya que no hay más remedio que elegir pues somos esencias abiertas.

2.- Además, la libertad está posibilitada por la inteligencia al instalar al hombre en la realidad. No olvidemos que la mera aprehensión de realidad, y no de estimulación, es la que permite al ser humano aprehender las cosas como realidad, es decir, como algo de suyo pero en relación hacia él. Por tanto la inteligencia posibilita la marcha de la libertad.

3.- Pero además, la libertad consiste en “la condición plenaria de su propia realidad”, de la realidad del hombre se entiende. Pues gracias a la libertad el hombre puede apoderarse de sí mismo, tenerse en sus propias manos a través de sus propias elecciones. Se hace a sí mismo por “deiformación biográfica, histórica y original” como algo propio de las esencias abiertas (PTHC 229). Es en poder de sí mismo como el hombre “tiene el culmen inevitable de su propia realidad”, ya que se hace a sí mismo a la imagen de su libre elección..

El hombre no tiene más remedio que apoderarse de sí mismo para hacer su propia figura de realidad del modo ya expuesto en el epígrafe anterior. El hombre, religado a la realidad no tiene más remedio que hacer uso de su libertad para poder vivir. En eso consiste básica la realidad humana, y esa es la tesis que pretendemos demostrar a lo largo de todas estas páginas partiendo de la obra de Zubiri.

Debido a que el hombre es un ser inconcluso en sus tendencias y abierto a la realidad, no tiene más remedio que apoderarse de sí mismo en un acto de libertad para así tratar de

conseguir su bien plenario. De esta forma es como el hombre va haciendo su personalidad. Y el modo en que la voluntad contribuye a ello es haciendo que el ser querido sea el ser sido.

*Vivir es autoposeerse, y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad. Apoderado de sí mismo lo está el hombre velis nolis; no es algo a que el hombre tenga que llegar, es algo que constitutivamente el hombre es en virtud de la inconclusión misma de sus tendencias. En esta forma de apoderamiento en que consiste la libertad y el culmen del hombre, el hombre va trazando en la medida de sus posibilidades personales la figura concreta de su dominio, de sus propiedades libremente contraídas (SSV 153).*

Por tanto, la libertad es: lo supremo de la voluntad del hombre, lo existivamente pedido por su naturaleza, lo posibilitado por su inteligencia y aquello en que consiste la condición plenaria de su propia realidad. Pero vayamos paso a paso y mostremos en qué consiste la libertad en sí misma y en el hombre.

#### 6.1.- En qué consiste la libertad

Zubiri trata explícitamente el tema de la libertad en el curso titulado *Acerca de la voluntad* que tuvo lugar los días 27 de abril y 3,9,17 y 24 de mayo de 1961, y publicado póstumamente en **Sobre el sentimiento y la volición**. En este texto, Zubiri, desarrolla el tema de la libertad en relación con la voluntad. Aunque, será en los capítulos III, IV y V donde trate expresamente de la libertad. En el capítulo III se explica en qué consiste ser libre. En el IV se analiza la capacidad de ser libres. Y en el V la relación entre Dios y la libertad<sup>200</sup>.

Lo interesante de las páginas de *Acerca de la voluntad*, dedicadas expresamente a la libertad en el reino de la voluntad, consiste en que encara el tema de la libertad desde sí mismo y no desde otros puntos de vista. A lo largo de esas páginas Zubiri estudia la libertad desde la voluntad tendente y en la voluntad tendente. Algo que no pudo hacer en relación con la inteligencia sentiente ni con el sentimiento afectante. Sin embargo, cabe destacar que es un escrito que no está a la altura de la exposición que hace Zubiri en su trilogía sobre la

---

<sup>200</sup> Bien es cierto que Zubiri durante los años 1951 y 1952 dio un curso de 33 lecciones titulado “Sobre la libertad”, que consiste fundamentalmente en una exposición histórica. A lo largo de estas lecciones Zubiri expone la idea de libertad en Aristóteles, en san Agustín, en santo Tomás, Ockham, en Descartes, en Kant, en Hegel y en Bergson. Sin embargo se trata de un texto que aun no ha sido publicado hasta la fecha de hoy.

inteligencia sentiente, ya que fue redactado y dictado 20 años antes que la trilogía. Este hecho hace que el mencionado texto esté necesitado de retoques para poder ser leído a la altura filosófica de la trilogía<sup>201</sup>.

Zubiri se pregunta: “por la cualidad suprema que en una o en otra forma atribuimos todos a los actos de volición, a saber, el ser actos libres, actos de libertad” (SSV 85). Ciertamente denominamos y suponemos que hay actos a los que llamamos libres, y sobre los que se asienta el derecho –entendido como sistema de leyes que regulan delitos y penas-, la moral, la educación, etc. Pero “¿de dónde saca el hombre su idea de libertad?”. A lo que el mismo Zubiri responde que de los actos en los que el hombre tiene una vivencia de que son libres. Pero, nos preguntamos nosotros, en qué consiste la libertad y qué es ser libre.

#### 6.1.1.- El acto libre

El acto libre consiste en el acto de decidirme a querer, independientemente de que consiga aquello que me he propuesto. Se trata de la determinación misma de mi voluntad y no del éxito o fracaso de mi acción. De esta determinación, ser sido y ser querido son dos modos de ser. El acto libre es un acto humano del que el hombre es dueño, ya que estando sobre sí ha depuesto su querer. Y en ese ser dueño o dominio de sí mismo es en lo que consiste la libertad.

*La libertad es el acontecer del modo de ser del dominio en cuanto tal, tomado efectivamente y en acto. (...) el modo de ser propio del dominio es, justamente, lo que llamamos libertad (SSV 95).*<sup>202</sup>

Pose Varela nos recuerda que esta definición de libertad como “modo de ser que poseen ciertos actos de un realidad concreta”, coincide con la que Zubiri estaba defendiendo en **Sobre la esencia** por esa misma época. No olvidemos que el curso titulado Acerca de la voluntad es de abril y mayo de 1961, y **Sobre la esencia** se publicó en 1962. Ambas definiciones entienden la libertad desde una perspectiva metafísica totalmente distinta de la

---

<sup>201</sup> Carlos Alberto Pose Varela en su estudio sobre *El problema de la libertad en X. Zubiri*, pp.268-269. A lo largo de todo ese trabajo se hace un rastreo de la noción de libertad en su problematismo en la obra de Zubiri.

<sup>202</sup> Pose Varela, C.A. *El problema de la libertad en X. Zubiri*, pp. 271-272.

dialéctica necesario-contingente. Como una condición metafísica de lo real, al igual que lo son la contingencia y la necesidad.

*Con la libertad tocamos a una nueva condición metafísica. Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad: no ser necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la “dominación” como modo de ser, el modo de ser de un acto de “posición absoluta”, del acto de amor fuente en lo real como tal. Necesidad, contingencia (en sus diversos modos) y libertad, son tres condiciones metafísicas de lo real (SE 203-204).*

Por tanto Zubiri considera la libertad como “condición metafísica”. Para saber lo que es la libertad no basta con saber cuál es el punto de partida de un acto, y cuál el de llegada, pues eso sirve para saber que cada cual es dueño de sí mismo. Pero eso no dice nada de la libertad. Para saber lo que es la libertad hay que observar la unidad de la dominación, es decir, la dominación en el acto. Y, como ya dijimos que el dominio consiste en el acontecer de la realidad en forma conyunta y disyunta, la libertad es la unidad intrínseca de una realidad disyunta y otra conyunta. Según Zubiri, la libertad no es una sustancia ni una potencia, sino el carácter modal del acto libre. No hay actos de libertad, sino actos libres.

*La libertad es siempre algo que se expresa en un adverbio en “mente”: se actúa libremente. No es algo que se expresa con el nombre sustantivo de una facultad (SSV 96).*

La libertad no es una cosa. La libertad es algo muy diferente. Hume niega la posibilidad de que podamos hablar de libertad si pretendemos que nuestro discurso tenga sentido, ya que no tenemos impresión suya. Y según el principio empirista, hay que tirar a las llamas todo tratado que no contenga algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número; o algún razonamiento experimental acerca de las cuestiones de hecho o existencia<sup>203</sup>. Es el tema de la libertad. Como no tenemos impresión de libertad es un sinsentido hablar de ella. Por tanto si al hablar de libertad no hacemos uso de ninguno de dichos razonamientos es

---

<sup>203</sup> Hume, D. **Investigación sobre el conocimiento humano**. Alianza. Madrid. 2003.

porque sólo estamos hablando de sofistería e ilusión. Ya que la libertad no es algo de lo que tengamos impresión alguna.

Por su lado, Kant intenta superar este problema mostrando que la libertad no pertenece al mundo fenoménico sino al nouménico. La libertad es un noumeno. Es una idea producida por nuestra razón en su marcha en búsqueda de lo incondicionado. La libertad sería aquella idea con la que contamos y que nos permite dar una explicación con sentido a nuestro mundo. ¿Qué sería de nuestra organización social, por ejemplo, si no supusiéramos que somos libres? Por tanto, la libertad para Kant no es un fenómeno, cosa que ya demostró en la **Crítica de la razón pura**, ya que aplicarle las categorías a dicha idea lleva a las “Antinomias de la razón pura”. Razón por la que Kant afirma que la libertad no es un fenómeno sino un noumeno.

Para Zubiri la libertad no es un hecho, “no es algo que se exprese con un sustantivo”. La libertad no es un “algo”, sino una facultad, una actuación. Por eso Zubiri introduce la categoría gramatical del adverbio para referirse a la libertad. No olvidemos que la función de un adverbio consiste en complementar la significación del verbo, de un adjetivo o de otro adverbio. Según Zubiri “la libertad es siempre algo que se expresa en un adverbio en “mente”: se actúa libremente”. De tal forma que al hablar de la libertad estamos indicando una facultad, una acción, pero de ningún modo un sustantivo.

Desde el punto de vista del contenido del acto no tiene por qué haber diferencia entre un acto libre y uno no libre. La ley de la gravedad funciona igual en el acto de caerse alguien por una ventana, sea acto de suicidio o por accidente. El contenido del acto consiste en que alguien ha caído por la ventana (HD 47-48). La libertad en el acto consistirá en que sea ese alguien el que ha tomado la decisión. Y eso es algo intrínseco al acto en tanto que todas las cosas tienen una causa.

*El acto libre, pues, es en este sentido el acontecer de la libertad, el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria. Una decisión que es mía, y el modo de ser de este ser mío, justamente eso es formalmente y en eso consiste la libertad, su carácter modal intrínseco (SSV 97).*

La libertad acontece y toma forma mediante la “decisión voluntaria”. Pues el hombre, en su religación a la realidad, no tiene más remedio que querer libremente. Y será a lo largo

del proceso de autorrealización en el que consiste la vida humana donde puede verse con claridad “el acontecer de la libertad”. El fumador es aquel que ha decidido libremente fumar, y decidir repetir el acto, hasta conseguir que se convierta en un hábito. Mientras que el no fumador ha sido el que ha ido tomando otras opciones muy diferentes a lo largo de su vida. En el cual la libertad acontece como aquel que ha elegido no fumar. Cada uno tendrá sus razones, y sus condicionamientos. Pero lo cierto es que una cosa es estar determinados y otra muy diferente estar condicionados. La libertad está condicionada. Pero la última decisión siempre es mía. En eso consiste el acontecer de la libertad: en que yo vaya dando forma tanto a mi mundo como a mí mismo.

Zubiri amplía esta idea con una nota a pie de página (SSV 97) en la que explica la articulación entre libertad y voluntad. La libertad es la consecuencia modal de la voluntad y en modo alguno es su razón formal. La volición, en tanto que amor fuente de lo real es activa, y por eso mismo “tiene ese modo de ser propio que es la libertad” (SSV 97). El hombre es una realidad que además de “de suyo” es “suya” (HD 48). Es “de suyo” en tanto que realidad, y es “de suyo” en tanto que no tiene más remedio que poseerse para poder seguir siendo viable haciendo la figura de su ser en cada una de sus decisiones. Por tanto, el carácter modal intrínseco de la libertad consiste en que toda decisión voluntaria es mía ya que ese modo de ser es mío consiste en autoposición. Pues soy yo mismo el que se hace a sí mismo.

#### 6.1.2.- La libertad en el hombre

*(...) la libertad es el carácter de un acto que el hombre, inexorablemente, tiene que producir, porque le llevan a él unas ciertas tendencias, en una situación que el hombre forzosamente tiene que resolver, si quiere, de una manera adecuada, tener subsistencia ante todo biológica (SSV 98).*

Según esto, la libertad del ser humano es algo permitido por las tendencias inferiores, y algo existivamente postulado por ellas. Son las tendencias inferiores las que exigen y permiten la libertad. La exigen porque el hombre necesita ser viable, y la sustantividad humana no tiene respuesta adecuada para cada tendencia. Esto hace que el hombre ponga en marcha un mecanismo de suspensión de las tendencias en virtud de las pre-ferencias por él creadas. Ya desde las preferencias elegirá libremente, en virtud de una aceptación suya, la tendencia más adecuada para constituir la personalidad del humano.

*Las tendencias exigen una intervención, en el sentido de ver en la realidad los momentos o los puntos de posibilitación de mi propia realidad, posibilitación que no puede tener efectividad, sino en virtud de una aceptación mía (SSV 99, SH 142ss).*

Todo este proceso se debe a que el hombre es una realidad abierta al mundo e inconclusa, que no tiene más remedio que hacer su propia figura de ser en la realidad. Por tanto, la libertad viene exigida desde la tendencia debido a la inconclusión del hombre. Esta inconclusión tiene en cuenta que la realidad humana consiste en desgajamiento exigitivo que parte de sus tendencias inferiores exigiendo otras superiores. Es una subtensión dinámica que exige al hombre que se hiperformalice si quiere ser viable. Por ello el ser humano es inteligencia sentiente, sentimiento afectante, y voluntad tendente. El papel de la inteligencia sentiente es primordial para que surja la libertad y para que sea viable el ser humano. Es la que nos instala en la realidad y la que posibilita que nos enfrentemos con las cosas como reales.

*(...) lo único que la inteligencia hace es abrir el panorama donde es posible el ejercicio de una libertad. (...) la inteligencia tiene un rango fundamental y preponderante. Si el hombre no tuviese la posibilidad de hacerse cargo de una situación enfrentándose con las cosas como realidades, sería imposible que la voluntad las quisiera ni libre, ni necesariamente. No habría voliciones (SSV 101).*

La voluntad tendente comienza su función a partir de este momento, pues el juego inconcluso de las tendencias exigen el momento de libertad en la voluntad, que consiste en elegir preferencialmente la tendencia –o la posibilidad querida- para que el hombre sea él mismo. El hombre queda en situación de libertad para ser sí mismo. El hombre está en la realidad fundamentado, posibilitado e impelido para que se sobreponga a sí mismo con el fin de resolver la situación y seguir siendo viable en busca de su bien plenario. Y en eso consiste la auto-realización, es decir, en hacer que la realidad querida sea la realidad sida<sup>204</sup> en tanto que dualidad envuelta en el “sí mismo”.

---

<sup>204</sup> Recordemos que realidad querida y realidad sida no son cosas contradictorias, sino “momentos de un solo acto y de una misma potencia en orden a la ejecución de su acto” (SSV 102).

*Libertad como potencia, o como atributo de una potencia, o como carácter de un acto que nos conduce a la liberación –me es indiferente en este momento la expresión que se emplee-, es primaria y radicalmente libertad para sí mismo. La libertad para ser sí mismo (SSV 102).*

“Libertad para ser sí mismo”, en esto consiste primaria y radicalmente la libertad. Soy yo quien en todo momento está en juego. La realidad me exige que yo vaya completando gerundialmente mi propia figura de realidad. Porque estoy abierto y por hacer. No se trata por tanto, en su radicalidad, de una libertad “de” algo –de condicionamientos, prohibiciones, responsabilidades, etc.-, sino de una “libertad para”, para hacerme a mí mismo tal y como decidido libremente hacerme. Por tanto la libertad siempre lo es “para ser sí mismo” ya que cualquier elección libre que yo haga revierte ineludiblemente en mí mismo.

La libertad para sí parte de la disyunción y conyunción en que consiste la sustantividad humana en tanto que quiere que la realidad querida sea la realidad sída. No hay aquí contradicción entre el ser y el deber ser, ni falacia naturalista, ya que ambos son dos momentos de una unidad caracterizada por el sí mismo. Zubiri se sitúa frente a idealistas y empiristas afirmando que no cabe contraponer en el hombre ser y deber ser ya que los deberes no son una imposición externa (SH 411). Y esto lo consigue Zubiri disolviendo el problema de la falacia naturalista, más que resolviéndolo, al partir de la impresión de realidad. “El planteamiento de la falacia naturalista obedece a unas hipótesis metafísicas que contrastan con el hecho radical de la aprehensión de realidad. El hombre está constitutivamente ligado a la felicidad, a resolver situaciones, y en la medida en que está ligado a esta posibilidad está obligado respecto a las demás posibilidades (SH 410). El deber no se contrapone a la realidad, ni a la felicidad en el sentido anterior. Porque el hombre está lanzado a ser feliz, a realizar su figura humana, es que tiene deberes”<sup>205</sup>.

El hombre está religado a la realidad, y ella le impele a que haga irremediabilmente en libertad su figura moral si quiere seguir siendo viable. Desde este punto de vista una configuración responsable consiste en que cada hombre se haga una figura moral viable. Ese es el deber que le impone la realidad. Que deje de ser lo mismo si quiere ser el mismo. De tal forma que para Zubiri el problema de la moral no consiste en un problema meramente

---

<sup>205</sup> Corominas, J. *La ética de X. Zubiri*, p.227.

especulativo sino “en un problema de realidad moral, de “verdad moral”, de la verdad física de la moral”<sup>206</sup>. Es la realidad en la y a la que el hombre está ligado, y no el sistema de conceptos que emplea, quien tiene la última palabra.

Se trata de la mera descripción la realidad del ser humano en su estar en el mundo. El hombre está constantemente en lucha consigo mismo por dejar de ser lo que ya es. Cuando somos pequeños queremos ser mayores, cuando somos adolescentes queremos ser mayores de edad, cuando somos trabajadores en un bajo escalafón queremos ascender, cuando no tenemos casa queremos una, y cuando la tenemos queremos una mayor, etc. En eso consiste la estructura dinámica de la realidad humana. En no conformarnos nunca con lo que somos, con lo que tenemos, etc. Sin ello no habría progreso, ni historia, ni cultura.<sup>207</sup> Y posiblemente ni vida humana sobre la tierra. La libertad radica en eso concretamente, en tener que sobreponerse como naturaleza y luego revertir sobre ella.

*La libertad de y la libertad para es, justamente, “libertad de sí mismo para sí mismo”, para sumergirse más y realmente en sí mismo (SSV 102).*

El hecho de que el hombre se domine a sí mismo mediante la voluntad y gracias a la libertad depende de: la indeterminación, autodeterminación y éxtasis de la voluntad. Es lo que vamos a ver ahora.

En primer lugar, la voluntad está indeterminada respecto a lo que va a hacer. Es indiferencia activa. La libertad consiste en aquella potencia según la cual, teniendo ante sí todas las condiciones requeridas para el acto, el hombre puede obrar de una forma o de otra. Es decir, que cuando yo ejecuto un acto siempre tengo la potencia de ejecutar el contrario. Pero, además de simultaneidad de potencias, Zubiri habla también de potencias simultáneas. Pues, el hombre, además de tener al mismo tiempo que ejecuta su acto potencia poder para ejecutar el contrario –algo que también las piedras tienen-, además de eso, el hombre tiene la potencia de ejecutar el acto contrario mientras está ejecutando éste.

---

<sup>206</sup> Corominas, J. *La ética de X. Zubiri*, p.227.

<sup>207</sup> Con la “Insociable sociabilidad” de los hombres caracteriza Kant esta situación. Gracias a este antagonismo el hombre puede desarrollar todas sus disposiciones naturales. El hombre tiende a la comodidad y a la pereza pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene, por lo que la discordia es necesaria que haya progreso. Kant, I. **Filosofía de la Historia: idea de una historia universal en sentido cosmopolita**. F.C.E. México.1979, pp.46-48.

En segundo lugar, la voluntad autodetermina su indeterminación. Zubiri hace un gran esfuerzo para que no confundamos espontaneidad con libertad. Espontaneidad es determinarse “desde” sí mismo. Esto es lo que le ocurre a la aguja magnética de una brújula que siempre indica el norte, pues aunque desde sí siempre indique al mismo sitio, eso no quiere decir que sea libre. Algo parecido le ocurre al hombre que se cae tan a menudo al suelo que parece que se ponga libremente en posición tendida, cuando no ha sido libre de elegir esa posición, ya que se ha caído espontáneamente. Por lo tanto, la libertad es determinarse “por” sí mismo y no por lo otro.

*La libertad, como libertad de un acto, no consiste en que dada una causa no se produzca el efecto, sino que consiste justamente al revés: el que, por mi acto de voluntad, yo dé a algo –y ahí está la libertad- el rango de causa: el que yo haga del whisky causa de mis actos, y no me abstenga y deje el whisky al margen de mis consideraciones (SSV 108).*

En este caso la libertad radica en que la voluntad se interpone entre la realidad y la posibilidad, al mismo tiempo que confiere carácter de causa al whisky. Y así se constituye la causalidad en el ser humano: confiriendo a algo –a una posibilidad- carácter de causa. Se le confiere carácter de causa porque cuando el hombre quiere algo, quiere algo más que eso – recordemos el ejemplo tan sufrido de Zubiri, el del filete-, quiere aquello en que se realiza tomado como posibilidad suya de ser sí mismo. Por eso “querer ese filete no es una ruptura de la causalidad, sino (...) una contracción de mi realidad a este filete” (SSV 109). Lo que el hombre persigue al querer ese filete va más allá del contenido, pues lo que quiere es su bien plenario.

Ahora bien, la plenitud de sí mismo está indeterminada relativamente para las cosas concretas en las que se va a realizar a sí mismo. Es un terreno que queda relativamente abierto a la voluntad que tiene que realizar por indeterminación ese bien plenario.

Y aquí aparece como problema de fondo el tema de la realidad a la que estamos religados. No debemos olvidar que el hombre es un ser que vive en la realidad inteligiendo sentientemente, queriendo tendentemente y sintiendo afectantemente. Esto quiere decir que estamos “en” la realidad. Ella nos hace sentir, nos hace tender y nos afecta. Y todo esto nos lo hace estando: junto a otros, en un espacio y en un tiempo determinado. De tal forma que no

todos podemos conceder carácter de causa a la apropiación de la misma posibilidad, ya que tal vez no esté en nuestra mano apropiárnosla por la razón que sea. Llegados a esta situación cabe reflexionar sobre el dinamismo de la realidad –humana y no humana-, y sobre cómo nos hacemos cargo de la realidad, cómo cargamos con ella y cómo nos encargamos de ella. ¿Es la mejor realidad posible y por eso tenemos que cargar meramente con ella? ¿O debemos transformarla para hacer que sea como debe ser? En dar respuesta a estas cuestiones se ejerce también el acto libre.

En tercer lugar, la voluntad hace que el hombre salga de sí y quede en éxtasis. El hombre está sobrepuesto y abierto a sí mismo. De tal forma que el éxtasis hacia sí mismo determina el carácter causal de la volición al no tener más remedio que elegir libremente de entre las posibilidades que le ofrece la realidad y que la inteligencia crea. El hombre queda abierto a sí mismo como posibilidad de sí mismo. Pues toda su realidad es posible en tanto que no sida sino querida por un ser inconcluso.

A la hora de hacer toda esta labor es cuando el hombre siente en sus carnes su indigencia. Esa es la grandeza y la tragedia de la vida y de la libertad<sup>208</sup>. Por un lado, el hombre está inacabado y sin respuestas adecuadas para cada situación. No tiene nada, todo tiene que hacérselo. Es un ser que debe hacer aquello que quiere ser. Pero, por otro lado, se siente poco menos que como un pequeño Dios que puede hacer su figura de realidad, aunque no desde la nada, sino religado a la realidad. De tal modo que todo este trabajo el hombre no lo hace solo ni sobre el vacío, sino apoyado en las demás cosas y en la realidad.

*(...) justamente ahí está la libertad con que las quiere (a las cosas), en la indeterminación. El hombre ejerce una causalidad en la línea de poder ser y de tener que ser de una cierta manera con aquello que real y efectivamente es. Y en esto consiste el hacerse del hombre (SSV 111-112).*

Pero la voluntad libre no tiene solo una causalidad eficiente, sino que su causalidad muestra que hay una preponderancia o poder de la causa sobre el efecto y de unas realidades

---

<sup>208</sup> “El sufrimiento forma parte de lo humano y sobrehumano, de la grandeza del hombre. No se puede evitar en su autorrealización. Es más: en el eterno retorno el sufrimiento se torna pensamiento sufriente, razón que sufre, por su carácter corporal, vital y experiencial. La dimensión sufriente está incluida en la metáfora mítica, con propósito práctico, del eterno retorno”. Con estas palabras Jesús Conill explica el estar del hombre en el mundo con una terminología entre nietzscheana y zubiriana. **El poder de la mentira**, p.130.

sobre otras. La realidad causa y domina, es causante y dominante. En el caso del hombre la libertad acontece como dominio sobre sí, como poder sobre sí, ya que “en el poder se experimenta la realidad como libertad, como apertura real de posibilidades, como acontecer real (efectivo), dinámico y expansivo”<sup>209</sup>. Ese poder es lo que la voluntad depone sobre la cosa que quiere. Antes de comérmelo he decidido comérmelo, y en eso consiste que se haya apoderado de mi voluntad. Es el poder de lo querido. Yo depongo todo mi querer en eso que está ante mí, pero al mismo tiempo eso se apodera de mí. Es el poder de lo querido. Pero en ese estar en la realidad religado a ella está la libertad en el reino de la voluntad. El hombre está religado a la realidad querida. Ese es el momento de religación dentro de la voluntad tendente.

*No es una causalidad eficiente, ni una causalidad final, es una causalidad distinta: es un estricto poder, el poder de lo querido. Lo que lo querido cobra frente a la voluntad es justamente el poder, y la voluntad se siente apoderada por ello. Ahora bien, en la volición primaria y radical en que el hombre, abierto a sí mismo en éxtasis, tiene libertad para sí mismo y se quiere a sí mismo, en realidad lo que hace es querer a sí mismo como posibilidad de sí mismo. Esto es hallarse apoderado de sí mismo. El ente que está constitutivamente apoderado de sí mismo y por sí mismo, para ser sí mismo, y, por consiguiente, indeterminado frente a los demás: en eso consiste esencial y formalmente el ente libre (SSV 113).*

## 6.2.- La capacidad de ser libres

La libertad humana no es una entidad ni está apoyada sobre sí misma, sino que está apoyada sobre una voluntad tendente, y por tanto en unas tendencias. La inconclusión y la indigencia dejan al hombre en la obligación de sobreponerse para hacerse a sí mismo con carácter de libertad. Y esto exige un subsuelo que posibilite y exija el dominio y el querer libre.

*La libertad no está apoyada sobre sí misma, está apoyada sobre las tendencias. Y las tendencias no constituyen una especie de periferia que amenaza a la libertad, sino justamente al revés, su primera condición intrínseca de posibilidad (SSV 119).*

---

<sup>209</sup> Conill, J. **El poder de la mentira**, p.133.

La libertad tampoco es una facultad, sino un “aspecto modal de la índole y del ejercicio de la voluntad, algo así como la evidencia que –innegablemente- compete a los actos intelectuales” (SSV 120). Es un aspecto modal no solo respecto a las tendencias, sino también respecto del momento de voluntariedad de la voluntad tendente. El “problema de la libertad” consiste en cómo puede el hombre ser dueño de sí mismo sobreponiéndose al mare magnum de tendencias que le exigen respuesta, estando en situación. El problema aparece cuando nos preguntamos cómo puede el hombre adueñarse de sí mismo en cada situación. En función de cómo se cumpla esta tarea habrá una “forma concreta de la libertad”.

*(...) la libertad se nos presenta como un problema. Problema que es justamente el de la “capacidad de libertad” como problema del dominio de sí mismo, esto es, el problema de los distintos modos de ser dueño de sí mismo: hasta qué punto y en qué forma, por su intrínseca condición, puede el hombre en cada caso concreto ser dueño de sí mismo. Las distintas estructuras de la volición imponen forzosamente a esta dominación sobre sí mismo diversas figuras, diversas capacidades. Y estas figuras y capacidades en el ejercicio concreto de la libertad es lo que llamo la forma concreta de la libertad (SSV 120).*

La figura de libertad como capacidad de ser libre está compuesta por la unidad intrínseca de estos cuatro conceptos: el perfil, el área, el nivel y los grados de libertad.

En primer lugar el perfil de la libertad. Ya hemos dicho en repetidas ocasiones que las tendencias fuerzan al hombre a ser libre al dejarle en situación de inconclusión. Pero, además, le fuerzan a estar sobre sí mismo instalado en una situación concreta. El perfil de la libertad viene matizado por la forma en que el hombre está inconcluso. Ya que las tendencias le dejan en posición de indeterminación, que no significa equilibrio entre las tendencias. De tal forma que el perfil de la libertad está en función del modo en que las tendencias impelen al hombre. Será diferente el perfil de la libertad del hombre rico en tendencias que el de aquel que se mueve en la apatía.

Por tanto las tendencias deforman y vician la volición y la libertad debido a que dejan al hombre en inconclusión de un modo determinado. Y en eso consiste el perfil que la libertad tiene en cada situación como primer carácter de la figura concreta de la libertad. Por tanto,

desde este punto de vista la libertad no es arbitrariedad, sino dominio de sí mismo. Pose Varela recela sobre este punto observando que el proceso volitivo puede tornarse hacia dimensiones extremadamente intelectualistas, “en el sentido de que las tendencias, a la vez que posibilitan el ámbito de libertad, ésta se encarga luego, no de sofocar la raíz misma de la que surge, pero sí de encauzar las tendencias ¿conforme a razón? Éste es el problema”<sup>210</sup>.

Sin embargo, y a mi modo de ver, éste no es un problema para Zubiri pues el hombre es una sustantividad formada intrínsecamente y a una por tres momentos o dimensiones: la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante. Ambas se recubren en todo momento, de tal forma que todo acto de cada uno de estos momentos no puede entenderse si no es en relación con los otros. El estar del hombre en la realidad consiste en estar atemperado y a la intemperie de la realidad haciéndose cargo volitivamente de las posibilidades que ésta le ofrece. Por lo tanto, no tiene sentido ese recelo sobre la posición de Zubiri respecto al perfil de la libertad al calificar la posición zubiriana de intelectualista, ya que en el hombre se recubren sus tres momentos de inteligencia sentiente, volición tendente y sentimiento afectante (SSV 379-391).

En segundo lugar el área de libertad, entendida como extensión de la libertad dentro de un perfil determinado. Se trata del margen por dentro del que puede moverse la opción humana. La condición esencial del hombre consiste en que, por un lado, solo puede elegir entre un elenco finito de cosas, entre un número finito de posibilidades; y por otro lado, solo puede elegir una ya que la mera elección de una supone la no elección de otra, su exclusión. Y por último, la libertad está montada sobre una base pre-libre que la posibilita, como es el caso de la regulación homeostática de sus funciones (SSV 125-126). Todo esto limita el área de la libertad.

*(...) la estabilización va intrínsecamente unida a una liberación. Y recíprocamente, la liberación no es viable más que montada sobre una estabilización. La interna unidad de ambas dimensiones está en que la estabilización desgaja por liberación actividades del otro orden; y la liberación solo es posible y está definida por la fijación de las estructuras inferiores (SH 559, 594-595).*

---

<sup>210</sup> Pose Varela, C.A. *El problema de la libertad en X. Zubiri*, p.280.

En tercer lugar el nivel de libertad, porque “el hombre puede estar proyectado sobre sí mismo a distintos niveles” (SSV 127). Y hablamos de nivel de libertad porque son distintos los modos que tienen los hombres de resolver las situaciones en las que están. La libertad depende del grado de madurez del hombre. Pero también de la educación recibida que permite vislumbrar nuevas posibilidades reales entre las que tendrá que optar. Además del contexto social e histórico en el que le ha tocado vivir, que desde su dimensión como actor no tiene más remedio que aceptar, para poder ejecutar sus actos como agente que previamente ha elegido como autor de la obra de su vida. Las tendencias exigen el desarrollo de la libertad porque lanzan al hombre a sobreponerse y anteponerse a sí mismo en proyección para ir rellenando su inconclusión. Y esta proyección del hombre desde las tendencias puede tener diversos niveles. Esto se debe a que el hombre está siempre en una determinada situación – realidad- a la que está religado. Con lo que el hombre no está sobre sí en abstracto, sino de una manera muy concreta: en situación y con miras a algo concreto. Según sean estas miras, así serán los niveles con que el hombre está proyectado sobre sí mismo. Y esto lleva a hablar de libertad física, libertad moral, libertad jurídica, etc. Incluso de la responsabilidad.

Sin embargo, responsabilidad y libertad no solo no se confunden sino que son diferentes. Así, por ejemplo, el niño tiene libertad pero no responsabilidad. Ya que la responsabilidad se forma en la medida en que:

- 1.- Se va formando el nivel en que funcione su libertad.
- 2.- Se va formando el nivel desde el que su inteligencia se haga cargo de la realidad y de sí mismo. De tal forma que poco a poco y mediante la educación el niño pasa de la libertad física a la moral que si que está relacionada con la responsabilidad.

De modo diferente al niño, el adulto tiene:

- 1.- Un nivel de libertad que le permite resolver sus situaciones de manera más o menos libre.
- 2.- Una libertad de crear el acto que va a ejecutar y su capacidad de libertad. Esto permitirá hablar en su caso de responsabilidad.<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> El tema de la responsabilidad y la libertad en el niño frente al adulto es algo que recoge la ley cuando distingue entre ambos a la hora de condenar y penalizar algún delito. La pena del menor de edad es menor debido a que se entiende que su responsabilidad no era totalmente suya. En su caso la libertad lleva a hablar de no ser responsable de sus actos, total o parcialmente. Ya que su desarrollo moral no es pleno. Sin embargo, el asunto cambia en el caso del adulto ante la ley. Se le considera responsable de sus actos a no ser que haya algún tipo de elemento que haya nublado su responsabilidad, con lo que la pena sería menor.

En cuarto lugar la libertad tiene grados, porque el hombre prefiere algo y no es indiferente. Hay grados de libertad porque ésta no consiste en la ausencia de tendencias, sino en la inconexión entre el acto y aquello sobre lo que el acto recae. No olvidemos que las tendencias posibilitan y exigen a la libertad que dé respuestas en cada situación concreta, pues “aquello que nos exige ser libres es justamente también aquello que en cierto modo limita intrínsecamente nuestro grado de libertad” (SSV 131).

Por tanto, la libertad tiene un perfil definido de una forma o de otra; tiene una extensión variada; su alcance depende de niveles; y dentro de esos niveles tiene mayor o menor libertad. La unidad intrínseca de estos cuatro momentos constituye la figura concreta de la libertad en cada caso.

*En cada caso concreto, el hombre tiene una responsabilidad definida en función de esos cuatro factores; tiene una figura de libertad constituida por esas cuatro dimensiones. Y es que, en definitiva, la libertad es la autoposición de sí mismo: el hombre es una realidad que está apoderada de sí misma (SVV 132).*

Religado a la realidad, e impulsado por las tendencias, es como el hombre tiene que hacer en libertad situada la figura de su ser, su carácter. El carácter del hombre no es fruto de las tendencias sino de la héxis humana de libertad, “ya que la libertad es la autoposición de sí mismo” (SSV 132). Esa habitud viene dada tras un proceso de repetición de un acto libremente elegido. De tal forma que el carácter resultante se naturalizará como propio de ese hombre, formando, así, parte de su personalidad. El hombre nace con el carácter y lo va haciendo durante toda su vida. Y para eso tiene que hacerse cargo de la realidad, cargando con ella y “con todo el pasado de su vida en la figura concreta de su libertad” (SSV 138). La libertad toma cuerpo real cuando, ante el juego de las tendencias, el hombre interviene y elabora un acto concluso como respuesta a una situación que la demandaba.

*El hombre, al querer una cosa, lo que quiere efectivamente con su libertad es realizarse en determinada forma en aquella situación (SSV 142).*

Se trata de una libertad situada porque el hombre está obligado a hacerse cargo de su realidad. De la realidad en la que está y que le tiene en su poder. Y esto consiste “en tomar conciencia de su propia historicidad, de sus concretas vinculaciones con la praxis social de la

que surge, a la que sirve y en la que se mueve, pues solamente a partir de esta conciencia de la propia situación es posible pretender objetividad e incluso universalidad, aunque se trate siempre de una objetividad y de una universalidad situadas”.<sup>212</sup> El hombre no es libre en el vacío sino en la realidad, en su realidad. Y sólo tomando conciencia de su situación real, individual, social e histórica podrá ser libre y hacerse a sí mismo en autoposición.

### 6.3.- La libertad como problema

La libertad no es una sustancia, ni una potencia, sino el modo de realizar ciertos actos, pues consiste en “la autoposición de sí mismo” (SSV 132). De tal forma que la libertad no es algo que se tenga o que no se tenga, sino algo que hay que cuidar, porque si se descuida pierde forma. Y esto es importantísimo porque la libertad se convierte en el artesano que fabrica la horma del zapato que quiere hacer. A través de los actos libres el ser humano constituye y configura su persona y su carácter. Lo problemático del asunto no acaba en tener que apropiarse libremente algunos contenidos, sino en el modo de ser que va quedando en aquel que se los incorpora. “Y de esto depende justo la incorporación de la libertad, no solo como resolución de conflictos, sino como instauración de una figura de ser humano”.<sup>213</sup> Y esto es más que un problema, es un “problemón”.

*La libertad no solo es algo que se tiene o que no se tiene, no solamente es algo que se tiene más o menos, sino que es también algo que se va haciendo y deshaciendo. Y, naturalmente, esta incorporación de la libertad a la realidad del hombre plantea un grave conjunto de problemas (SSV 143).*

#### 6.3.1.- La naturalización de la libertad

El problema de la naturalización de la libertad consiste en que ésta –la libertad- debe constituirse en disposición, debe resistir las constantes amenazas de las tendencias, se encuentra comprometida consigo y, por último, -la libertad- imprime su sello en todo, ya que en cada acto libre configura personalidad.

---

<sup>212</sup> Antonio González. *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*, en **Estudios Centroamericanos**, n°435-436, 1985, pp.45-64, p.61.

<sup>213</sup> Pose Varela, C.A. *El problema de la libertad en X. Zubiri*, p.282.

- 1.- Hay actos de libertad ineficaces porque esos actos no se han convertido en disposición interna para la libertad.
- 2.- Las tendencias exigen que surja la libertad para que se haga cargo de ellas en virtud de sus preferencias. Pero la libertad estará siempre amenazada a la hora de la elección de cualquier acto futuro.
- 3.- La libertad se encuentra comprometida consigo misma respecto de aquello que el hombre a lo largo de su vida ha ido eligiendo y naturalizando sus actos de libertad.
- 4.- La libertad caracteriza todo cuanto hace el ser humano ya que es quien elige como causa aquella tendencia que prefiere. Y esa preferencialidad refuerza el tipo y la dirección de la tendencia elegida. De tal forma que la grave consecuencia que tienen los actos libres en la vida del hombre radica en que éstos: a) imponen a las tendencias ciertas modalidades que en cualquier momento pueden borrar; b) revisten carácter exigitivo, pues las tendencias libremente favorecidas serán las más exigitivas de su acto.

#### 6.3.2.- La potenciación de la libertad

La potenciación de la libertad tiene distintos momentos: un mínimo de libertad, la organización de las tendencias, la funcionalización de la libertad y la habitualidad de la libertad.

- 1.- Un mínimo de libertad que consiste en volverse al pasado con el fin de aceptarlo o arrepentirse de él. En este sentido somos libres ante el pasado. Libres de elegir cómo queremos cargar con él.
- 2.- La organización de las tendencias tiene dos aspectos: por un lado, la tendencia –cada tendencia, buena o mala- tiene su propio peso, aunque este peso no es concluyente a la hora de tomar el hombre una decisión, ya que éste es inconcluso. Y por otro lado, la tendencia tiene una dimensión de apoyo que permite al hombre organizar y utilizar sus tendencias libremente.
- 3.- La funcionalización de la libertad muestra que la libertad puede ir ampliando o disminuyendo su campo en función de su compromiso consigo misma.
- 4.- La habitualidad de la libertad en tanto que estar acostumbrado a ser libre. Aquí el problema consiste en que la costumbre rutinaria haga a la libertad inoperante. Pues a base de no ejecutar actos de libertad y dejarse llevar por la costumbre y por la comodidad se yugula la libertad. Y este es el riesgo que corre el hombre moderno de la sociedad occidental habituado a vivir en comodidad desechando el riesgo. Este hombre va dejando morir su libertad ya que

no la practica. Busca el camino cómodo y ya recorrido por otros en vez de labrarse él mismo el suyo propio. Huye sin más del dolor y busca desesperadamente el placer, sin preguntarse siquiera por el sentido de la realidad y de su misma existencia<sup>214</sup>. Nietzsche fue el gran crítico de este modo de vida nihilista que prefiere la vida gregaria y de rebaño a la vida de aquél que practica realmente la libertad.<sup>215</sup>

*En la vida individual, en la vida social y en la pública, la habitualidad de la libertad es esencial. Cada cual va haciendo o deshaciendo su libertad, en esta cuádruple forma de reasumir su pasado o desecharlo, de organizar sus tendencias en peso y en apoyo, de comprometer una libertad ulterior y, sobre todo, de tener una interna habitualidad de la libertad (SVV 149).*

Ésta es la forma en la que cada cual va incorporando la libertad a su propia realidad personal. Esto es una exigencia de viabilidad además de un riesgo. A la fuerza tenemos que ser libres queramos o no. Sin embargo, la libertad puede quedar reducida a niveles insospechados si no se la considera como un riesgo a correr día a día. El riesgo consiste en cómo queda mi propia figura de ser tras el largo camino recorrido libremente. Pues soy yo mismo el que está hinchando su propio globo de personalidad. El hinchar consiste en el modo en que los hechos, acciones, hábitos, costumbres, modos de estar en la realidad, la apropiación de posibilidades que hago, etc., quedan en mí. Cuanto más ejercicio de libertad realice a lo largo de mi vida, más mía será mi propia figura de realidad. Pero, ¿en qué consiste el culmen de la realidad humana?

#### 6.4.- El culmen de la realidad humana

El culmen de la naturaleza humana consiste en vivir apoderado de sí mismo. La vida consiste en poseerse a sí mismo se quiera o no se quiera. Y ese se quiera o no se quiera nos lleva a la religación del hombre a la realidad. La posibilidad de la libertad en el ser humano radica en la inteligencia sentiente. En el momento en el que el hombre queda en poder de la

---

<sup>214</sup> En esta línea dice Jesús Conill en **El poder de la mentira**, p.128, refiriéndose al análisis nietzscheano del mundo: “Lo decisivo no es el placer y dolor (sufrimiento) como tales, sino el problema del sentido y del centro de gravedad de la experiencia. Su hermenéutica de la experiencia del sufrimiento descubre un nuevo horizonte de sentido frente a la racionalidad hedonista y eudemonista, cuyas consecuencias políticas todavía tendremos ocasión de poner más claramente de manifiesto, pero que ya se vislumbran”.

<sup>215</sup> En esta línea Ernesto “Che” Guevara elegirá morir que vivir arrodillado el resto de su vida. La comodidad, el qué dirán, el mientras no me toque a mí, etc., tan usual en la vida moderna es un grave peligro para la libertad.

realidad y no de las cosas-estímulo como ocurre al animal. De tal forma que en la inteligencia comienza el camino hacia el culmen de la realidad humana.

*La función de la intelección (...): no es ni el ser causa, ni ser condición, sino ser posibilitación de la libertad. Esto sí. La inteligencia es lo que hace posible que una facultad que intrínsecamente es libre pueda efectivamente ser en acto libre, ejecutar en actos segundos su propia libertad (SSV 152).*

Pero la libertad también tiene que ver con la voluntad tendente. Si la intelección sitúa al hombre en la realidad, enfrentado a ella; la volición tiene que cargar con ella en forma de tendencias que exigen que la libertad las ponga en orden. El hombre es una realidad tendencialmente abierta e inconclusa, cuya misión consiste en elegir de entre las tendencias que le apremian, cuál o cuáles serán pre-feridas para ser ejecutadas. De tal forma que la tendencia no es enemiga de la libertad, sino su condición de posibilidad. Pues a partir de las tendencias surge la voluntad libre que elige qué posibilidad se apropiará de entre las que le ofrece la realidad, y de entre las que libremente crea. El hombre se posee ejecutando actos de libertad, que tras su repetición se convierten en hábitos –vicios o virtudes-, y que a la larga formarán la personalidad y el carácter de la realidad humana.

*La libertad viene de la tendencia exigitiva; está posibilitada por la inteligencia; pero existe formalmente sólo en la voluntad. Ahora bien, es innegable que entonces el culmen del hombre es justamente la voluntad libre, aquel acto en que se posee a sí mismo (SSV 152).*

El culmen de la realidad humana tiene su origen en la exigencia de autoposición. El hombre tiene que apoderarse libremente de sí para hacer lo que quiere hacer de sí. Esa es la tragedia y la grandeza de la vida y de la libertad humana. El no tener más remedio que, religadamente, hacerse a sí mismo en la realidad, haciéndose cargo de ella, cargando con ella y, si es necesario, haciendo que sea como debe de ser. Pues lo que está en juego es el culmen de la realidad humana que viene exigida en tanto que ser-querida.

Carlos Alberto Pose Varela<sup>216</sup> recoge nueve sentidos de libertad que Zubiri trata a lo largo de toda su obra. Y éstos son:

- 1) Modo de realidad que se autoposee: “persona”, “suidad” (absoluto relativo).
- 2) Momento del querer: “tendente”, “determinante”, “inquietante” (realidad liberada).
- 3) Forma de realizar algunos actos: se expresa en “mente” (libremente).
- 4) Medida de la elección: elección “condicionada” o “ajustada” (absoluto relativo).
- 5) Manera de ser real: “apropiación de posibilidades” (ser moral).
- 6) Contenido del acto: “contenido libre” o “cosa creada” (irrealización).
- 7) Principio sobre el que se funda: la “apertura” (esencia abierta).
- 8) Causa productiva: la “innovación”, “cuasi-creación”.
- 9) Dominio de sí mismo: “autoposición plena” (voluntad de poder).

A mi modo de ver en esta lista falta recoger el más esencial, y que a la postre da sentido a los demás. Es el que tiene que ver con la libertad religada a la realidad que la posibilita, impele y ultima. La religación es el hecho que muestra el poder<sup>217</sup> que tiene la realidad sobre el hombre. Y ese poder hace que éste no tenga más remedio que apoderarse libremente de sí mismo si quiere ser viable. Sobre este sentido primordial que Zubiri trata en algunos textos de forma explícita, pero en muchas veces de forma implícita, es sobre el que deben situarse y entenderse los otros sentidos que Pose Varela recoge en su trabajo. Así lo afirma el mismo Zubiri:

*Lo supremo de la voluntad del hombre es justamente la libertad: aquello que exigítivamente está pedido por su naturaleza, aquello que está posibilitado por su inteligencia, pero también aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es la libertad. Apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad (SSV 153).*

Por tanto, el hombre va trazando su figura concreta de ser en la medida en que se apropia de sus posibilidades personales y de sus propiedades libremente contraídas. La

---

<sup>216</sup> En *El problema de la libertad en X. Zubiri*, pp.191-292.

<sup>217</sup> Introduzco aquí ya la nueva caracterización que va a hacer Zubiri acerca de la religación y que será propia de su etapa madura por exigencias del discurso. Zubiri afirmará que la religación expresa el hecho del poder de lo real. La realidad se ha apoderado de nosotros con carácter de ultimidad, fundamentación, posibilitación e impelencia. Pero sobre todo es el poder de lo real lo que acentúa Zubiri en escritos de su última etapa. No obstante esta nueva caracterización la desarrollaremos en profundidad en el siguiente capítulo.

voluntad libre es la encargada de conseguir que el hombre se apodere de sí mismo. Pero la libertad humana es relativa porque relativo absoluto es el hombre. Por un lado, es una realidad libre si lo tomamos como dueño de sí mismo. Por otro lado, esta dominación es relativa porque su ser es cobrado, es un ser relativamente absoluto, y no absolutamente absoluto como es Dios.

Víctor E. Frankl a lo largo de su obra muestra al ser humano a la intemperie de la realidad propia de un campo de concentración en plena segunda guerra mundial. Frankl describe y analiza en qué consistió su experiencia personal en varios campos de concentración alemanes, y sobre todo en el de Auschwitz. Dentro de ese marco, Frankl dispone de un privilegiado observatorio y al desnudo para analizar lo que es la realidad humana, a la que define como “el ser que siempre *decide* lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero asimismo es el ser que ha entrado en ellas con paso firme musitando una oración”<sup>218</sup>. Según Frankl y en la línea de nuestra investigación, el hombre decide y tiene que decidir incluso en un campo de concentración. Más aún, por estar en él, ya que en él la vida y la muerte aparecen tan entrelazadas que parecen darse la mano. El hombre no tiene más remedio que elegir trágicamente y a la intemperie de la realidad. Ella le impele con toda su urgencia, pero a la vez le ofrece posibilidades y fundamentación. Su tarea consistirá en decidir libremente, no sólo el qué y el cómo hacer sino el por qué.

Pero como, y parafraseando las palabras de Nietzsche, “quien tiene algo *por qué* vivir, es capaz de soportar cualquier *cómo*” lo importante no es el cómo sino el por qué. El hombre decide porque tiene algo a lo que no puede renunciar y con lo que cuenta. Se trata de la libertad. Gracias a ella el hombre puede encontrar un sentido a su propia vida, su por qué, para así decidir el cómo. Pues no tiene más remedio que hacer uso de la libertad que nadie le puede arrebatar para decidir qué hacer de sí: “Al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: *la última de las libertades humanas –la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias- para decidir su propio camino*”<sup>219</sup>. Y es que el hombre se hace a sí mismo, desde sí mismo en radical e impositiva libertad religado a la realidad. Frankl cuenta en libertad con el pasado y con el futuro para dar un sentido a su vida presente, pero siempre en la realidad de su campo de concentración de Auschwitz.

---

<sup>218</sup> Frankl, V. E. **El hombre en busca de sentido**. Herder. Barcelona. 2003, p.126.

<sup>219</sup> Frankl, V.E. **El hombre en busca de sentido**, p. 99.

Un momento constitutivo de su propio ser relativo absoluto consiste, ni más ni menos que, en las condiciones materiales a las que tiene acceso y que le permitirán –o impedirán– culminar su propia realidad. Y esto no es una cuestión de materialismo, sino de realidad a la que me enfrento, con la que cargo como posibilidad –o imposibilidad– de realización, y que me hace sentir a gusto o a disgusto en función de la riqueza de posibilidades que me ofrezca y que me permita elegir. Me sentiré más a gusto en la realidad si tengo más posibilidades de entre las que elegir, y más poder para optar en libertad entre ellas la que mejor contribuya a culminar mi realidad plenaria. Por el contrario, me sentiré menos a gusto –o más a disgusto– si las posibilidades de elección son pocas y mi poder de opción es mínimo por las razones que sea. “Las condiciones materiales que impone la espaciosidad de la realidad intramundana no son impedimentos, sino constitutivos reales de la realización humana; pero, al mismo tiempo, señalan que esta realización no puede darse sino por la presencia de esas condiciones materiales”. Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**, p.63.

## 6.5.- Dios y la libertad

### 6.5.1.- El acto libre visto desde la causalidad eficiente

Para Zubiri, el hombre, en tanto que realidad creada, pende de la realidad que le ha dado el ser. Si Dios ha dado al hombre su ser, entonces tiene primacía entitativa y causal sobre toda su realidad. Incluso sobre la voluntad libre. Y esto tiene dos aspectos a tratar: en primer lugar, que el ente creado y la ejecución de sus actos penden del creador. Es la dimensión pre-volente de la realidad divina. El problema aparece cuando nos preguntamos cómo podemos ejecutar un acto libre. En segundo lugar, el creador sabe lo que la voluntad finita creada va a hacer. Es la dimensión pre-sciente de la realidad divina. El problema aparece cuando nos preguntamos dónde está la libertad humana si Dios ya sabe lo que va a ocurrir.

En el caso de la dimensión pre-volente de la realidad divina, Zubiri afirma que sí que existe la libertad, pero, además, admite la dependencia respecto de la causa primera. En una volición no hace falta la participación de Dios porque yo, al querer algo –el filete–, estoy queriendo más que ese algo –el filete–, ya que lo que realmente quiero es mi bien plenario. “La inmediatez de virtud deja en pie la inmediatez de supuesto, y ahí es donde efectivamente existe la libertad” (SSV 168).

*(...) mi volición existe. Libremente he hecho que algo participe de Dios por la virtud recibida de él. Pero como supuesto primario de mi acción (primario, o por lo menos intermediario), soy yo quien ha hecho que mi decisión, como forma de entidad, participe en la realidad de Dios (SSV 170).*

Dios no limita la libertad sino que la posibilita, ya que da fuerza para hacer que algo “sea libremente”. La autoridad de Dios remitiría al orden transcendental porque el “sea” participa de Dios. Mientras que el “libremente” consiste en interponer mi decisión como causa segunda determinada por otras causas segundas.

Pero ¿dónde queda mi libertad si Dios sabe lo que voy a hacer? Si va a suceder aquello que Dios sabe que va a suceder, yo como hombre no puedo más que hacer lo que Dios sabía que iba a ocurrir. Antes de eso, ¿cómo ve Dios lo que estoy haciendo ahora libremente? Lo ve porque lo estoy haciendo de forma inmediata en el orden transcendental. El conocimiento del que hablamos lo es de mi acto como acto hecho. Dios ve el acto en y por sí mismo. Ve lo que está sucediendo y lo que hago –libremente o no-. Todo esto lo ve en el orden transcendental.<sup>220</sup>

Respecto a si Dios sabe lo que libremente haré mañana, la respuesta de Zubiri es que no lo sabe. Esto es así porque Dios no prevé el acto, sino que lo ve. De tal forma que:

*(...) yo no realizo el acto porque Dios lo sabe, sino que Dios lo sabe porque lo estoy realizando, no solamente en el pasado sino además en el futuro. (...) Las mismas condiciones que hacen que un acto libre esté en el tiempo, son las que hacen que ese acto esté en la eternidad y sea cognoscible eternamente. Y esto lo mismo tratándose de las piedras que tratándose de las voliciones libres (SSV 174).*

La comprensión de esta idea exige imaginarse a Dios como presente en el futuro, viendo en él lo que estoy haciendo. Dios “no ve mi libre acto de mañana en mi voluntad, sino que lo ve en sí mismo, cuándo, por qué y cómo está hecho” (SSV 175). Pero el hombre no puede hacer esto, ya que solo puede proyectar su futuro. Mientras que Dios en su propio

---

<sup>220</sup> En este contexto, Zubiri explica en una nota a pie de página que “la ciencia de visión procede de las cosas, es “a posteriori”, pero no está producida por las cosas, no es receptiva” (SSV 173).

futuro está presente en él. Por ello ve en el futuro el acto que estoy realizando en ese tiempo. Y es que Dios está en el futuro. No debemos olvidar que la palabra presente tiene dos sentidos: es un tiempo frente al pasado y al futuro; y, además, tiene un sentido presencial. Dios ve todos los momentos presencialmente.

*Comoquiera que sea, pues, prevolente y presciente, la voluntad divina no atenta a la libertad humana por razón de anterioridad volente, pues aunque se quiera en virtud de la virtud divina, con la inmediación de la virtud divina, el acto se realiza con la mediación de las causas segundas y del agente segundo. Y tampoco atenta a la libertad humana por razón de anterioridad esciente, ya que el acto es conocido eternalmente porque yo lo ejecuto, porque el acto está ya hecho, por lo menos inteligiblemente, y no porque Dios decreta en su conocimiento la realidad del acto (SSV 177).*

#### 6.5.2.- El acto libre visto desde su propia índole formal

El acto de libertad, en tanto que acto de amor fuente libre, consiste en que se ha decidido querer A con plena libertad. Y esta decisión mía consiste en ser una razón constitutiva y constituyente de causalidad de la A, y consecutiva de la índole de A. Como en el caso de Dios hablamos de creación, en el caso del hombre hay que hablar de cuasi-creación<sup>221</sup> en el sentido de innovación del orden de la realidad. El carácter de realidad de esta innovación consiste en su posición primaria. Veremos primero en qué consiste una innovación y luego qué pasa con la creación. Sobre la innovación dice Zubiri:

*Yo creo, sencillamente, que Dios ha dicho FIAT a un mundo dentro del cual, en tanto que realidad, y no simplemente en tanto que posible realidad, va a tomar, real y efectivamente, unas iniciativas. Unas iniciativas que en el orden y en la forma que acabo de explicar a propósito de la libertad humana, presuponen ciertamente las decisiones de la voluntad libre (SSV 182).*

No las presuponen como causas determinantes sino como condiciones libremente queridas por Dios, sobre las cuales Dios podría tomar o no unas iniciativas. Y las ha tomado

---

<sup>221</sup> (...) “la vida humana es cuasi-creación. Es una cuasi-creación porque, antes que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad” (EDR 239).

pasivamente por su liberalidad a la hora de crear voluntades libres. Por ello el mundo no está cerrado por un FIAT, sino que está constitutivamente “abierto al juego de las iniciativas divinas dentro de una primera base de realidad, no simplemente en el orden del posible” (SSV 183). De tal forma que el mundo es una realidad que van determinando los hombres en dependencia de las pasivas iniciativas de Dios, pues “la libertad humana es la causa segunda de una novitas essendi, de una iniciativa divina” (SVV 183).

El mundo, en su primer estrato de creación está abierto a iniciativas posteriores. De tal forma que el mundo se va perfeccionando gracias a que Dios ha creado hombres libres, algo así como “pequeños dioses, libertades finitas”, que en su inconclusión y apertura al mundo van haciendo. Así es como el mundo, estando abierto en el orden de la causalidad humana, lo está también en el de la iniciativa divina. La libertad humana adquiere protagonismo, ya que como innovadora es la causa segunda de la iniciativa divina.

*La innovación humana en el orden de la causalidad es pura y simplemente la causa segunda e instrumental de una iniciativa divina. Son iniciativas que toma Dios a través de la libertad humana (SSV 185).*

La idea de “pequeños dioses” viene dada por la tarea artística que tiene que hacer el hombre durante toda su vida. El hombre es un pequeño dios porque no puede crear desde la nada ya que necesita una materia prima que luego él mismo modelará a su manera. Algo así como el Demiurgo del que nos habla Platón en el **Timeo**, pero sin la idea tan clara de lo que va a hacer. El Demiurgo sabía muy bien lo que iba a hacer pues conocía la Idea de aquello que luego iba a hacer con la materia prima. Sin embargo, el hombre es un ser inconcluso que se está haciendo pero que en todo momento se pregunta “¿qué va a ser de mí?”. Y esto se lo pregunta porque no tiene Idea clara de lo que va a ser de él, no lo sabe. Es un pequeño dios que está en sus manos y al que solo le queda ponerse en marcha para atreverse a dar de sí todo cuanto pueda para llegar a ser todo lo que puede ser.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> Esta idea la recoge muy bien Jesús Conill en su lectura del “superhombre” nietzscheano en **El poder de la mentira**, p.209: “Ortega vio con enorme lucidez lo que significaba el “superhombre” de Nietzsche. No es un futuro, en el sentido *ekstático* temporal, sino una capacidad, un germen, un impulso, un instinto de regeneración, una nueva perspectiva vital y una invitación: atrevete a ser lo que eres, “llega a ser el que eres”, haz de tu vida una obra de arte”.

### 6.5.3.- El acto libre en el curso del mundo

Dios fomenta la libertad humana desde un momento de triple iniciativa: la voluntad libre de beneplácito a posteriori; la iniciativa de voluntad permisiva y la de voluntad activa a priori.

En lo referente a la historia, Dios ha tenido la iniciativa de encauzar el devenir de la libertad mediante causas segundas y por primaria disposición creadora. El curso de la historia consiste en la creación y obturación de posibilidades. Dios, desde el punto de vista de la realidad física es donador de realidad, es causa primera; mientras que desde el punto de vista de las posibilidades es dispensador de posibilidades, es Señor. La causalidad de la causa primera está constituida por la unidad intrínseca del Creador y del Señor. Y así es como quedan la historia y la libertad, la libertad y la historia en respectividad.

*La historia es el juego, el despliegue del señorío de Dios sobre las libertades humanas. Naturalmente, como no hay ninguna posibilidad que no presuponga y no esté montada sobre una realidad, quiere decirse que en Dios su calidad de dispensador de posibilidades y de Señor está fundada en su calidad de Creador (SVV 190).*

Y la libertad es cuasicreación que parte de unas tendencias que exigen libre ordenación en función de las preferencias. Porque el mundo está abierto a la libre innovación por el hombre -como causa instrumental- a la iniciativa divina.

*La libertad, en definitiva, es fruición en la realidad en cuanto tal, y por consiguiente amor. Y la creación es efusión y donación de realidad. Por esto es por lo que la libertad es cuasicreación. Es una participación en el acto de amor fuente de la propia divinidad (SSV 190).*

No me extiendo más en este epígrafe “Dios y la libertad” pues lo he tratado en una consideración básica relativa al tema que estoy tratando: la religación y la libertad. No obstante queda abierto un tema a tratar en futuras investigaciones, en las que se podría trabajar la relación Dios y libertad bien desde una ordenación temática, bien por niveles filosóficos o bien desde un seguimiento a través de las obras de Zubiri. No obstante por

razones de brevedad y tangencialidad en el tema tratado pienso que es suficiente el tratamiento que he hecho aquí acerca de este tema. Animando a posibles futuras investigaciones acerca suyo.

## 7.- Conclusión

El hombre es un ser abierto al mundo e inconcluso desde sus tendencias. Esto le constituye en un ser inquieto y preocupado, muy preocupado porque no sabe qué va a ser de él. “Qué va a ser de mí” se pregunta constantemente. Esto es algo que solo le ocurre a él porque es un ser relativo absoluto. Es relativo absoluto porque tiene que hacerse a sí mismo apoderándose de sí mismo. Y esto se consigue mediante un proceso de distanciamiento de la realidad en la realidad que le permitirá situarse frente a las tendencias para determinar cuál de ellas saciará. En la realidad y desde ella creará libremente posibilidades de entre las que tendrá que optar por la que le lleve de la mejor manera posible a culminar su bien plenario. Toda posibilidad apropiada libremente quedará en él constituyendo su personalidad. Ante varias posibilidades, y debido a que es un ser limitado, tiene que optar por una de ellas, y en la medida en que repita varias veces ese acto fruto de la libertad de elección, se convertirá en un hábito, que será calificado de virtud o de vicio. Así es como el hombre hace su ser relativo absoluto. Es relativo porque su ser está por hacer.

Y es absoluto porque está ab-suelto. Porque es capaz de distanciarse de las cosas que le rodean gracias a que –y mediante la inteligencia- las aprehende sentientemente como realidad, y no como estímulo como ocurre en el caso del animal. Sin esa aprehensión el ser humano no sería un ser viable, ya que no tiene respuestas dadas a cada situación. El animal ante un estímulo que modifica su tono vital responde tendencialmente. Por eso de él no decimos que sea inteligente, que tenga voluntad ni que tenga sentimientos. El animal se mueve sola y únicamente en el terreno puramente sentiente, tendente y afectante. Y esto es algo que no le ocurre al hombre.

En el hombre, el momento aprehensor no es estímulo sino de realidad, ya que las cosas no se agotan en ser estímulo, sino que son “de suyo”. En el momento tónico el hombre no está meramente afectado por la situación, sino que se siente afectado. Y en el momento de respuesta –el que en este capítulo más hemos tratado-, no se ve arrastrado por las tendencias gracias a que introduce la voluntad para poderse sobreponer a ellas y tener un dominio de sí

mismo. Es un ser relativamente absoluto porque está ab-suelto del estímulo, del afecto y de la tendencia, gracias a que la inteligencia es sentiente, el sentimiento es afectante y la voluntad es tendente.

Y esto lo hace el hombre porque aprehende las cosas como realidad, porque está en la realidad y porque tiene un modo peculiar de estar en la realidad. Su estar en la realidad consiste en estar enfrentado a ella, cargando con ella y haciendo que sea lo más habitable posible para él. Ya que el hombre no se conforma con vivir –aunque ya sea bastante- sino que, además, quiere vivir bien.

Pero el modo de ser humano no gravita sobre la nada, o sobre el espacio vacío, como podía pensar la paloma de Kant,<sup>223</sup> -que sin la resistencia del aire volaría más rápida y con menos esfuerzo-. El modo de ser humano gravita sobre la religación del hombre a la realidad. Y como ya hemos dicho muchas veces –y seguiremos diciendo sin cansarnos de repetirlo-, la religación es un hecho experiencial que lejos de impedir la libertad, la posibilita, la fundamenta y exige que se ponga en marcha lo antes posible. En el terreno de la inteligencia para saber lo que esto es “en” realidad –modalización del logos-, y lo que es en “la” realidad –modalización de la razón y su marcha racional en busca del fundamento-. Y en el terreno volitivo, la religación exige la puesta en marcha de la libertad, para que el hombre se sobreponga a las tendencias y pueda crear libremente, en la realidad y desde ella, posibilidades y modos de estar en la realidad. Cuanto mayor sea el abanico de posibilidades, mayor será su libertad de opción.

Pero la libertad tiene dos grandes características: es un problema y es limitada. Por un lado, la libertad es algo que hay que cuidar y ejercer para evitar que caiga en el desuso rutinario al que lleva la comodidad, la costumbre, el qué dirán, etc. De alguna forma hay un miedo a la libertad en nuestras sociedades modernas, que cambian libertad por conformismo, comodidad o no salirse de lo “normal”.<sup>224</sup> El problema de la libertad consiste en que cada

---

<sup>223</sup> Kant, I. **Crítica de la Razón Pura**. Alfaguara. Madrid. 1993, p.46, A5, B8-9. “La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío”.

<sup>224</sup> Esa es la denuncia que hace Nietzsche a lo largo de toda su obra hacia el hombre moderno, que al igual que Esaú, prefiere hipotecar su futuro y su libertad –en este caso el derecho de su primogenitura- a cambio del bienestar, la comodidad y el placer, –y en este caso a cambio de un plato de lentejas. El hombre moderno prefiere buscar el bienestar, el placer, la comodidad, ... una vida larga; a enfrentarse al riesgo de la vida que supone hacer uso constantemente de la libertad más allá de esos ideales que aplazan la vida, tal vez para siempre. Y Zubiri se hace eco de esa denuncia y lo deja bien claro en *Las fuentes espirituales de la angustia y de la*

hombre va “haciendo o deshaciendo su libertad” (SSV 149) en la medida: en que asume o desecha su pasado; en que organiza sus tendencias; en que se compromete con su libertad ulterior; y en que va teniendo una habitualidad de libertad.

Antonio Salamanca siguiendo esta línea analiza la relación que hay entre las propuestas de Apel, Dussel y Zubiri, mostrando que las praxis de ambos están comprometidas históricamente consigo mismas “ya que no solo cuenta la libertad de la situación presente, sino la libertad con que ha llegado a esta situación. Situación que tal vez no hubiera existido sin acciones anteriormente ejecutadas. Lo más profundo y real de la libertad está en el compromiso con la realidad libre donde el hombre no sabe si con la ejecución de una acción concreta no habrá cercenado de raíz su propia libertad o la libertad comunitaria (SH 605). La libertad comprometida se potencia con lo que X. Zubiri llama *habitualidad de la libertad*, como estar acostumbrado a ser libre, o puede degenerar como opresión, al no ejecutar acciones concretas de libertad (SSV 143-148)”<sup>225</sup>.

Por otro lado, la libertad es limitada porque el hombre no puede quererlo todo. La libertad tiene un perfil –en virtud del cual está viciada por las tendencias-, tiene un área –ya que el conjunto de cosas a elegir es finito-, tiene un nivel –que depende del grado de madurez del hombre- y tiene grados –según cómo se mueve el hombre en preferencias o en indiferencias-.

En conclusión, la libertad en el terreno de la voluntad viene exigida por el modo que tiene el hombre de estar en el mundo. Ese modo consiste en estar enfrentado a la realidad y cargando con ella para hacer que sea como deber de ser. Y esto es así porque la tarea ineludible del hombre y que tanto le inquieta –y por la que se pregunta constantemente “qué va ser de mí”-, no es otra que continuar siendo el mismo sin ser lo mismo. Es decir, tiene que ir haciendo constantemente su personalidad en el día a día. Luchando por conseguir que la realidad querida sea la realidad sida. A esa labor se dedica la libertad. Y en esa imposición consiste la religación.

---

*esperanza* del año 1961. “El hombre actual huye de si mismo y para lograrlo, queriéndolo o sin quererlo, o incluso tal vez queriendo todo lo contrario, ha cultivado un régimen de aturdimiento. La radio, la televisión, el cine, el pic-up, al margen de su utilidad en todos los órdenes, han pasado a convertirse en instrumentos de aturdimiento” (SSV 403).

<sup>225</sup> Salamanca Serrano, A. **Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri.** I.K.O. Frankfurt. 2003, p.204.

*(...) uno de los tristes fundamentos de esperanza es justo la índole inestable de la angustia misma. Tal vez habrá que apurar más la experiencia. Y llegado el hombre al límite de la angustia despertará un día de un sueño, y comenzará a ver que en su angustia misma no ha hecho sino estar en la realidad y en Dios (SSV 404-405).*

Sin embargo Zubiri va a profundizar más en el estudio de la religación mostrando la razón de fondo por la que la realidad impele, fundamenta y posibilita al hombre. En su etapa madura, noológica la hemos llamado aquí, Zubiri afirma que esta fundamentalidad constituye el poder de lo real en tanto que dominancia de la realidad sobre mí. La realidad se ha apoderado de mí. Es el poder de lo real. Tal apoderamiento es la religación.

En el siguiente capítulo veremos cómo el término religación no muestra simplemente que el hombre está vinculado a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutivamente religado al poder de lo real. La religación es el apoderamiento que nos implanta en la realidad. Apoderamiento que:

- hace al hombre estar suelto “frente a” aquello que de él se apodera.
- acontece ligándole al poder de lo real para ser relativamente absoluto. Esta ligazón es la religación.

En esta línea la religación muestra la poderosidad de lo real. Y “en el poder se experimenta la realidad como libertad”<sup>226</sup>. La realidad me tiene en su poder y exige que yo me tenga en el mío. Y ese poder mío consiste en libre autoposesión para hacerme como yo quiero ser. Desde el punto de vista de la relación del poder con la religación y la libertad, el poder cobra, según Jesús Conill otra dimensión. No se trata de fuerza o violencia, sino que:

- 1.- Es un fenómeno en el que experimentamos la realidad.
- 2.- Es un fenómeno comunicativo y dinámico.
- 3.- Que proporciona otro modo diferente de pensar la realidad que nada tiene que ver con el ser, la naturaleza ni el espíritu.
- 4.- Ya que “con él emerge para el pensamiento un mundo, con su propio dinamismo, y al que le es propia una estructura comunicativa”.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Conill, J. **El poder de la mentira**, p.133.

<sup>227</sup> Conill, J. **El poder de la mentira**, p.132.

Por otro lado Ellacuría fundamenta la liberación personal en la misma poderosidad de lo real. Pues se parte de la realidad misma en tanto que última, posibilitante e impelente sin tapujos. Según Ellacuría para salir de la dominación no hay que huir de la realidad ni evitarla, sino vivir más en ella desde nuestra misma realidad personal. Desde el ejercicio de la apertura personal en su dar de sí. El ejercicio de la libertad y la liberación tienen su radicalidad en la realidad para acatarla y cargar con ella, o para enfrentarse a ella y hacer que sea como debe de ser. Pero nunca de espaldas a la realidad, sino desde el poder que ella nos otorga en forma de libertad religada. Pues “por el poder mismo de lo real es el hombre poderoso, y como vimos, cuasicreador”.<sup>228</sup>

En **Filosofía de la realidad histórica** Ellacuría nos recuerda que la liberación radica en la poderosidad de la realidad que se actualiza como impelente, última y posibilitante. Por ello y precisamente por ello la salida de la dominación hay que buscarla en la misma realidad y en su misma dominancia. A la que estamos religados, y ella nos impele, posibilita y fundamenta. Pero la religación no anula la libertad, sino que se convierte en *conditio sine qua non* para la libertad y para la realidad del ser humano.

En estas líneas recoge Feuerbach en qué consiste el mero estar del hombre en la realidad. El hombre está abiertamente en la realidad dando de sí. Y esto es realmente así porque no tiene más remedio que hacerse persona en cada uno de sus actos en la realidad si quiere ser viable. Y si el hombre es un dar de sí y la realidad también –ya que sus estructuras son dinámicas- los límites de la humanidad y sus límites no pueden ponerlos ni el presente ni el pasado.

*(...) no pongo como límites de la humanidad y del futuro los límites del presente y del pasado; creo, al contrario que muchas cosas que pasan hoy por sueños a los ojos de los practicones miopes y timoratos, por ideas irrealizables para siempre, por puras quimeras, existirán mañana en la plenitud de lo real (...) la idea no es para mí más que la fe en el futuro histórico, en la victoria de la verdad y de la virtud, que tiene para mí un significado exclusivamente político y moral.*<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**, p.467.

<sup>229</sup> Feuerbach. A. **La esencia del cristianismo**. Sígueme. Salamanca. 1975, p.39.



### **CAPÍTULO III: LA LIBERTAD Y LA RELIGACIÓN EN LA VERSIÓN NOOLÓGICA**

#### **1.- Introducción**

Pero antes de analizar la teoría de la inteligencia zubiriana hagamos una breve recapitulación de lo visto para no perdernos por el camino. Hemos visto en qué consistían la religación y la libertad en la versión ontológica. En los escritos zubirianos de su etapa ontológica Zubiri afirmaba que el hombre está religado a las cosas ya que sin ellas no puede ser. El hombre quedaba reducido a una nihilidad ontológica, ya que sin las cosas no era nada. A partir de su religación a las cosas el hombre no tendría más remedio que hacer uso de su libertad con el fin de asegurar su viabilidad. La libertad, por tanto, era fruto de una exigencia de viabilidad tras el estar religado del hombre a las cosas.

También hemos mostrado en qué consisten la religación y la libertad en la versión antropológico-metafísica. Para ello comenzamos explicitando las diferencias existentes entre el hombre y el animal que se pueden resumir en que uno es pura formalidad de estimulidad y otro pura formalidad de realidad. Y este mismo hecho de aprehender la realidad es lo propio de la inteligencia. El hombre es inteligencia sentiente y sentir inteligente. Por ello las cosas son “de suyo”, son realidad, algo que obliga al hombre a tener que optar y decidir, es decir, a realizarse como persona, a hacer su propia personalidad. Ya dijimos que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad, pues mientras que esta última refleja el carácter de realidad de la persona humana, la personalidad refleja su carácter de ser. Y es que la personalidad es algo logrado a lo largo de la vida, por ello hemos dicho que el ser del hombre es de índole gerundial, pues va siendo desde lo que ya es a lo que va queriendo ser, y esto lo hace gracias a la apropiación de posibilidades.

Dijimos también que el hombre es un ser estructuralmente moral ya que se realiza en cada uno de sus actos. Porque es relativo absoluto cada cosa real aprehendida nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto. Y esa es la “inquietud de la vida”; cosa que consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto. Pero lo importante de todo esto es que el hombre inexorablemente tiene que tomar una figura de realidad u otra, y precisamente esto es lo que significa que el hombre es un ser estructuralmente moral. Es una moral por apropiación de posibilidades. El hombre se ve

forzado por la realidad en tanto que está a ella religado para hacerse persona, y eso será gracias a la apropiación de posibilidades que la realidad nos ofrece y que nosotros creamos gracias a nuestra hiperformalización. Pues el hombre no se ajusta al medio como es el caso del animal, sino que ajusta el medio a sí constituyéndolo en su mundo. Y es que el hombre está forzado a no ser lo mismo para poder ser el mismo, y para ello tiene que definirse en cada situación ateniéndose a la realidad. Mediante la autoposesión el hombre puede seguir siendo el mismo: habrá posibilidades en tanto que haya un ser que se autoposea ante determinada situación. Pues la invención de posibilidades es fruto de la autoposesión y de la necesidad de realización del ser humano que quiere seguir viviendo.

Y en ese sentido Zubiri distingue tres modos de autoposesión: la dimensión ejecutiva resalta al hombre como agente; la autoposesión como decisión muestra al hombre como autor de su propia vida; y la autoposesión como destinación presenta al hombre como actor de la vida que le ha tocado en suerte. La vida tiene forma cursiva pues es vida de un viviente que está constantemente en situación y expuesto a la realidad. Ejecutando acciones como agente, actor y autor de ellas es como el hombre realiza su vida personal en tanto que relativo absoluto, pues no tiene más remedio que hacerse a sí mismo. Por ello precisamente el hombre es el ser irremediamente personal, pues su carácter de ser relativo absoluto muestra como el hombre consiste en ser ab-soluto frente a lo demás y frente a los demás. Y en ese “frente a” consiste el carácter de ser relativo pues tiene que hacerse “suelto”. Estamos “con” las cosas y “entre” las cosas “en” la realidad, ellas nos hacen estar en la realidad. Y vivir es autoposeernos como realidad estando en la realidad con las cosas.

Pero ha llegado el momento de dar un viraje en nuestra investigación, y preguntarnos por el origen de todo este esquema antropológico. Para ello es clave recordar aquello que dijimos de la diferencia entre el hombre y el animal: mientras que el animal aprehende las cosas como estímulo, el hombre lo hace como realidad. Y esto muestra que la diferencia clave está en la inteligencia. La inteligencia permite al hombre sentir intelectivamente las cosas en tanto que realidad y no en tanto que mero estímulo. Gracias a que la inteligencia es sentiente aprehendemos las cosas como reales, como “de suyo”. Esto significa que la realidad de la cosa nos fuerza a inteligir lo que ella es. Y por ello se hace inevitable el estudio de la inteligencia. Estudio que nos llevará a una nueva concepción de la religación más profunda que la ontológica y que la antropológico-metafísica.

Para Zubiri la inteligencia no es la capacidad de procesar información o estímulos, pues eso también lo hacen los animales y las máquinas, tal cosa sería observar solo lo que concierne al contenido de la impresión<sup>230</sup>. Inteligencia, en cambio, es el modo de procesar información específicamente humano actualizando las cosas como reales. La noología tratará sobre el estudio de la inteligencia describiendo las cosas actualizadas en aprehensión; su objeto es el estudio de la actualidad noérgica y sus momentos noemático y noético. Gracias a la noergia se actualiza la realidad “en” la impresión y la impresión “en” la realidad, esto significa que la nóesis o intelección es impresivamente aprehensora, y que el noema o realidad tiene fuerza de imposición por propia realidad. El momento de aprehensión es un hecho en el que me estoy dando cuenta de algo presente, y es fruto de la impresión noérgica, del érgon. Y es que la noergia es el carácter formal de la aprehensión humana; es actualidad como momento en el que lo inteligido coincide con la inteligencia, y es fuerza de imposición en la que se muestra como un hecho que consiste en que la realidad se apodera de mí. Este hecho es la religación.<sup>231</sup> La religación es un hecho que se nos actualiza en la aprehensión primordial de realidad que se apodera de nosotros.

Tanto el análisis de la intelección sentiente como el del cuerpo en Nietzsche constituyen una crítica de la razón lógica como vía de acceso a la realidad. Según Nietzsche, la realidad no es una estructura lógica. La lógica la pone el hombre como modo de dominio y fruto del invento de los animales inteligentes en lucha por la existencia. Por ello, en la base de la lógica encontramos algo no-lógico, previo a todo conocimiento. Pero al igual que lo real no tiene una estructura racional, la razón no es primariamente una estructura racional: este es el gran aporte de la noología zubiriana. La razón entiende con la fuerza coercitiva del cuerpo y del sentir en impresión de realidad.<sup>232</sup>

*La razón marcha para colmar en lo posible las insuficiencias de la nuda intelección. Esta marcha, pues, no tiene supremacía sobre la nuda intelección sentiente o aprehensión primordial; tiene, tan solo en algunos aspectos, cierta superioridad sobre*

---

<sup>230</sup> Para Zubiri no tiene sentido hablar de “inteligencia artificial” ni de “inteligencia animal” pues en ambos casos lo ejecutado no es inteligencia, ya que solo concierne al contenido de la impresión y no a su formalidad de realidad. Por tanto se tratará en todo caso de impresiones de contenido pero sin formalidad de realidad. Y eso para Zubiri no es formalmente inteligencia.

<sup>231</sup> Según Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1201, mediante la noergia del poder de lo real, es decir, ahora con la religación, responde Zubiri de nuevo ante las insuficiencias de la fenomenología, “tanto husserliana como heideggeriana”, ya que ambas han resbalado en el carácter impresivo del *noein* (IRA 93-94).

<sup>232</sup> Para mayor desarrollo de este tema ver la obra de Jesús Conill, en especial el capítulo titulado *Tras la hermenéutica: Nietzsche y Zubiri* de **El poder de la mentira**.

*ella. Es una superioridad tan solo parcial, y dentro de los estrechos límites del contenido de la razón. La marcha de la razón tiene cierto carácter libre creador por lo que concierne al contenido de la intelección. Pero es, repito, una creación dentro de límites muy estrechos. Nada de lo inteligido en razón es real sino como fundamento –fundamento necesario en principio- de lo inteligido en aprehensión primordial. (...) En su virtud, el orto de la razón, su originación radical, está en su carácter sentiente. Razón es un acto que concierne modalmente a la impresión de realidad (IRA 90).*

## 2- La religación en la versión noológica

### 2.1.- La noología

Para Zubiri la noología es el estudio descriptivo de la inteligencia. Descriptivo frente a explicativo pues la noología no trata de explicar lo que las cosas son allende la aprehensión, sino de describir las cosas en tanto que actualizadas en la aprehensión. Su labor será describir, es decir, analizar los hechos actualizados en la aprehensión. Es análisis de la intelección pues “la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (IRE 13). La noología<sup>233</sup>, por tanto, estudiará la intelección humana y sus modos de actualización de lo real: a) el modo primario y radical es la aprehensión primordial de realidad, es la actualización de lo real en y por sí mismo; b) el logos es una reactualización de lo real en, por sí mismo y entre otras cosas; c) la razón es el modo ulterior de reactualización de lo real en el mundo.

---

<sup>233</sup> El término “noología” aparece por primera vez en la historia en la obra de Georg Gutke el año 1625 como nombre de una nueva disciplina filosófica. Abraham Calovius la utiliza posteriormente en 1654. Para ellos noología equivale a la archeología, es decir, a la ciencia de los principios supremos del conocimiento de la realidad. Es metafísica pues todos los axiomas metafísicos lo son de la noología; pero no se identifica con la metafísica pues es anterior a ella ya que trata de los principios de los que la metafísica saca las conclusiones. La diferencia es la forma de tratar los principios. A partir de entonces el término “noología” se ha utilizado con diferentes significados según quien lo usase: J. Michaelius la entiende como equivalente a archeología y como la disciplina metafísica que se encarga de los primeros principios habidos y formulados por el entendimiento; para Crusius es la ciencia del espíritu, algo así como una psicología unida a una gnoseología; Kant hace a Leibniz representante de los noologistas frente a los empiristas como Locke; para Rudolf Eucken la ciencia noológica trata del espíritu concebido como creador a diferencia de la vida anímica; etc. Solo trato de mostrar con este pequeño análisis histórico del término “noología” la variación de significado que ha tenido a lo largo de la historia, aunque bien es cierto que todos coinciden en que es el estudio de los principios del nous. Para ampliar el análisis del concepto de “noología” ver el completo artículo que a él se dedica en el **Diccionario de filosofía** de José Ferrater Mora. Ariel. Barcelona. 1994. Así como el que hace Diego Gracia en **Voluntad de Verdad** pp.109-111.

Mediante la fórmula “inteligencia sentiente” Zubiri se enfrenta a las concepciones que separan tajantemente saber y realidad, para unas tiene prioridad el saber sobre la realidad y para las otras la prioridad es de la realidad sobre el saber. Zubiri piensa que:

*(...) es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal –la formalidad- según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y saber es aprehender algo según esta formalidad (IRE 10).*

La contraposición entre *inteligir*<sup>234</sup> y *sentir* es la tesis que guía a todas las concepciones filosóficas más importantes a lo largo de la historia, pues ya desde Parménides la filosofía se ha centrado en el objetivo de aprehender lo que permanece más allá de las apariencias. Ya desde entonces la inteligencia aparece conceptualizada como una facultad y la sensibilidad como otra. Y esto es algo que ocurre tanto en la tradición conceptista concipiente, como en la realista, aunque también en la tradición sensualista. Pero esa polarización de facultades es según Zubiri una elaboración teórica que supone hechos previos. Y a estos hechos recurre Zubiri en su análisis noológico pues “son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere” (IRE 20). El error de la filosofía occidental ha sido conformarse con la explicación de los objetos sensibles e inteligibles y no preguntarse por lo que significan en sí mismo el acto de sentir y el acto de *inteligir*.

Sentir es aprehender algo que queda afectándonos impresivamente, y en esto consiste la aprehensión sensible. Sentir es aprehender lo real en impresión. Los momentos estructurales de la impresión son tres:

1.- Mediante el momento de *afección* el sentiente queda afectado por lo sentido.

---

<sup>234</sup> Según Zubiri *inteligir* es “mera actualidad impresiva de lo real, mera actualidad de lo real en la inteligencia sentiente” (IRE 285). La *intellección* es la actualización de lo real como momento noemático y la *inteligencia sentiente* como momento noético.

2.- Ese primer momento de pasividad deja paso a un segundo momento, el de la alteridad, según el cual en la afección se hace presente lo sentido como algo que es distinto de la afección.

3.- Eso “otro” queda en la impresión con una fuerza de imposición que se apodera del sentiente y desencadena el proceso del sentir.

Afección, alteridad y fuerza de imposición son los tres momentos que unitariamente constituyen el acto de aprehensión. Pero que la filosofía moderna ha ido dislocando, falseando así la índole el acto aprehensivo. Unas veces se ha considerado la impresión como mera afección, dejando de lado el momento de alteridad. Cosa que llevó a considerar la aprehensión primordial como algo puramente subjetivo en tanto que representación mía de lo real. Es el punto en que se apoya el empirismo<sup>235</sup>. En otros casos, la omisión del momento de fuerza de imposición llevó a concebir la aprehensión primordial como un juicio elemental. Y esto es un error pues el juicio lo que hace es afirmar aquello que se impone de forma impresiva en esta primaria fuerza de imposición de la realidad. Finalmente, otras veces solo se ha tenido en cuenta el momento de alteridad, sin tener en cuenta los otros. Pero con ello no se afirma la realidad de lo aprehendido sino que se lo deja reducido a simple alteridad. Al mismo tiempo que se entiende la alteridad como algo que reposa sobre sí misma. Pero la aprehensión primordial de realidad no es mera representación mía, ni una afirmación elemental ni una simple aprehensión. Este es el resultado de la dislocación que la época moderna ha originado a la aprehensión de realidad. Fruto de esta dislocación son los tres momentos que unitariamente constituyen el acto de aprehensión.

El momento de alteridad nos muestra cómo en la aprehensión queda algo otro que no se reduce al acto mismo de afección. El sentir no solo muestra contenidos concretos y cambiantes sino que además sentimos en una determinada forma: es lo que Zubiri denomina formalidad. Formalidad es modo de quedar, es la autonomización del contenido y de lo percibido respecto del aprehensor. Así las notas se presentan como algo que es “de suyo” lo notado y que pertenece a lo aprehendido, en ningún caso es algo puesto por el sujeto aprehensor pues es anterior a toda polarización sujeto-objeto ya que estamos situados en el momento de impresión de realidad. Y esta misma aprehensión en tanto que de suyo es lo que

---

<sup>235</sup> Pero el error del empirismo no fue caracterizar la impresión como afección, sino haber visto en la afección solo un momento subjetivo, sin considerar los otros momentos que la constituyen. Las cualidades sensibles no son puramente subjetivas, sino que lo sentido en la impresión es algo distinto del sujeto afectado. Es cualidad sensible real, dato de la realidad y dato para una intelección de la realidad. (SE 424-425 y NIH 345).

da lugar a la formalidad de realidad. Si recordamos la diferencia esencial que hay entre el hombre y el animal a la hora de la percepción, vemos cómo el animal percibe mediante formalidad estímulo, es decir, las cosas para él quedan aprehendidas como meros estímulos que se reducen a actuar como signos objetivos de una respuesta. Mientras que el hombre gracias a la inteligencia aprehende las cosas como reales, esto es lo que Zubiri llama aprehensión de realidad.

*La inteligencia humana siente la realidad. No es una inteligencia que comienza por concebir y juzgar lo sentido. La filosofía ha contrapuesto sentir y entender fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde entender y sentir no solo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectual. Gracias a él, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real, pero sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad (IRA 351-352).*

Ya que la formalidad real es sentida hay que decir que el sentir es intelectual, y por tanto que la inteligencia es sentiente. Esto significa que la inteligencia de la que hablamos es constitutivamente sentiente y que el sentir es constitutivamente intelectual. Se trata de un solo acto que tiene un intrínseco momento intelectual, esto es, un único acto de entender constitutivamente sentiente. Mediante la concepción de inteligencia sentiente Zubiri rompe toda dualidad entre sentir e entender. Esta es una de las grandes novedades de la filosofía de Zubiri sobre el que se asienta todo su pensamiento. La filosofía clásica piensa que el acto del sentir da a la inteligencia lo que ésta va a entender. Pero esto es partir de un presupuesto no explicitado pues se supone que el objeto de la inteligencia es lo que los sentidos le presentan a ella. Frente a estas concepciones de la inteligencia y del sentir Zubiri habla de inteligencia sentiente, y esto significa que el modo mismo de entender es sentir realidad.

*Inteligencia sentiente consiste en que el entender mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectualmente. La intelección no es intelección “de” lo sensible, sino que es intelección “en” el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir*

*es inteligir: es sentir intelectivo. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente al puro sentir). Este “otro modo” concierne a la formalidad de lo sentido. La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad (IRE 84).*

Impresión de realidad significa que los sentidos no dan lo sentido a la inteligencia sino que están sintiendo intelectivamente. Por tanto el sentir es un modo de inteligir y el inteligir un modo de sentir pues la realidad está aprehendida en impresión de realidad. Es un solo acto porque no puede haber contenido sin formalidad ni formalidad sin contenido. De esta forma Zubiri pretende superar los análisis clásicos de la inteligencia y del sentir que solo se centraban en los contenidos olvidando la formalidad de lo real. Inteligir y sentir no son dos facultades sino una: inteligencia sentiente o sentir inteligente, según desde dónde se mire.

La intelección humana es actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Y la intelección tiene varios modos en actualización de lo real: a) aprehensión primordial de realidad; b) logos; c) razón. Esto significa que gracias a la intelección la cosa real queda actualizada en el acto de intelección siendo de suyo lo que es, queda en él siendo “actual”. Los distintos modos del acto de intelección vienen determinados por la actualización de los distintos modos de la realidad: “nuda realidad” en la aprehensión primordial, “campo” en el logos y “mundo” en la razón. Lo que varía entre ambos modos es la determinación de lo real que aparece en cada uno de los modos. Por tanto los modos ulteriores llamados por Zubiri logos y razón son modalización ulterior de la aprehensión primordial.<sup>236</sup> Vamos a estudiarlos.

1.- La aprehensión primordial de realidad es el modo primario de intelección en el que aprehendemos lo real en y por sí mismo, lo que hace que el carácter modal de intelección sea atenta y retinente. Según Zubiri el acto constitutivo de la aprehensión primordial de realidad

---

<sup>236</sup> Como bien dice Pintor Ramos en **Zubiri (1898-1983)**. Ediciones del Orto. Madrid. 1996, pp.26-40, el hecho de que Zubiri haga la clasificación en tres modos no significa que deben entenderse como actos de intelección independientes que actúen sobre un mismo objeto; tampoco son actividades psicológicas o fisiológicas - sensaciones, imaginaciones o percepciones- que se ponen en marcha con el acto intelectivo. Las diferencias entre los tres modos son internas a la misma intelección. No se trata pues de actos independientes sino de modos dentro del acto intelectivo. Además, se trata de tres modos estructuralmente sucesivos: el modo primordial es el primario y en él se apoya primero el logos, y sobre ambos la razón. Por tanto el modo ulterior de reactualización posterior, la razón, lleva dentro de sí un modo de aprehensión primordial y otro de logos. Pero no a la inversa, pues el proceso siempre va desde el modo primordial, pasando por el logos, a la razón.

es la intelección atenta<sup>237</sup>, esto significa que se trata de un modo intelectual según el cual me fijo “solamente” en aquello que aprehendo en y por sí mismo. “Esta modalidad consiste en que lo aprehendido lo es precisamente en intelección atenta” (IRE 261). Además, la índole de la actualidad de lo inteligido en este modo es de retinencia. Retinencia es el modo primario de actualidad. Y es que en la aprehensión primordial de realidad quedamos atentivamente retenidos por lo real en su propia realidad. Este retenimiento en que quedamos admite grados: indiferencia, detenimiento y absorción; que son cualidades modales intelectivas de la aprehensión primordial de realidad.

*Quando aprehendemos así lo real “solamente” como real en y por sí mismo, entonces la aprehensión intelectual tiene el carácter modal de intelección atenta y retinente de lo real. Esta es la esencia de la aprehensión primordial de realidad: es el modo primario de intelección. Los otros modos son modalizaciones de este modo primario, son modalizaciones ulteriores de él (IRE 263).*

Lo que caracteriza a este modo es su simplicidad pues aparecen de modo compacto el contenido sentido y la formalidad real en que es sentido. Pero la realidad no se agota en el contenido concreto, sino que es dada inespecíficamente como una dimensión que trasciende el contenido pero sin determinar la forma de realidad que corresponde a determinado contenido, sea existencia, fantasía, etc. La aprehensión primordial presenta la totalidad de la riqueza real y un mínimo de determinación, pues el sentido cinestésico actualiza lo real como realidad que está trascendiendo el contenido en que aparece “hacia” algo todavía por especificar. Los modos ulteriores tratarán de determinar el contenido de este “hacia” en que la realidad queda sentida primordialmente.

Sin embargo Diego Gracia muestra su reticencia a que lo que Zubiri expone como análisis del modo primario y radical de la intelección humana sea un simple análisis de hechos y no una elaboración teórica. Hay conceptos que según Diego Gracia no son resultado de un mero análisis como los de “sentir” e “inteligir” sino fruto de una teoría racional. “Creo, por tanto, que se trata de una teoría, una construcción racional, todo lo sensata que se quiera, probablemente cierta, pero teoría racional al fin y al cabo, y no algo que se deduce

---

<sup>237</sup> Es intelección atenta pues en cuanto fijación la atención tiene dos momentos: a) el momento según el cual me centro en lo aprehendido; b) en un segundo momento lo que no está aprehendido como centro queda al margen de la aprehensión. De esta forma lo centrado está precisa y precisamente aprehendido en y por sí mismo.

directamente del mero análisis del hecho de la aprehensión humana. Solo con este matiz, que no deja de ser grave, me parece aceptable el excelente análisis de Zubiri de la estructura de la aprehensión primordial de realidad”<sup>238</sup>. Esta es una crítica que va dirigida de lleno a los pilares centrales de la filosofía zubiriana. Ellacuría, en *La nueva obra de Zubiri: “Inteligencia sentiente”*, ya había dicho que los escritos de Zubiri solo se podían refutar con los hechos mediante una mejor ponderación de los hechos que permitiera poner de manifiesto las teorías que se le hubieran pasado. También otro buen discípulo de Zubiri como es Pintor Ramos, en *Ni intelectualismo ni sensismo. Inteligencia sentiente*, subraya este punto mostrando el miedo de Zubiri a que alguien aportase razones de peso para sostener que su análisis era una teoría, ya que el análisis de los hechos era el auténtico punto fuerte de la filosofía zubiriana.

Íbamos diciendo que la intelección humana es actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Y que la intelección tiene varios modos en actualización de lo real: a) aprehensión primordial de realidad; b) logos; c) razón. Los modos ulteriores logos y razón son la modalización ulterior de la aprehensión primordial. Ulterioridad consiste en inteligir qué es “en realidad” lo ya aprehendido “como real” (IRE 266). La insuficiencia de la aprehensión de algo como real nos llevará a inteligir lo que eso real es en la realidad. Y esa insuficiencia afecta al contenido de la aprehensión, que en los modos ulteriores se hace más rico. Esta riqueza mayor se debe a que la actualidad ulterior consiste en respectividad, pues lo que algo es “en realidad” es un enriquecimiento de lo que algo es “como realidad”. La intelección ulterior será la unidad de ambos momentos. Los modos ulteriores de actualización son dos dimensiones de la respectividad de lo real en cuanto tal: realidad campal –en cuanto apertura de la cosa aprehendida como real respecto de otras cosas reales; por ejemplo, inteligir el color respecto de otras notas como el sonido-, y mundo -en cuanto apertura transcendental de cada cosa real en y por sí misma; por ejemplo, inteligir lo que este color es en realidad como momento del mundo es inteligirlo como onda, fotón, etc.-. Actualidad campal y actualidad

---

<sup>238</sup> **Voluntad de verdad**, p.140. Así se apunta que los hechos en los que se apoya Zubiri no son hechos tan evidentes como él pretendía, no son un “hecho puro” sino “hechos científico-filosóficos”, esto es teorías. De modo similar se manifiestan Wessell, L.P.Jr. **El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica**. Ediciones Universitarias de Salamanca. 1992, pp.112-134. Torres Queiruga, A. *Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: El estatuto de la inteligencia primordial*, en **Revista Agustiniana**, nº34, 1993, pp.121-164, p.130 nota 28. Nicolás Marín, J. *Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri*, en **Pensamiento**, nº42, 1986, pp.87-102. Y Alluntis, F. *Meditaciones Zubirianas. Aprehensión primordial*, en **Letras de Deusto**, 19/43, 1989, pp.121-145, pp. 123,144-145.

mundanal son distintas modalidades de la actualización respectiva de lo real; cada una de ellas determina un modo de intelección.<sup>239</sup>

2.- El logos es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal respecto de otras cosas. Su enriquecimiento respecto de la aprehensión primordial depende de la apertura campal propia del logos, la cual es el fundamento del logos y del enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial. Es un “enriquecimiento que “procede de”, y se “funda en“ las otras “cosas campales “hacia” las cuales lo que el logos entiende está campalmente abierto” (IRE 275).

*Lo que ahora me importa en este “hacia” es que las otras realidades son en este caso, como ya dijimos, otras cosas reales respecto de las cuales cada una es lo que es. Pues bien, esta respectividad es formalmente lo que constituye el momento de cada cosa real según el cual toda cosa está en un campo (IL 27).*

A diferencia de la aprehensión primordial, el logos es un modo intelectual que desemboca en la afirmación de algo sobre algo. Por ello es una aprehensión dual fruto de un proceso de distanciamiento respecto del primer momento intelectual. Aunque no se trata de distancia de la realidad, sino distancia “en” la realidad. El logos es aprehensión dual pues se aprehende una cosa real con la mirada en otra anteriormente aprehendida. La intelección de lo que algo es en realidad tiene dos fases: la de retracción y la de reversión. Mediante el proceso de retracción hay un distanciamiento de la cosa pero sin salir de la aprehensión. Retracción significa intelección de la cosa real dejando en suspensión lo que es en realidad. Para saber que una cosa “es” en realidad necesitamos antes conjeturar cómo “sería” en realidad. Por ello la retracción no afecta al carácter de realidad sino al contenido de las cosas, pues partiendo de la aprehensión primordial de lo que “es real” hay que llegar a lo que algo “es en realidad”. Para ello se hace necesario el principio de inteligibilidad y así, con relación al resto de notas y de cosas, puedo decir lo que esto “es en realidad”. Así, por ejemplo, para poder identificar un árbol a partir de un bulto aprehendido en aprehensión primordial tengo que echar mano de las cosas que acompañan al bulto en la aprehensión primordial, utilizándolas como principio de inteligibilidad de lo que el bulto sería “en” realidad. De esta forma puedo preguntarme si el bulto “sería” un árbol, y podría llegar a afirmar que lo “es”. Por retracción se desrealiza el

---

<sup>239</sup> La diferencia básica entre campo y mundo es que mientras el campo es el mundo sentido, el mundo es lo trascendental del campo.

contenido de la cosa real, su “esto”, resultando un “percepto”; también puede desrealizarse el cómo de su sistematización dando lugar a un “ficto”; y de la desrealización de su qué resultaría el “concepto”. Por tanto, en el proceso de retracción se gana distancia respecto de la aprehensión primordial inhibiendo el contenido inmediato y mediante las “simples aprehensiones” -los perceptos, fictos y conceptos-, para así desrealizar lo que cada cosa sería entre otras.

El proceso de retracción exige el de reversión, para así, desde la distancia ganada afirmar que lo actualizado en simple aprehensión coincide con lo exigido desde el “hacia” primordial. Afirmación que se concreta en el juicio en su labor de decir lo que tal cosa es en realidad. Esto significa una vuelta a la cosa para afirmar lo que “es”. Así, desde el “sería” volvemos al “es”. Gracias a esto Zubiri puede distinguir entre tipos de juicios o de afirmación:

- 1.- Posicional, en el que se afirma que lo simplemente aprehendido se realiza en lo aprehendido primordialmente, por ejemplo “fuego”, “lluvia”.
- 2.- Proposicional, en el que se afirman varias cosas en unidad complexiva, por ejemplo “genio y figura hasta la sepultura”.
- 3.- Predicativo, en el que se afirma la conexión “A es B”. El juicio predicativo es menos rico que el proposicional, y éste menos que el posicional pues el juicio tendrá más fuerza según su proximidad a la plenitud real que afirma. Y debido a que juzgar es afirmar lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad, esta afirmación consigue algunas veces certeza, otras plausibilidad, otras duda, otras barrunto, otras ignorancia.<sup>240</sup>

3.- Mediante la razón es posible dar el paso desde la realidad dada en impresión a la realidad allende la aprehensión. Su labor es intentar inteligir en las cosas aquello que son en la realidad, por tanto más allá de la aprehensión. Tal labor es fruto de una impelencia de la realidad. Hasta ahora la cosa se nos ha impuesto como “de suyo” real, y como afirmándose como tal cosa en el campo de la realidad. Pero ambos no agotan la riqueza de la realidad ni las posibilidades de la inteligencia. La impelencia de la que hablamos es fruto de que lo aprehendido de la cosa en la aprehensión nos lanza a indagar su realidad allende la aprehensión, o sea, en el mundo. Por tanto la impelencia nos lanza desde la realidad dada en

---

<sup>240</sup> De esta forma Zubiri se enfrenta a la filosofía tradicional que ha considerado: que toda intelección es afirmación; y que toda afirmación es predicativa, adoptando así la estructura formal de la intelección la fórmula “S es P”, cosa ya dada desde Parménides, con lo que se afirma que la inteligencia es la facultad del ser. Pero Zubiri piensa que la verdad primaria no es dual, y que la afirmación no es el acto radical de la inteligencia humana. Pues la inteligencia no es la facultad del ser sino de la realidad. Y antes del juicio predicativo están las afirmaciones posicionales y proposicionales.

impresión allende ella. Es la “marcha” en busca de lo que las cosas son en la realidad del mundo. Y lo que se busca es un fundamento de lo dado, cosa que no está “tras” la cosa real, sino en su profundidad fundándola. Y es que el fundamento es el “por” qué de lo “que” la cosa es. Por ello lo que buscamos mediante la razón no es tanto lo que la cosa es “en realidad” como lo que la cosa es “en la realidad”. Aquí ya no hablamos de campo sino de mundo.

Aunque la marcha de la razón es dual como ocurría en el logos, aquí sus factores y sus objetivos son diferentes. Esta marcha tiene lugar en tres pasos: sistema de referencia, esbozo y prueba. El sistema de referencia viene dado por una intelección del logos y es el lugar desde el que parte la razón. El logos aportará a la razón los datos que ésta manejará y las vías que la razón explorará en su marcha.

Mediante la constitución de un esbozo es como la razón responde a las exigencias del sistema de referencia. La libertad juega un papel básico en este punto pues es ella la que hace posible una vía entre las posibles. La libertad es la esencia de la razón ya que “la realidad nos fuerza a ser libres” (IRA 107). Y esto se debe a que la razón, impelida por la realidad tiene que elaborar un esbozo, es decir, tiene que crear una posibilidad –lo que la realidad “podría ser”-. El esbozo es inevitablemente histórico pues amplía lo dado mediante la creación de nuevas posibilidades que podrán ser realizadas por apropiación. Mucho más importante que el esbozo sea lógico respetando la coherencia interna de sus elementos, y que la razón se reduzca a formas como el razonamiento; más importante que todo eso es que la razón lo sea de las cosas.

El tercer paso, tras el sistema de referencia y tras el esbozo, es la prueba o experiencia. Su labor es probar el esbozo racional distanciado de la realidad. Tal prueba no funciona mediante una demostración lógica, sino mediante la retracción del esbozo a lo dado, colocándolo “como fondo del sistema de referencia para probar la riqueza de realidad que aporta al quedar en la cosa real fundando actualmente su realidad”<sup>241</sup>. La prueba es por tanto probación física de realidad. Es el momento de vuelta desde el esbozo a la realidad para ver si ésta aprueba o reprueba los esbozos de posibilidades que hemos construido. De tal forma que la reprobación da lugar al error y la aprobación a la “verdad racional. Es la verificación.”<sup>242</sup> En

---

<sup>241</sup> Pintor-Ramos, A. **Zubiri (1898-1983)**, p.39.

<sup>242</sup> En la aprehensión primordial se trataba de verdad real fruto de la actualización de la realidad en la inteligencia mediante impresión de realidad, era por tanto, la verdad como autenticación o coincidencia entre lo

la verificación las cosas nos dan o nos quitan la razón –y la razón, no lo olvidemos, es creación libre de un esbozo de lo que la realidad “podría ser” como momento en el mundo-. Y es en la prueba o experiencia como probación física de realidad donde lo real verifica a la razón. Tal verdad será siempre lógica e histórica pues la verificación es dinámica, es “ir verificando”. Zubiri considera dos tipos fundamentales de razón: la razón científica cuya misión es estudiar las cosas en su talidad, y la razón metafísica que analiza el orden transcendental.

El objeto de la actividad creativa es la posibilidad. Esto significa que aquello en lo que se mueve la razón es lo real como posible, es decir, en el ámbito del “podría ser”. Pero lo más importante es que las posibilidades vienen sugeridas por la realidad actualizada en la aprehensión, a partir de ella la razón elaborará esbozos libremente y elegirá apropiarse de unas frente a otras. Y esto significa que la razón es intelección en profundidad, intelección mensurante de lo real en profundidad e intelección en búsqueda con una estructura dinámica, provisional y direccional. Por tanto la razón no es facultad de los principios, ni rigor lógico, ni necesidad dialéctica, ni organización de la experiencia. No es dialéctica ni analítica. Más bien es razón de la realidad. Es la intelección con la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático y que nos lanza a inquirir lo real en profundidad. Por tanto las cosas reales dan que pensar y a la vez dan razón. Y es que la realidad determina a la inteligencia a que adopte forma racional, forma pero no contenido. Por ello la realidad nos fuerza a ser libres: su resultado es la creación racional de contenidos, pues lo que la razón crea no es la realidad sino el contenido fundamental en la realidad.

Mediante el análisis de la noología hemos pretendido mostrar que la razón no tiene primariamente a su base algo lógico sino que la razón entiende la realidad con fuerza coercitiva propia de la impresión de realidad.<sup>243</sup> Esto significa que previo a todo momento racional y

---

real y la simple aprehensión. En el logos se trataba de verdad dual, era la veridictancia o coincidencia entre lo real campal y su intelección afirmativa. Mientras que en el caso de la razón se trata de verdad racional como verificación o encuentro entre lo real campal y el esbozo de posibilidades. Este tema, el tema de la verdad, es a mi juicio uno de los más interesantes del pensamiento zubiriano, tanto por la síntesis que hace de diferentes tradiciones y su concepción de la verdad, como por lo que puede aportar a un mundo tan logificado y calculador como el nuestro. Siguiendo en esta línea, Charles Taylor y Robert Bellah hablan de “hábitos del corazón” en busca de fuentes de conocimiento que no sean lógicas mediante la “afirmación de la vida corriente”.

<sup>243</sup> El análisis de Charles Taylor sigue en cierto modo la concepción que Zubiri tiene de la inteligencia. Esto no significa que para Taylor la inteligencia sea sentiente sino que, y aunque en una dirección diferente a la zubiriana, apela a fuentes de conocimiento que no son lógicas como es el caso del corazón. Camino, por otro lado, que ya recorrió Zubiri en 1935 y que puede verse en **Naturaleza, Historia, Dios**, p.82, para quien la sabiduría no es un momento lógico sino una inclinación radical de la mente hacia el ser real y verdadero. Pascal

epistémico hay otro de imposición e impelencia que me obliga a “actuar así”. Es la realidad la que se me impone y la que me impele, y se me impone con tal fuerza impositiva que no tengo más remedio que hacerle frente haciéndome cargo de ella.

Y esto significa que la noología es una superación radical de la fenomenología de Husserl. Así lo expresa Jesús Conill<sup>244</sup>: “Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la “conciencia” (Husserl), la “vida” (Ortega) y la “comprensión” (Heidegger), “a la *aprehensión*”. Con lo cual, a mi juicio, rebasa la fenomenología de la *esencia* y la de la *existencia* (la Analítica hermenéutica), para ofrecer una *Analítica noológica del saber de realidad*, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad. Zubiri ha descubierto un camino que va desde la fenomenología transformada en forma de noología a una nueva metafísica postnietzscheana que -según José Luis Aranguren- le hace merecedor del calificativo de «el último gran metafísico» en una época caracterizada como postmetafísica. Como acertadamente indica Pedro Laín, la filosofía de Zubiri constituye un intento de “superación metafísica de la fenomenología de Husserl””.

## 2.2.- La noergia

La noología es el estudio de la inteligencia y de la actualidad noérgica con sus momentos noético y noemático. La intelección, ya lo hemos dicho, es la actualización de lo real en la inteligencia sentiente. En la intelección ocurren dos cosas a la vez, por un lado me estoy dando cuenta de algo, y por otro lado ese algo me está presente. Ese es el “estar” en que consiste el acto intelectual. Husserl pensaba que la intelección era un acto formalmente intencional, para Zubiri es un estar físico en forma de acto de aprehensión. Por tanto un hecho “el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente” (IRE 23). Esa presencia se actualiza en la aprehensión como algo siendo “de suyo”, es decir, físico y real.

Husserl hablaba de una conciencia pura en la que las cosas están presentes de forma intencional apareciendo como cosas-sentido, es decir, como mesas, sillas, árboles, etc. En su análisis Husserl analiza el acto intelectual en base a dos conceptos: el noema o cosa que está

---

ya utilizó el concepto “corazón” en el sentido de conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre. Según Zubiri la idea central de Pascal era “hacer del corazón el título de ese tipo de saberes estrictos, en el doble sentido de rigurosos y de intelectuales, de que se halla constitutivamente integrada la raíz misma de la existencia humana” (NHD 173). Además para Pascal el corazón es lo que lleva al hombre allende la realidad con el fin de resolver la angustia y la tragedia de la existencia humana.

<sup>244</sup> La fenomenología en Zubiri, en Eurema Ediciones, <http://www.isid.es/users/eurema/> p.11.

ante la conciencia, y la nóesis o conciencia que capta la cosa intencionalmente. Zubiri mediante el análisis noológico muestra la insuficiencia de la explicación husserliana dando un paso hacia algo más radical. Por ello Zubiri habla del sentir intelectual en el que las cosas están presentes de un modo físico y actualizadas en la aprehensión de realidad. Con ello queremos decir con Zubiri que la impresión no es una simple unidad de noema y de nóesis, sino “un acto de aprehensión, una noergia, un érgon” (IRE 67). Con la noción de noergia Zubiri hace una “corrección radical” a la noción husserliana de conciencia, en la que el tema principal era la conciencia y el ser. Zubiri muestra como ambos conceptos se fundan en intelección y en realidad en tanto que hechos radicales y básicos. Cuya unidad no es la propia de la conciencia intencional expresada por la preposición “de” –conciencia “del” ser, acto de intelección “de” realidad-, sino que más bien se trata de mera actualidad de la intelección “en” la realidad, cuya unidad intrínseca es “actualización”.

En esta idea de noología como corrección radical de la fenomenología de Husserl pienso como Diego Gracia y como Jesús Conill, y a diferencia de Pintor Ramos. Según este último la noología no puede ser una fenomenología ya que solo conserva de Husserl la exigencia de un planteamiento radical, pero no en su forma fenomenológica. Según Pintor Ramos conceptos zubirianos tan básicos como religación, actualidad, realidad, sustantividad, etc., no pueden entenderse como alternativas a los conceptos fenomenológicos. Para Jesús Conill y Diego Gracia la idea que guía el pensamiento de Zubiri es la referencia a temas totalmente fenomenológicos; y esto puede verse en términos zubirianos que hacen referencia directa a otros propiamente fenomenológicos como es el caso de: conciencia-ser / intelección-realidad, intencionalidad / actualidad, noesis-noema / noergia, realidad-valiosa / nada-realidad, cosa-sentido / cosa-realidad, etc. Pero esto no significa que fenomenología y noología se confundan sino que responden a la misma preocupación filosófica radical. Aunque hay que decir también que la noología es fruto de una transformación de la fenomenología a la que aporta una corrección radical. Jesús Conill piensa que:

*(...) la Noología sería el desarrollo pormenorizado del análisis de este residuo fenomenológico: el momento de realidad dado en la sensibilidad humana. El análisis de este dato no es una construcción teórica sino, según Zubiri, un «prolijo y complicado» análisis del acto de intelección sentiente, es decir, de la impresión de realidad; un análisis que exige una filosofía de la inteligencia (Noología) y una filosofía de la realidad (Metafísica), más fundamental que la ontología de Heidegger y*

*que la filosofía de la vida de Ortega, es decir, que las otras vías por las que se ha intentado superar también la fenomenología de Husserl.*<sup>245</sup>

De este modo Zubiri trasciende la fenomenología de su maestro Husserl. Al conceder a la inteligencia una función que no se reduce al juicio ni a la concepción, sino a la aprehensión de realidad.<sup>246</sup> Algo que no se trata de percepción ni de conciencia, pues aprehender es un estar y por tanto un érgon. En la aprehensión se actualiza la realidad. Pero actualidad no deriva de acto, eso sería actuidad según la dialéctica potencia-acto; tampoco se trata de actividad pensando en el carácter activo de la inteligencia; sino que deriva de actual, es lo que decimos al afirmar que esto o aquello está de actualidad. Por tanto el érgon es de la realidad en tanto que actualizada aprehensivamente en la inteligencia. Pues la actualidad, como dice Zubiri en *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*, “es siempre el carácter de una realidad respecto de otra, y este respecto es “presencia” de algo en algo”.

Pero esta presencia puede ser de varios tipos: actualidad extrínseca y actualidad intrínseca. Siguiendo el análisis de Diego Gracia, en el ejemplo “los virus están de actualidad” la actualidad extrínseca a la realidad viral muestra como los virus tienen en estos momentos y respecto del hombre una actualidad que antes no tenían. Aunque bien es cierto que la actualidad intrínseca a la realidad de los virus es más radical pues viene dada por la palabra “están”. Con ello se quiere decir que los virus tienen actualidad y “están” porque son reales. Y se puede matizar más todavía este carácter de actualidad intrínseca cuando usamos un ejemplo más esclarecedor. “Este cristal está presente a mi vista” es un ejemplo en el que lo importante es la percepción sensible visual, y aquí el estar real de la cosa se presenta en la visión, por lo que la impresión visual es la actualización sensible del estar de la cosa. Y esto es lo que permite a Zubiri afirmar que la impresión sensible es mera actualización como momento previo a todo conceptismo, apriorismo e idealismo.

En la aprehensión coinciden nous y érgon debido a su carácter de actualidad. Por tanto la aprehensión consiste en noergia. Noergia, según Zubiri, es la intelección primaria de la que son dos polos la noesis y el noema, ya que ambos solo cobran consistencia dentro de la actualización noérgica. Por tanto actualización es sinónimo de noergia pues la actualización lo es de lo real en la inteligencia sentiente. Resumiendo diremos que la noesis corresponde al

---

<sup>245</sup> Conill, J. *La fenomenología en Zubiri*, pp.10-11.

<sup>246</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, pp.1201-1202.

momento de afección, el noema al de alteridad y la noergia a la fuerza de imposición como momento radicalmente previo y primario a los otros dos, los cuales surgirán posteriormente fruto de un análisis del acto aprehensor. La aprehensión consiste en actualidad, y en la actualidad confluyen el érgon de la realidad y el nous. Por tanto la aprehensión es noergia y la noergia es actualidad.

*Los griegos, pues, y con ellos la filosofía europea, no han conceptualizado que la inteligencia sea sentiente. Y esto repercute sobre el concepto mismo de noesis y noema. La noesis no es solo como se ha dicho un acto cuyo término fuera meramente intencional, sino que es en sí misma un acto físico de aprehensión, es decir, un acto cuya intencionalidad no es sino un momento, el momento direccional del aspecto atingencial o aprehensor de lo inteligido en impresión. Por otro lado, el noema no es tan solo algo que está presente a la intencionalidad de la noesis, sino que es algo que se impone con una fuerza propia, la fuerza de la realidad, al aprehensor mismo. En su virtud, el noein es un érgon y por esto su estructura formal es noergia. Noergia significa “a una” que la noesis es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el noema tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad (IRA 93-94).*

Pero la aprehensión de la que habla Zubiri no es la *perceptio* psicológica ni la conciencia husserliana. Y esto es así porque la conciencia lo es de algo que ya está ahí dado en impresión de realidad. Ambas posturas presuponen la dimensión física del estar. Y es el verbo “estar” el que con más riqueza recoge en este punto el pensamiento del último Zubiri, frente al planteamiento orteguiano y al del Zubiri de la etapa ontológica. Zubiri reconoce que en cierto momento de su vida intelectual primó el “haber” frente al “ser”, -pensando que, por ejemplo, así expresaba mejor la realidad férrea en el caso del ejemplo del hierro- (IL 349-350). Pero el “hay”, el “haber”, designa una cosa-sentido y no la realidad, designa algo que hay en mi vida y en mi situación, pero no su carácter de realidad.<sup>247</sup> “La realidad es una formalidad de la cosa en y por sí misma; no es cuestión de que haya o no haya. El verbo que a

---

<sup>247</sup>Zubiri piensa que el poder de lo real permite la conexión entre realidad y sentido o valor. El sentido aparece cuando se mira a la realidad desde el punto de vista de lo que queremos hacer, en la medida en que abre posibilidades para acondicionar nuestra vida de las que podemos apropiarnos. Esta distancia entre sentido y realidad permite una crítica del sentido a la luz de la realidad, evaluando en toda apropiación cuál sea su sentido, si éste nos enriquece o no desde el punto de vista de la realidad. “Porque los “recursos” pueden convertirse en obstáculos y las posibilidades, en amenazas”, dice Jesús Conill en **El poder de la mentira**, p.149. Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, pp.1996.

mi modo de ver, por lo menos en español, sirve para nuestro tema es el verbo *estar* a diferencia del verbo *ser*". El verbo *estar*, a diferencia del *ser*, designa el carácter físico y actual de la realidad. El verbo "estar" *stare* designa el carácter físico y actual de la realidad, connotando el carácter físico de aquello en que se está y de aquél que está; designa, pues, un estado y su carácter de actualidad física.<sup>248</sup>

La noergia es el carácter formal de la aprehensión humana<sup>249</sup> que es estructuralmente noérgica, y compuesta por dos momentos, los dos momentos de la aprehensión: el noético y noemático. Pero a diferencia de ellos, y esto no debemos olvidarlo pues es algo de vital importancia para entender el pensamiento de Zubiri, la noergia no se reduce a ser momento de la aprehensión, sino que es la estructura formal de la aprehensión humana.

*El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de "actualidad", un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico. (IRE 64).*

En la aprehensión humana tiene lugar primordial la fuerza impositiva pues la realidad además de impresionarnos nos "impone" y nos posee. La realidad, por el mero hecho de estar actualizada en la intelección, nos posee. Es por esto por lo que Zubiri afirma tantas y tantas veces que la realidad nos posee. Y es que en la aprehensión humana, además de los momentos de afección y de alteridad tiene lugar el de fuerza de imposición. Y esta imposición se da de dos formas según sea el sentiente que la experimenta. En el animal la impresión se impone con fuerza de estimulación. Mientras que en el hombre lo real se impone con fuerza de realidad. Esto significa lo que ya dijimos más arriba, que el hombre aprehende las cosas como realidad, como "de suyo". Y la realidad tiene tres momentos:

- 1.- Según el momento de nuda realidad la cosa es lo que es "de suyo" en y por sí misma como es.
- 2.- El momento de forzosidad expresa que la cosa es así "de suyo", y esto lo expresamos diciendo que tal cosa ocurre por la fuerza de las cosas.

---

<sup>248</sup> Y así sintetiza Diego Gracia las ideas de Zubiri acerca de este tema en **Inteligencia y logos**, pp.234-236: "El estar es actualidad real o realidad actual. La actualidad es érgon, razón por la cual la fuerza de la intelección, del nous, se halla en la "exigencia noérgica del estar", una exigencia impuesta por lo real, por fuerza impositiva de la impresión de realidad". **Voluntad de Verdad**, p.109.

<sup>249</sup> Para referirse al carácter noérgico de la aprehensión, Zubiri, sobre todo a lo largo de su trilogía **Inteligencia sentiente**, utiliza términos como "actualidad", "fuerza de imposición", "movimiento de impelencia", "fuerza de realización", "exigencia", "momento exigitivo", "estar poseído", etc., los cuales recubren total o parcialmente el ámbito de la noergia.

3.- El “de suyo” tiene también un momento de poderosidad, la realidad de lo real es más que su contenido talitativo, esto significa que la realidad domina sobre su contenido. Es el momento de la poderosidad o dominancia de lo real. Aunque el análisis los muestre por separado, estos momentos siempre van juntos en toda impresión de realidad.

La fuerza de imposición lo es de las cosas que se imponen al hombre en la aprehensión de realidad con carácter de ultimidad, posibilidad e impelencia. Y esto no significa otra cosa sino que el hombre se realiza “en” la realidad, “desde” la realidad y “por” la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión. Gracias a este hecho, que Zubiri llama “fundamentalidad de lo real”, la realidad domina sobre el ser humano ejerciendo sobre él una determinación física: nos obliga a ser realidades personales. De esta forma la realidad se convierte en el poder de lo real pues ella domina, ya que debido a su carácter transcendental es “más”, –la realidad es más que su contenido, y el hombre la aprehende siendo más-. Pero además, ser “más” significa tener poder, poder que la realidad lo ejerce sobre la talidad y sobre el sujeto que aprehende. De ahí que Zubiri diga que la realidad como fundante ejerce un poder sobre mí: “la realidad es el poder de lo real” (HD 88). La experiencia que el hombre tiene de la realidad que se apodera de él es la religación. La religación es un hecho físico perfectamente constatable del poder de lo real que se ha apoderado de mí. La religación muestra que la persona está mucho más que vinculada a las cosas o dependiente de ellas; “está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real” (HD 93).

*El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, el apoderarse de mí, me hace estar continuamente suelto “frente a” aquello mismo que de mí se ha apoderado. 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 (HD 92).*

### 2.3.- La realidad como fundamento del hombre

El hombre solo puede realizarse estando “con” las cosas en la realidad, pues solo gracias a ellas podemos ejecutar nuestras acciones según nuestro carácter de agente, autor y actor. Pero no solo estamos “con” las cosas, sino que estamos también “en” la realidad. Por tanto estamos “con” las cosas “en” la realidad. La labor de las cosas será hacernos estar en la

realidad. Y gracias a ellas podemos configurar nuestra propia realidad. Por ello vivir es poseerse como realidad estando con las cosas en la realidad. Y es tarea de las cosas el hacernos estar en la realidad y hacernos configurar nuestra propia realidad. Todo esto lleva a Zubiri a decir que las cosas reales tienen la misión de vehicular “la” realidad. Pues mediante cada una de sus acciones tiene el hombre su propia posición de estar en la realidad. Así es como el hombre se funda en la realidad como realidad en tanto que ser personal. Por tanto el hombre está “frente a” la realidad en tanto que aspecto de la fundamentalidad de la misma realidad.

El hombre está fundado en la realidad pues la realidad le fundamenta. El hombre, en tanto que relativo absoluto no tiene más remedio que realizarse, y esta tarea no la puede hacer en el vacío, ni por nada, ni siquiera para nada. El hombre tiene que hacer su ser personal, y para ello necesita estar fundado en algo. Ese algo es la realidad. La realidad es, por tanto, aquello en lo que estoy, desde lo que puedo hacer mi ser y aquello que me impele a tener que hacer esa inquietante y problemática tarea. Por tanto el fundar constituye una paradoja, pues por un lado es lo más otro que yo ya que me obliga a ser; y por otro es lo más mío porque hace que yo me haga a mí mismo.

La realidad tiene estos caracteres:

- 1.-En primer lugar la realidad, en tanto que formalidad del de suyo, es algo último en mis acciones. Esto significa que la realidad es la ultimidad de lo real, es aquello en lo que el hombre en última instancia se apoya y nunca le va a fallar, pues el hombre piensa que “mientras sea real y haya realidad no todo está perdido”.
- 2.- El carácter posibilitante de la realidad permite la realización de la persona humana. De aquí arranca la dimensión que el hombre tiene de ser autor de sus acciones. Las decisiones humanas se basan en optar entre algunas posibilidades de adoptar una forma de realidad u otra. El carácter de realidad es aquello que constituye la posibilidad de todas las posibilidades, que no son otra cosa que posibilidades de realizarme de una forma o de otra. Por tanto toda posibilidad tiene como fundamento la realidad como posibilitante.
- 3.- Además de última y posibilitante la realidad es impelente. Ella nos impele a que nos realicemos inexorablemente, no hay más remedio. Ella nos impele a esbozar una serie de posibilidades entre las que tenemos que optar. Tal decisión pasará a formar parte de nuestro ser, dando así contenido a nuestra personalidad. Y es que la realización de nuestra persona relativamente absoluta es algo que nos viene impuesto por la realidad misma. Y esto debido a

que la realidad es última, posibilitante e impelente, pues en ella, desde ella y por ella vive el hombre.

#### 2.4.- La fundamentalidad como apoderamiento: el poder de lo real

La fundamentalidad de la realidad sobre el ser personal tiene lugar por apoderamiento del poder de lo real que me domina. Es lo que Zubiri llama dominancia de lo real como real. Y este poder no significa otra cosa sino que la realidad en la que yo estoy me determina a estar “frente a” ella. Es una determinación física, no intencional, pues se trata de que yo adquiera posibilidades físicas, es decir, la realidad ejerce un poder sobre mí para hacer que yo me haga a mí mismo. Según esto, el dominante ejerce un dominio físico y real. Dominar, según Zubiri, no es ser causa de algo sino ejercer un poder. El hecho es que el momento de realidad es más que el momento de talidad. Pero es “más” en las cosas mismas.

*Dominio es, pues, un carácter real y físico del dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mí “relativo absoluto”. En efecto, realidad no es una especie de piélago en que estuvieran sumergidas las cosas reales. Esto sería absurdo. No hay realidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es “más” que su momento de talidad. Este verde real no es solamente verde (talidad) sino que es real. Y por eso ser real es más de lo que es ser meramente verde. El hecho mismo de que esa talidad lleve consigo una forma de realidad (realidad virídea), expresa innegablemente que ser real es más que ser meramente verde. Y precisamente por ello, aquel momento de realidad aún siendo “más” que el verde, sin embargo está en el verde mismo. Realidad es “más” que las cosas reales, pero es “más” en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser “más” pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. No se trata de que ser dominante consista en ser más importante que ser verde, sino en que el momento de realidad determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde sea una forma de realidad (HD 86-87).*

A este dominio que consiste en que el momento de realidad es más en la cosa misma que el momento de talidad, y que le determina físicamente, es a lo que Zubiri llama poder. Pues dominar es ser más, o sea, tener poder, -tener poder en una empresa, tener poder

político, etc.-. Por tanto el momento del “más” viene dado por el poder que el momento de realidad ejerce sobre el de talidad. Y este más no es otra cosa sino “un aspecto de la respectividad constitutiva de la realidad en cuanto realidad”.

Por tanto lo que funda la realidad personal del hombre es la realidad como realidad, es decir, el poder de lo real. Es algo que domina pero no de modo causal pues ni toda dominancia es causal, ni el momento causal es en la causa misma idéntico a su poder dominante. Según Zubiri una cosa es la causalidad o funcionalidad de lo real como real; y otra muy distinta es el poder o dominancia de lo real como real. El poder de lo real se apodera de aquello sobre lo que domina. Gracias a este apoderamiento es como el hombre se hace persona

*El poder se apodera de aquello sobre lo que domina. Dominancia es apoderamiento. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona. La realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real (HD 88).*

#### 2.5.- La religación al poder de lo real

Pero el poder puede ser dominante según dos líneas, dice Zubiri en un Apéndice. Por un lado se podría hablar de las cosas reales como poderosidades reales. Esta línea nos mostraría al Zubiri que afirma la importancia de las cosas para la vida del hombre. En ese caso el acento cae sobre el momento ontológico de la cosa y no sobre su momento de realidad. Por otro lado, la dominancia se puede observar según el momento de realidad en cuanto real. Aquí ya no se trata de poderosidades sino del poder de lo real en cuanto tal. Y aquí está el fundamento de mi realidad personal en tanto que ser relativamente absoluto. El poder de lo real es aquello que me fundamenta para llegar a ser, que me domina y que se apodera de mí.

Por tanto lo fundante es el poder de lo real que fundamenta apoderándose de mí. Dicho apoderamiento es un momento intrínseco y formalmente constitutivo de mi realidad personal en tanto que respectividad constitutiva. Esto significa que gracias a que la realidad se apodera de mí en tanto que mi fundamento último, impelente y posibilitante, puedo ser persona real. Y esto marca una clara diferencia con el Zubiri ontológico que consideraba al

hombre religado a las cosas. A las que está reatado hasta el punto que es imposible vivir sin ellas, pues ellas se le imponen y le hacen ser. En aquel caso la religación era el supuesto ontológico de toda realización. Se trataba de la fuerza de las cosas, sin las cuales es imposible vivir y a las que el hombre –en tanto que nihilidad ontológica- está vinculado constitutiva y ontológicamente. Pero además de las cosas el hombre necesita de algo más. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo.

*El hombre no solo no es nada sin cosas sino que necesita que le hagan hacerse a sí mismo. No le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose. Y este impulso es intrínseca y formal versión al poder de lo real. El hombre no es realidad personal sino estando pendiente del poder de lo real. De suerte que en virtud del apoderamiento no estamos extrínsecamente sometidos a algo. No “vamos a” la realidad como tal, sino que por el contrario “venimos de” ella. El apoderamiento nos implanta en la realidad. [...] 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 (HD 92).*

El hombre está ligado al poder de lo real que nos hace ser. Y esta ligazón aparece en primera instancia en forma de impulso que me lanza para que me enfrente con la realidad toda. Y esa ligazón es la religación que ahora no muestra simplemente que el hombre está vinculado a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutivamente religado al poder de lo real. La religación es el apoderamiento que nos implanta en la realidad. Apoderamiento que hace al hombre estar suelto “frente a” aquello que de él se apodera; y que acontece ligándole al poder de lo real para ser relativamente absoluto. Esta ligazón es la religación. Gracias a que estamos religados podemos hacernos relativos absolutos en libertad. La libertad está en función de la religación y solo tendrá lugar una vez religados al poder de lo real.

Y es que el hombre es una realidad moral, esto es, una realidad sustantiva a la cual compete físicamente tener propiedades por apropiación. Es una realidad moral porque tiene que hacerse a sí mismo determinando físicamente lo que va a ser de él por apropiación, es decir, por un hacer propio lo que no le es dado naturalmente. Desde esta concepción la libertad será la determinación de lo que el hombre quiere ser y de lo que quiere hacer en razón

de lo que quiere ser, cualesquiera sean los estímulos que acompañen este querer. De tal modo que la libertad es libertad “de” la naturaleza, “desde” la naturaleza y “en” la naturaleza como subtensión dinámica, pero y sobre todo “para” ser lo que se quiere ser.

Es desde esta autoposición, y solo desde esta autoposición, desde donde tiene sentido toda atribución a la persona humana de ser libre, sujeto de derechos, actuar desde la propia originalidad, la irrepetibilidad, etc. Solo desde este hacerse cargo de la realidad tiene sentido la libertad pues “la realidad nos fuerza a ser libres”, dice Zubiri. Y en la misma línea nos recuerda Ignacio Ellacuría que es imposible ser libre de espaldas a la realidad, ya que estamos implantados en ella. De ahí que quien quiera ser libre ha de asumir un imperativo ético que se articula en tres momentos: hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella para que sea como debe ser.

El sujeto de la religación no es la naturaleza sino la persona. Aunque afecta al todo de las cosas y al hombre, solo en éste último acontece como fundamentalidad. Pues el hombre es una realidad que, además de ser “de suyo” –carácter que comparte con el resto de cosas-, es “suyo”, es decir, que tiene que hacerse él mismo a sí mismo. No tiene otra opción. Necesariamente tiene que optar por una forma de realidad entre otras.

Para Zubiri la religación no es una conceptualización teórica sino un hecho “perfectamente constatable”. Es algo que afecta al todo de nuestra realidad, desde los caracteres físicos hasta los mentales, pues religado al poder de lo real está toda la realidad personal y en todas sus dimensiones. Por tanto la religación es un hecho constatable, radical, total, básico, radical e integral.

*La religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no solo un Yo sino mí Yo (HD 93).*

La religación no es obligación sino que es anterior ya que antes de estar obligados a algo estamos religados al poder de lo real que nos hace ser. Por tanto para estar obligados previamente tenemos que ser realidad personal, algo que solo se consigue mediante la religación. Pero la religación tampoco es sentimiento de dependencia incondicional. Y esto por tres razones:

1.- Primero, porque todo sentimiento tiene un momento intrínseco de realidad, pues la afección propia del sentimiento es una manera de estar en la realidad. No debemos olvidar que según Zubiri todo sentimiento es afectante del mismo modo que toda intelección es sentiente.

2.- En segundo lugar, la religación no es sentimiento porque “para que haya un sentimiento de dependencia tiene que actualizarse el momento de realidad como algo a lo que estoy ligado”, siendo esto anterior al sentimiento mismo.

3.- Y en tercer lugar, porque toda dependencia incondicional presupone una realidad relativamente absoluta que se debe a la religación.<sup>250</sup>

La unidad formalmente transcurrente entre el poder de lo real y la religación es el apoderamiento. Dicha unidad tiene tres caracteres y muestra que: la religación es experiencial, manifestativa y enigmática:

1.- La religación tiene carácter experiencial pues el hombre tiene experiencia de lo que es el poder de lo real. Experiencia no significa aquí dato sensible o *aísthesis*, ni la *empeiria* de Aristóteles ya que aquí experiencia no es lo empírico. Según Zubiri experiencia es probación física de realidad, es una prueba que consiste en el acto operativo de probar. Tal probación significa que el hombre tiene que realizarse apoyado en la realidad la cual le posibilita ofreciéndole posibilidades de realización de entre las que tendrá que optar para realizarse. Y esta probación se ejercita individualmente –en la vida de cada uno de los individuos-, socialmente y en su despliegue histórico.

*La inserción de estas posibilidades en la realización de mi persona es la probación física de realidad. El hombre haciéndose religadamente su propia persona, está haciendo la probación física de lo que es el poder de lo real. Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilitación y de la impelencia en mi propia realidad. Al hacerme realidad personal soy una experiencia del poder de lo real, y por tanto de “la” realidad misma (HD 95).*

---

<sup>250</sup> Esto significa que el hombre en tanto que relativo absoluto se encuentra religado al poder de lo real. Y éste es el momento de fundamentalidad de la realidad en tanto que real respecto del hombre en tanto que realidad relativamente absoluta.

Jesús Conill<sup>251</sup> subraya que para Zubiri la experiencia tiene su fundamentación en la inteligencia sentiente, ya que gracias a ella estamos en la realidad y aprehendemos la realidad. Pero no es lo mismo sentir que experiencia, ya que no hay experiencia de la formalidad de lo real. Desde este punto de vista y gracias al apoyo del curso oral inédito de Zubiri *El hombre: lo real y lo irreal* del año 1967, Jesús Conill puede afirmar que la experiencia consiste en “el proceso de integración de funcional de lo real y de lo irreal en lo real”, ya que “sin forjarse lo irreal no habría experiencia”<sup>252</sup>. Ya que para Zubiri la experiencia consiste en probación física de realidad. De tal forma que la experiencia no solo remite a la aprehensión, sino también nos enseña a idear. Y esto permitirá a Zubiri en la trilogía afirmar que el hombre tiene que experimentar –mediante los modos fundamentales de experiencia (IRA 242-257)- lo logrado en su rodeo por la irrealidad. Ya que la realidad es la que verdadea lo irrealmente ideado.<sup>253</sup>

Otra definición de experiencia que recoge Jesús Conill, y que aquí también nos interesa de lleno, es la relacionada con la religación. En la religación a la realidad el hombre tiene la experiencia del poder de lo real que se ha apoderado de él. Se trata de una experiencia teologal mediante la cual el hombre se siente “deiforme”, pues la realidad se ha apoderado de él y le impele a que haga libremente la figura de su ser relativamente absoluto. No tiene más remedio. “(...) la vía de la religación al poder de lo real es una vía experiencial que permite entender la apertura teologal del hombre y situar adecuadamente, sin reduccionismos psicológicos ni moralistas, la experiencia de la gracia, como experiencia del poder de Dios en la vida efectiva y real del hombre en el mundo, como aquel poder que nos hace ser deiformes”.<sup>254</sup>

2.- La religación es también una manifestación del poder de lo real. Es la actualización de todas las notas que constituyen la realidad. El hombre está religado al poder de lo real en una experiencia manifestativa de su realización como ser relativamente absoluto.

3.- El poder de lo real tiene manifiestamente un carácter enigmático. “La religación al poder de lo real es la experiencia que manifiesta lo enigmático de este poder de lo real. La religación

---

<sup>251</sup> Jesús Conill en *Concepciones de la experiencia* analiza una serie de definiciones de la experiencia, tanto a lo largo de la historia de la filosofía como en Zubiri.

<sup>252</sup> Conill, J. *Concepciones de la experiencia*, p.166.

<sup>253</sup> No obstante, acerca del carácter experiencial de la inteligencia sentiente en sus tres modalización hablaremos en el siguiente capítulo.

<sup>254</sup> Conill, J. *Concepciones de la experiencia*, p.169. Y en el **Poder de la mentira**, p.133 dice: “(...) en el poder se experiencia la realidad como libertad, como apertura real de posibilidades, como acontecer real (efectivo), dinámico y expansivo”.

es pues no solo experiencial y manifestativa sino que es también enigmática” (HD 96). El carácter enigmático del que aquí se trata viene dado por la necesidad que el hombre tiene de adoptar formas determinadas de realidad que conformarán su ser. Ahí mismo radica el enigma, pues el hombre tiene que hacerse constantemente la pregunta de ¿cuál es la forma de realidad por la que debo optar?.<sup>255</sup> La realidad es por un lado, un momento de la cosa real con que estamos, es su propia realidad. Por otro, nos impone que adoptemos una forma de realidad. Esta ambigüedad de la realidad, que es a la vez aquello con lo que estamos y aquello en lo que estamos, se resuelve al observar que cada cosa humana aprehendida es real pero no es “la” realidad. Además cada cosa real nos impone estar en “la” realidad.

*“La” realidad no es “esta” cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un “más” en ella misma. Por esto, es por lo que al estar con “esta” realidad donde estoy es en “la” realidad. Por esto mismo es por lo que “esta” cosa real puede imponerme que adopte una forma en “la” realidad. No se trata de una cuestión de conceptos sino de un carácter físico del poder de lo real (HD 98).*

Y es que las cosas reales son vectores que vehiculan el poder de lo real. No son, por tanto, dos realidades sino una sola:

*[...] una unidad enigmáticamente manifiesta en nuestra religación experiencial. Tenemos que estar en la realidad, nos lo exigen las cosas reales en su realidad, pero ninguna es aquello en que se nos hace estar. Es el poder de lo real como enigma: estar en “la” realidad con las cosas reales. Es un poder enigmático (HD 97).*

Por tanto la religación consiste en que estamos dominados por el poder de lo real. Se trata de un apoderamiento físico -porque estamos constituyendo física y realmente nuestra realidad personal-, que nos lanza “hacia” “la” realidad por el poder mismo de lo real. Y estamos lanzados físicamente a algo enigmático, pues no sabemos qué va a ser de nosotros. El hecho experiencial de la religación nos muestra físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros. El carácter enigmático del poder de lo real viene dado por la exigencia de realización personal que tiene el hombre. Y esto muestra el problematismo de la

---

<sup>255</sup> Zubiri compara el enigma de la realidad con el oráculo de Delfos que ni dice ni oculta nada, solo significa. Según Zubiri el carácter del enigma está tanto en el decir como en lo dicho, pues “lo que se dice o manifiesta es enigma por que lo dicho, lo real, es enigmático” (HD 97).

fundamentalidad debido a que en nuestro hacernos estamos fundados en el enigma del poder de lo real.

*Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial. Como el poder de lo real es enigmático este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad. Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real (HD 99).*

La experiencia del poder de lo real, es decir, de la realidad como poder es un punto de convergencia entre Zubiri y Nietzsche. Para ambos la realidad no consiste en “realidad allende” la aprehensión sensible, ni en una realidad “en sí” de una cosa real en un mundo independiente de mi percepción; sino que se trata de una relación, o según Zubiri una “formalidad en impresión”. Desde esta concepción de la realidad ambos pretenden rectificar la historia de la metafísica que ha entificado y objetualizado la realidad. También entienden ambos la inteligencia de modo semejante. Su primera función es biológica y dependiente del modo de habérselas con las cosas en habitud. Cosa que recuerda la crítica nietzscheana de los dualismos idealistas que se basan en la separación entre los dos mundos: el fáctico y el ideal<sup>256</sup>. Pero sobre todo en lo que convergen es en concebir la realidad como poder. Ambos observan la experiencia que el hombre tiene del poder de lo real que se apodera de nosotros. Al hecho en que acontece este apoderamiento le llama Zubiri religación. Esta experiencia de la religación manifiesta el carácter enigmático del poder de lo real y el problematismo de nuestra vida. Problematismo que según Zubiri lanza al hombre en busca de un fundamento mediante la voluntad de verdad. Nietzsche no busca un fundamento sino que es la vida en tanto que voluntad de poder la que representa el momento último de toda decisión.

Pero esto no significa una ruptura entre la voluntad de verdad zubiriana y la voluntad de poder nietzscheana,<sup>257</sup> ya que ambos surgen de una voluntad de realidad. Pues la experiencia del poder de lo real nos lleva a la fundamentalidad. Y el hombre puede optar libremente entre suspender la fundamentalidad –como hace el ateo reduciendo la realidad-fundamento a realidad-objeto-, o seguir en busca de fundamento. Por ello tanto el análisis de

---

<sup>256</sup> Por su lado, Taylor intenta superar esta escisión mediante una ética carnal que una mente-cuerpo.

<sup>257</sup> Conill, J. **El poder de la mentira**, p.147.

la religación como el nietzscheano del poder apuntan a un fenómeno común, aunque con diferentes respuestas: por un lado al problema de Dios; por otro al ateísmo y al nihilismo, ya que no hay fundamento del poder de lo real pues su facticidad es suficiente. Ambas soluciones y ambos planteamientos no vienen dados por exigencia lógica y conceptual, sino por experiencia –probación física de realidad- del poder de lo real y su carácter enigmático.<sup>258</sup>

## 2.6.- La religación nos lanza al problematismo de la fundamentalidad

La religación actualiza en mi mente la dominancia del poder de lo real que se ha apoderado de mí. Por ello es algo físico, experiencial, manifestativo del poder de lo real y enigmático, ya que no nos permite ver en qué consiste la diferencia y la unidad de la realidad de cada cosa y “la” realidad. Por ello hacerse persona es la experiencia<sup>259</sup> manifestativa de un poder enigmático. El hacerme persona en mis acciones es algo problemático pues ese poder enigmático es el fundamento de mi realidad personal. Ese problematismo se muestra como inquietud, como voz de la conciencia y como volición de verdad real. La inquietud que me dicta la voz de la conciencia es voluntad de verdad real enigmáticamente aprehendida. Por ello hacerse persona es constante búsqueda del fundamento de mi ser relativo absoluto. Lo problemático está ahí, la búsqueda será problemática pues lo que buscamos es enigmático.

El carácter problemático es fruto de la “inquietencia de la vida como decurso”<sup>260</sup> y de la inquieta realidad humana. Inquietud en la que constantemente vive el hombre en tanto que religado enigmáticamente al poder de lo real. Pero inquietud aquí no es un estado psicológico sino algo radicalmente físico. Lo primario del hombre es esta inquietud pues su vida es un enigma y su ser está por hacer, ello le inquieta<sup>261</sup>. Y esto hace que la realidad en que vive sea enigmática. La inquietud se expresa en forma de dos preguntas: ¿qué va a ser de mí? y ¿qué voy a hacer de mí? Este es el carácter radical de la vida humana, el que la llena de inquietud y el que convierte a la religación en enigma y problema. Por tanto es la inquietud de lo enigmático.

---

<sup>258</sup> Para ver más analogías entre el pensamiento de Zubiri y el de Nietzsche ver el capítulo 10 titulado *Tras la hermenéutica: Nietzsche y Zubiri*, en **El poder de la mentira**, pp.139-157.

<sup>259</sup> Ferraz, A. **Zubiri: el realismo radical**, p.205.

<sup>260</sup> Con este concepto Zubiri muestra lo que es el devenir del hombre en el tiempo junto con el conjunto de fenómenos que en él aparecen. Frente a la quiescencia y a la quietud del resto de cosas que rodean al hombre, éste está constantemente –valga la redundancia- en inquieta inquietencia debido al enigma de estar religado.

<sup>261</sup> Gracia, D. *Religación y religión en Zubiri*, p. 497.

La inquietud puede vivirse de diversas formas:

- 1.- Se vive como deslizamiento si la inquietud viene dada en forma de interrogante.
- 2.- También puede vivirse como angustia, pero la angustia solo aparece si previamente hay inquietud.
- 3.- Como preocupación.
- 4.- Pero la forma más inexorable y radical de vivir la inquietud es la ocupación en hacernos personas en tanto que realidades relativamente absolutas. La inquietud viene constitutivamente conmigo pues en mi mano está el hacerme absoluto relativo. Y esta relatividad, dice Zubiri, es la religación.

*Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático. Y este carácter enigmático es vivido en forma de inquietud en cada uno de los instantes de mi vida personal. Es el primer momento del problematismo de la fundamentalidad determinado por el enigma de la religación del poder de lo real (HD 101).*

El hombre posee “voz de la conciencia. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer”. Esta voz no resuelve todos los problemas que se le presentan al hombre pero es un fenómeno real. De nuevo Zubiri deslinda psicología de filosofía. La voz de la que hablamos, aunque bien es cierto que sale del fondo del hombre mismo, no es algo que se reduce a psicología profunda. Eso solo tendría lugar como cualificación de un fondo más radical: el del carácter absoluto de mi realidad. De este fondo radical emerge la voz de la conciencia, y se trata de una voz “porque lo absoluto relativo es mío, soy mí mismo, y no otro”. Y consiste en dictarme de modo inapelable e irrefragable la forma de realidad que debo adoptar, pero me lo dicta a mí porque es mía. Esto abre el campo hacia el multiculturalismo<sup>262</sup> de un modo radical pues la voz de la conciencia lo es de cada

---

<sup>262</sup> No me detengo en el tema del multiculturalismo, solo trato de sugerirlo. Lo pospondré para una próxima ocasión. El multiculturalismo es un tema que, a mi modo de ver, Zubiri vislumbra ya desde hace años, y que reconduce a lugares tan inéditos como lo es la “realidad” humana. Zubiri nos aporta la genial idea de partir de un lugar previo al ser del hombre, el de la realidad. Lugar que permite un haz infinito de posibilidades de creación de formas de realidad. Y este haz es infinito pues infinitas y variopintas son las situaciones reales de las que el hombre debe hacerse cargo -cada cual de aquella en la que está situado-, con las que tiene que cargar y de las que se tiene que encargar. E incluso desde el phylum. Cada individuo especiado está en interversión con los miembros del phylum. Pero, aunque todos están en la realidad, no todos están en el mismo mundo. Y esto es así porque el ser humano tiene tres dimensiones: individual, social e histórica. En tanto que seres sociales e históricos que somos, no todos tenemos el mismo poder para apropiarnos las posibilidades que nos ofrece la realidad. Además, no toda realidad es igualmente rica en posibilidades de realización. Por tanto, el multiculturalismo viene dado porque el hombre no tiene más remedio que estar libremente en la realidad que se

uno. Y por ello no se puede pretender que dicha voz diga lo mismo a todo y a cada uno de los hombres.

*La voz de la conciencia puede ser clara, oscura, incluso variable, porque esta voz dirá probablemente a un europeo cosas muy distintas de las que tal vez puede decir a un chino o a un japonés (no lo sé). Y en todos estos casos estos dictados lo que la voz de la conciencia dicta como algo que emerge del fondo de mi propia realidad, es justamente una forma de realidad que he de adoptar (HD 102).*

Pero la voz de la conciencia tampoco debe entenderse a modo de imperativo categórico kantiano. En primer lugar, porque se trata de una instancia previa al juicio, y sobre todo al juicio proposicional; en segundo lugar porque Kant entendió, según Zubiri, el imperativo categórico como subjetivo aún a pesar de su transcendentalidad. Con lo que Kant confundió subjetual con subjetivo. “Subjetual significa que la cosa de que se trata es un subjectum, pero no que sea subjetiva”. Por ello todo lo subjetivo puede ser subjetual pero no ocurre igual a viceversa, pues no todo lo subjetual es subjetivo. Y en tercer lugar, no se trata de un dictado categórico considerado de modo objetivo, sino de una voz.

La voz de la conciencia, según Zubiri, es una forma de intelección sentiente. La realidad es aprehendida como “de suyo” en los diferentes modos en que la aprehenden los distintos sentidos: vista, oído, tacto, sentido kinestésico, etc. La voz de la conciencia es algo así “como una remisión notificante a la forma de realidad”. Y la voz de la conciencia es noticia de la realidad. Así el hombre se convierte en la voz de la realidad camino de lo absoluto. Y esta voz es algo muy diferente de lo que Zubiri llamaba en *Filosofía y Metafísica* “la voz de las cosas”, voz que se nos imponía dictándonos su ser y haciéndonos decirlo. En aquella época Zubiri ponía el acento en la ontología, en las cosas, ellas eran las que arrastraban al hombre y las que le imponían lo que tenía que decir. “El hombre dice lo que dice por la “fuerza de las cosas”” y “el hombre despierto es el portavoz de las cosas”(FM 46-47). Pero en su etapa noológica, Zubiri ya no habla de cosas ni de ontología, sino de realidad y del poder de lo real. Ahora se trata de la voz de la realidad; voz más vitalizada, inexorable y

---

ha apoderado de él. Y, así como ante cada situación habrá una respuesta, serán diferentes los modos de estar en la realidad, es decir, las culturas, dependiendo de la altura de los tiempos en que se sitúe cada grupo humano – dimensión histórica-, y de cómo se relacione entre sí –dimensión social-.

radical que la de las cosas. La voz de la realidad es una voz que clama y nos lanza físicamente hacia el poder de lo real como enigma.

*Es la voz del problematismo del enigma de lo real, hacia el cual vamos lanzados. En este preciso sentido es como físicamente estamos lanzados hacia lo real en su realidad, por la voz de la conciencia. Es otro momento radical del problematismo de la fundamentalidad (HD 104).*

El hombre está lanzado irremediabilmente a tener que elegir volitivamente la forma de realidad que ha de adoptar. Se trata de una tendencia a formas de realidad ya que es inteligencia sentiente con una voluntad tendente. El hombre, al igual que el animal, tiende a adoptar formas diversas; pero a diferencia suya, las formas a las que el hombre tiende son formas de realidad.

Ante una volición la realidad se presenta como una “realidad-fundamento”. Y este es el término de la volición radical. Según Zubiri, la realidad-fundamental está fundamentando nuestra realidad relativamente absoluta; y su modo de estar presente es “fundamentar”, con lo que se trata de la realidad como enigma. Es realidad fundamento porque su modo de realidad es estar fundamentando, y es una realidad que está inteligida en y por sí misma como realidad antes de servir de fundamento. Su modo de actualización es puro fundamentar. Y por todo ello, acaba Zubiri afirmando que, estamos lanzados, algo más radical que vertidos, a la realidad fundamento.

Y es la realidad fundamento la que nos lanza a adoptar una forma de realidad. Adopción que solo tiene sentido como fruto de una opción entre varias posibilidades. Es la volición o apropiación de una posibilidad de forma de realidad. Por tanto toda volición consiste en optar por una posibilidad de forma de realidad.

Pero no es una adopción arbitraria, sino que se trata de tener actualizada la realidad que fundamenta. No se trata de voluntad de vivir sino de algo más radical como lo es la voluntad de realidad personal. Primero es ser real, luego vivir. Es por tanto voluntad de realidad, que será voluntad de verdad, pues según Zubiri la verdad es la actualización de la realidad en la inteligencia. La verdad de la que habla Zubiri es más radical que aquella de la que hablaba Nietzsche con la voluntad de autenticidad, ya que la autenticidad es una

expresión de una realidad. Esa verdad más radical es la verdad real. Verdad en tanto que actualización intelectual de la realidad; y real porque lo actualizado es lo real mismo como algo “de suyo”.

*Verdad no es idéntico a realidad, pero si atiendo, en la actualización de lo real, a la actualización misma a diferencia de lo actualizado tendré verdad: es la verdad real (HD 106).*

La verdad real tiene varios momentos. Por un lado, la verdad real es ostensiva de realidad, es la realidad que se manifiesta, es “ser así”. Es el ideal de verdad que guía a occidente desde la época griega. El segundo momento de la verdad real es el de verdad como fidelidad; sentido desarrollado por los pueblos semitas. Para estos la verdad se resume en “así sea” –amén, de *emeth*, verdad-. La verdad en este caso es seguridad. En un tercer momento la verdad adquiere un carácter gerundial. Es el momento de efectividad, según el cual es verdad real lo que “efectivamente está siendo”. Zubiri piensa que los tres momentos en unión constituyen la verdad real, aunque bien es cierto que unas veces se resalta más uno que los otros. Por tanto “la voluntad de verdad es intrínsecamente y “a una” manifestación, fidelidad y efectividad”.<sup>263</sup>

La realidad-fundamento es verdad real según estos tres momentos. Y el hombre es una voluntad de verdad que quiere descubrir continuamente verdad real, es decir, más manifestación, más seguridad y más efectividad de lo real. Y el “hacia” es uno de los modos de realidad en los que la verdad real es real. Pues estamos lanzados “hacia” en y por la verdad real. El hombre tiene que optar por alguna forma de estar en la realidad de entre todas las posibles. Es así como el hombre hace su ser relativamente absoluto, en búsqueda de las posibilidades que conformen su personalidad. El hombre está lanzado hacia formas de realidad que tiene que elegir, y eso es un hecho, el hecho de la religación. Hacerse persona es búsqueda, es ir buscando el fundamento de mi relativo ser absoluto.

*Estamos, pues, lanzados “hacia”: en y por la verdad real, hacia lo real mismo. Precisamente por esto el hombre tiene que adoptar alguna forma de realidad entre otras posibles. Y esto no es solo una obligación sino un hecho; no solo es hecho del*

---

<sup>263</sup> El tema de la verdad lo trataremos más adelante. Por un lado hablaremos de la verdad real en la aprehensión primordial de realidad; y por otro, de la verdad dual como algo propio del logos y de la razón.

*que el hombre está necesitado, sino el hecho constitutivo de la realidad personal del hombre. En cada uno de sus actos del hombre está ejecutando una volición de verdad real. En ella tiene que adoptar una forma de realidad. esta forma es, pues, optativa. Por tanto la voluntad de verdad real se plasma en búsqueda. ¿Búsqueda de qué? Búsqueda de cómo se articulan las cosas reales en “la” realidad para poder optar por una forma de realidad. Necesitamos averiguar cuál es la manera como se articula en cada cosa “su” realidad con “la” realidad. Y ésta es la fundamentalidad en que se fundamenta mi realidad personal en la realidad, en la realidad-fundamento (HD 107-108).*

El problematismo de la fundamentalidad viene dado por la unidad enigmática y radical de “esta” realidad de cada cosa y “la” realidad. Tal articulación concierne a la religación. Ya que en la religación buscamos esclarecer física y experiencialmente el fondo de tal enigma. Y esto tiene mucho que ver con el hombre, su realización y su estar en la realidad. Pues la actitud humana será de una o de otra forma según el modo en que esté articulada “la” realidad en cada cosa real. De ello dependerá el horizonte de posibilidades que abra la inteligencia en pos de la realización de la persona humana. Y esta articulación en tanto que momento de toda cosa real es un momento de fundamentalidad, y constituye la fundamentalidad de la realidad personal de cada hombre. Pero no se trata de una fundamentalidad como realidad-objeto, como ya dijimos y Zubiri repite hasta la saciedad, sino que la articulación es un momento de la fundamentalidad porque es una realidad-fundamento. Por tanto “la realidad fundamento es la solución al enigma de la realidad y de mi realidad personal”.

En este problematismo consiste formalmente el *problema de Dios*. La religación manifiesta experiencial y enigmáticamente a Dios como problema. Zubiri considera que el problema de Dios concierne directamente al hombre en tanto que ser en constitución constante, e impelido inexorablemente a su realización. Pues el hombre tiene que hacer su propia figura de ser absoluto “con” las cosas pero estando “en” la realidad. Y este es un problema que pertenece a la realidad personal en tanto que religada al poder de lo real. Es un poder que acontece en mi vida como experiencia de la realidad en cuanto manifestada, fiel y efectiva. Y es que Dios no es un problema arbitrario, sino que constituye un problema intrínseca y formalmente constitutivo propio de la estructura personal de la realidad humana.

El problema de Dios no es algo relativo al más allá, sino algo propio de la constitución del ser humano en el mundo. Es una posibilidad de la existencia misma del hombre en la realidad para poder soportar el estar en este mundo. Y es que el problema de Dios no concierne al más allá sino a la realidad misma de este mundo y a nuestra realidad personal en él. El problema de Dios es la investigación de aquello que está en la realidad personal de cada uno de nosotros. Pues es a aquello a lo que estamos problemática e inexorablemente lanzados, para poder optar a las mejores posibilidades con el fin de configurar la figura absoluta de nuestro ser.

Por la religación estamos lanzados desde la realidad hacia su fundamento. Es la realidad la que nos está llevando hacia la realidad allende. Es realidad “en hacia”. Se trata de un estar llevado por la realidad en la realidad hacia el fundamento radical de cada cosa real. Y esta marcha hacia el fundamento radical será el objeto de la intelección racional. Y es que la realidad da que pensar<sup>264</sup> y obliga al hombre a poner en marcha el método racional que parte de un sistema de referencia, a partir del cual elabora un esbozo de lo que podría ser la cosa para luego retornar a la realidad y ver si ésta aprueba o reprueba el esbozo mediante el momento de la experiencia. La tarea de la razón es la búsqueda del fundamento de las cosas, es decir, lo que ellas son en la realidad. Y esto ocurre también en el caso de la religación y del fundamento hacia el que ella nos lanza: Dios. La religación se me actualiza como real en la aprehensión de realidad, y el logos la afirma como tal. Entonces, la realidad misma me lanza desde la aprehensión allende ella, esto es, en busca de la realidad de Dios<sup>265</sup>.

La religación nos lanza desde la realidad dada en impresión hacia el fundamento de la realidad. Y esto mismo es lo que se quiere decir cuando afirmamos que en la religación

---

<sup>264</sup> La razón es intelección en búsqueda, por tanto dinámica y provisional. Provisional pues las verdades que proporciona están llamadas a ser superadas. Los contenidos de la razón son problemáticos porque la realidad actualizada en la aprehensión arroja a la inteligencia allende la aprehensión en busca de su fundamento real. De ahí viene la palabra problema, *pro-bállo*, arrojar algo “ante”, y de ahí que digamos que la realidad da que pensar. Y en nuestro caso, lo que nos da que pensar es la religación, la cual además de darnos que pensar nos da la razón. Esto es, la religación se convierte en una vía en busca de la fundamentación. Y esto es algo problemático pues estamos lanzados hacia un término problemático, es el problema de Dios. La realidad nos hace estar en razón de modo problemático.

<sup>265</sup> La función de Dios en la vida y en la construcción de mi Yo se basa en ser fundamento último, por lo que su presencia en mí es dinámica. Está presente formal y constitutivamente en mi realidad siendo fundamento de la plenitud de la vida; y lo es en forma de tensión vital, por lo que la vida humana es tensión teologal ya que el hombre es inquietud. Y es que Dios hace que yo haga mi Yo. El hombre está implantado en la divinidad porque cualquier acción suya es la configuración de su Yo, ya que todo acto contribuye a hacer su Yo. Y esto significa tomar posición respecto de Dios pues todo acto tiene la transcendencia de estar constituyéndome en Dios. Por tanto Dios en la vida es fundamento, de su plenitud y no de su indigencia, y lo es en forma de tensión dinámica. “La fatiga de lo absoluto” muestra el cansancio que nos produce la toma constante de posición en toda decisión en la que me juego todo mi ser. Muchas veces nos gustaría aplazar esta necesidad.

estamos lanzados desde la realidad hacia el fundamento. La religación no muestra primariamente una ligazón entre nosotros y las cosas, sino entre nosotros y la realidad *qua* realidad. Por ello en la religación el objeto de la razón es la búsqueda del fundamento de la realidad allende la aprehensión. Y Dios se convierte en el problema de Dios pues para el hombre no es algo directamente inteligido como tal, sino el resultado de una marcha desde la aprehensión allende ella. La religación es un hecho y lo que tiene de problemático es la vivencia de lo enigmático de la realidad, pues el poder de lo real es un poder enigmático al que estamos religados físicamente de forma problemática. La religación al poder de lo real es algo inexorable, y en ella se muestra todo lo real como constitutivamente enigmático y problemático.

*Mi persona se halla, pues, religada en su propio Yo, en forma problemática. Lo cual significa que yo soy relativamente absoluto, pero que mi Yo no solo está cobrado sino que para cobrarlo está radicalmente necesitado de un fundamento para ser. Y lo está inexorablemente porque el cobrar mi Yo es algo radicalmente inexorable. De esta suerte, el poder de lo real es lo que no especulativamente sino física y realmente me lanza inexorablemente hacia el fundamento real del poder de lo real. Es lo que llamamos Dios. Por tanto, Dios es realidad-fundamento como término del “hacia” a que inexorablemente el poder de lo real nos tiene lanzados. [...] El Yo tiene inexorablemente respecto de Dios una voluntad de fundamentalidad, primaria y formalmente porque el Yo está en todo instante necesitado de fundamento. Dios es el fundamento real de mi Yo (HD 259).*

## 2.7.- Conclusión

A lo largo de la evolución del pensamiento de Zubiri las cosas han perdido la importancia transcendental que tenían en la etapa ontológica. La religación que hemos denominado noológica no es religación respecto de las cosas en tanto que estoy con ellas y sin ellas no puedo vivir. La ontología se ve superada en profundidad de fundamentación por la metafísica y por la noología. Ahora la religación al poder de lo real muestra la realidad como fundamento y como lugar “en” el que estamos con las cosas. El Zubiri de la trilogía habla de “esta” realidad de cada cosa y de “la” realidad en la que esa cosa está. La religación noológica muestra que el hombre está “con” las cosas, pero lo está “en” la realidad. Por sus acciones el hombre está con las cosas reales “en” la realidad. Pero las cosas reales no son la realidad sino

solo vectores suyos. El hombre se hace realidad absoluta estando en la realidad, la cual es su fundamento último, posibilitante e impelente. Y esta fundamentalidad constituye el poder de lo real, es decir, la dominancia de lo real en tanto que real.

La dominancia domina sobre la realidad personal por apoderamiento –y no por causalidad-. Este apoderamiento es lo que constituye formalmente la religación. La religación, según Zubiri, como tantas veces hemos repetido ya, es la realidad apoderándose de mí. Y no se trata de vínculo material alguno, sino de apoderamiento y dominancia de un poder de lo real actualizado en nuestra inteligencia sentiente en impresión de realidad. Por tanto “la religación actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mí se ha apoderado”. Por ello dice Zubiri que la religación es algo físico y experiencial, manifestativo del poder de lo real y enigmático, ya que no nos hace ver en qué consiste la diferencia y la unidad de “esta” realidad –la de la cosa-, y “la” realidad. El hacerse persona es la experiencia manifestativa del enigmático poder de lo real. Gracias a que este poder es enigmático y fundamento de nuestra realidad personal, el mismo hecho de hacernos persona es algo problemático.

En la religación al poder de lo real el hombre está fundado en Dios trascendente en las cosas. Por ello la religación es un apoyo constituyente del hombre en Dios ya que el poder de lo real se apoya en un Dios trascendente en las cosas. Y este apoyo es una tensión, es la tensión en la que consiste la esencia teologal de la religación. Pues en la religación hay una dominancia del poder de lo real respecto del hombre que hace su Yo con el poder de lo real.

La esencia de la religación es la tensión teologal entre el hombre y Dios. Desde el punto de vista de Dios, la dominancia del poder de lo real es el carácter pre-tensor de Dios; desde el punto de vista del hombre como ser relativo absoluto que tiene que hacer su Yo apoyado en la realidad, la dominancia del poder de lo real es la tensión con que el hombre está apoyado en esa estructura pre-tensora que es una realidad absolutamente absoluta. Por ello la esencia de la religación es la tensidad teologal entre hombre y Dios. Tensidad que se refleja en la inquietud del hombre respecto de hacer su ser relativo absoluto. Inquietud que no lo es tanto por ser feliz –aunque bien es cierto que ésta es una de las formas en que se presenta la inquietud-, como por algo más radical como es la constitución de su ser relativamente absoluto, es decir, en dar respuestas seguras a las preguntas ¿qué va a ser de mí? y ¿qué hago yo de mí mismo? Por tanto la inquietud es la expresión humana de la unidad tensiva entre el hombre y Dios. El hombre está inquieto porque su Yo consiste formalmente en una tensión,

tensión sobre la constitución de su ser. La inquietud tensiva de la constitución del Yo es la forma concreta de la religación del hombre a Dios como fundamento último, posibilitante e impelente.

La dimensión teologal del hombre<sup>266</sup> expresa algo previo a lo teológico. Es una dimensión del hombre que va a Dios y lo encuentra en el hecho mismo de su estar haciéndose persona. La dimensión teologal está en ese hacerse persona. Lo teologal es el fundamento del saber teológico pero no es el saber teológico mismo. Lo teologal es la dimensión humana según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real. Por ello el hombre es persona en tanto que fundado en la realidad. Es un concepto que no es antropológico pues muestra una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal, gracias a la cual es hombre. A la explicación de esta idea dedica Zubiri su libro **El hombre y Dios**.

El hecho de la religación explica qué es ser hombre y cómo éste se hace persona. El hombre se hace persona religado al poder de lo real en tanto que real como último, posibilitante e impelente. Además, el hombre se encuentra lanzado al fundamento de la religación, es la marcha del hombre a Dios. En su religación el hombre tiene una voluntad de verdad real para asentar su ser de una manera o de otra. La voluntad de verdad se despliega en un acto que tiene dos aspectos. Por un lado, inteligir la realidad fundamento a la que nos lanza la realidad a la que estamos religados. Se trata de la intelección de la realidad absolutamente absoluta de Dios. Por otro lado, acceder a ella apropiándonos esa realidad personal. Y en esto consiste la entrega a la realidad personal de Dios, que será fe en tanto sea verdadera. Es la “entrega intelectual a Dios como voluntad de verdad”. En su entrega intelectual el hombre descubre que su ser es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Es la experiencia tensiva en la que consiste ser persona como modo de ser experiencia de Dios. Experiencia que se despliega individual, social e históricamente. La religación consiste, en sentido último y radical, en este Yo de carácter tensivo y religado al poder de lo real que me hace ser de modo problemático y enigmático.

*Religación al poder de lo real, entrega intelectual a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal*

---

<sup>266</sup> Ferraz, A. **Zubiri: el realismo radical**, pp.199-201.

*constituye la dimensión teologal del hombre, del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad en tanto que Yo (HD 365).*

La religación es algo anterior a la consideración del hombre como moral y a toda obligación (PFHR 40). La religación es la actitud radical que surge del nivel último de la actualización del hombre como realidad personal a cuya luz deben verse las demás actitudes del hombre

### 3.- La religación y la libertad en la aprehensión primordial de realidad

#### 3.1.- La inteligencia y la libertad

Platón nos narra en su diálogo el **Protágoras**, 320d-322b, el bello “mito de Prometeo”. Cuando el Destino creyó que era el momento, alentó a los dioses para que modelaran a los seres mortales a partir de tierra, fuego y demás sustancias. Una vez hecha esta función, los dioses mandaron a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran convenientemente entre aquellos las cualidades que cada uno de ellos necesitara para poder vivir.

Epimeteo –el que siempre llega tarde- pidió a su hermano Prometeo que le permitiese repartir a él las cualidades que iba a poseer cada uno de los nuevos seres. De tal forma que distribuyó a unos la fuerza, a otros la rapidez, a otros les permitió poder volar, a otros poder vivir bajo tierra y a otros sobre los árboles. Más tarde se ocupó de repartir defensas frente a las inclemencias, y así repartió pelos espesos, pieles gruesas o ligeras plumas, que les protegiesen de la lluvia, del viento del frío y del calor.

También repartió el tipo de alimentación que haría viable a cada una de esas especies. Así como la fecundidad que permitiría su existencia a lo largo del tiempo. De tal forma que todas y cada una de las especies pudiera ser viable y en la mayor igualdad posible con las demás.

Pero Epimeteo se olvidó de la especie humana. Ya había repartido todas y cada una de las facultades entre los animales. Cuando su hermano Prometeo llegó para inspeccionar el trabajo vio a todas las diversas especies animales armoniosamente equipadas para vivir. Por el

contrario, el hombre estaba desnudo, sin armas, sin abrigo, sin fuerza, sin rapidez, sin garras. El hombre había sido el gran olvido de Epimeteo. Y no había tiempo para hacer una nueva y mejor distribución de cualidades entre los nuevos seres que iban a tomar vida. Pues “había llegado el día señalado por el Destino para que el hombre saliera de la tierra a la luz”.

Ante esta situación, Prometeo decide dar a los hombres dos cosas que robaría a los dioses. A Hefeso le roba la sabiduría artística, y a Atenea el fuego. Con estos dos regalos la desnudez, debilidad, lentitud y demás insuficiencias del hombre no serán una barrera para su viabilidad. De tal forma que podrá vivir junto al resto de animales sin inferioridad de condiciones.

No sigo con el resto del mito de Prometeo porque lo que más nos interesa en este punto es lo ya dicho. Bien es cierto que Prometeo olvida dar a los hombres también la política, y que pronto Zeus observa que los hombres corren peligro de desaparecer si no saben organizar su existencia común. Para evitar ese gran problema envía a Hermes con dos regalos como son la justicia y el pudor. Con el fin de que sean repartidos a todos los hombres sin excepción.

Pero repito que lo que más nos interesa de este bello mito es esa primera parte que acaba cuando Prometeo decide robar el fuego y la sabiduría artística a los dioses para dárselos a los hombres. Este robo permitirá que la especie olvidada por Epimeteo sea viable. Nos interesa porque el fuego y la sabiduría artística significan, según nuestra lectura, la inteligencia y la libertad.

La inteligencia como modo que va a caracterizar al hombre en su estar en la realidad. La inteligencia le va a permitir –o exigir- entender, comprender e interpretar el mundo a su manera. La respuesta del hombre ante cualquier situación que se le pueda presentar no está dada. No tiene más remedio que creársela. Y esta respuesta viene dada gracias a la inteligencia. Pues el medio en el que vive todo animal, para el hombre va a dejar de ser mero medio, es decir mero estímulo que exige respuesta, para convertirse en realidad, en algo diferente de él pero aprehendido en relación a él. Algo que se va a apoderar de él. Que le va a exigir una respuesta si quiere seguir siendo viable. Pero que le va a posibilitar una vida.

Esa respuesta no va a ser fruto de una estructura natural o biológica sino de la libertad. En nuestra interpretación, el fuego y la sabiduría artística robada a los dioses, simbolizan la libertad del ser humano. Una libertad exigida, religada. Esa será la tesis que pretendemos defender aquí, para la cual va a ser clave nuestra lectura de la obra de Zubiri. Se trata de una libertad entendida en sentido amplio, físico, metafísico. De una libertad exigida ya desde el momento de la viabilidad.

Debido al gran descuido de Epimeteo el hombre necesita una concepción del mundo diferente a la del animal para ser viable. Al no tener cualidades como la fuerza o la rapidez; ni capacidades como volar o rapidez en su carrera; ni armas como fuertes garras o mandíbulas; ni la posibilidades de gran fecundidad genética, el hombre usará la sabiduría y el fuego, símbolos de la inteligencia y de la libertad, para poder vivir. El hombre aprehenderá cada una de las cosas que tiene ante sí como algo que se apodera de él, como algo que le demanda una comprensión. La inteligencia interpretará libremente la cosa que se ha apoderado de él. El hombre no tiene más remedio que poner en marcha la libertad del logos si quiere ser viable.

Esto es así porque el hombre no puede quedarse en la mera aprehensión de realidad, sino que tiene que inteligir la realidad creadoramente, interpretativamente como animal de realidades que es. Como animal fantástico. No se trata de que yo quiera o de que yo no quiera estar en la realidad. Tampoco de que yo desee o no elegir. No es eso de lo que hablamos. La libertad de la que vamos a hablar es física, o metafísica si queremos ser más precisos. Pero es algo de lo que precisa el ser humano si quiere que su presencia física y real continúe siéndolo por mucho tiempo.

Bien es cierto que una lectura existencialista de este texto, pongamos por caso en la línea de Heidegger o Camus, muestran que estamos condenados a ser libres. Y esta interpretación podría llevar a entender al hombre como a un animal condenado a vivir, como a un animal más que tiene que elegir “algo”, esa sería su auténtica condena, tener que elegir constantemente algo.

La libertad humana no puede entenderse pesimistamente pues en ella no cabe siquiera la tradicional contraposición necesidad-libertad. Y no tiene sentido esta contraposición porque la libertad –en su primer momento- es un factor positivo que permite que se cumplan la exigencias que devienen de la realidad. La libertad permite distanciarse de la realidad pero sin

salir de ella para saber lo que ella es. Se trata de una distancia necesaria que permite colocar los contenidos intelectivos “en realidad”. Ésta es la tarea de la modalización ulterior en que consiste el logos, es decir, en dar sentido a la realidad. Pero esto es algo que veremos un poco más adelante.

Estamos religados al poder de lo real que nos hacer ser. Y para hacer la figura de mi yo tengo que tomar decisiones. Si la libertad fuera únicamente esto tal vez pudieran tener razón los existencialistas. Pero la libertad es algo previo y más radical, en función de lo cual podemos hablar de una libertad de opción. La libertad para Zubiri es “la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesario” (IRA 207). Esta definición de libertad nos lleva a un terreno previo a la conciencia. La libertad tiene lugar desde un primer momento en el acto mismo que consiste en dar sentido a la realidad. La libertad viene exigida por el hecho de que tenemos que saber qué es eso que tenemos delante. “Esto es una mesa”, decimos miles de veces sin caer en la cuenta de que para afirmar tal cosa hemos ejercido la libertad al menos dos veces: “afirmando” que es una mesa, y diciendo que esta cosa-realidad que tengo delante “es” una mesa.

El existencialista llega tarde porque está juzgando la libertad en base a un tener que elegir inamisiblemente entre opciones. Pues la libertad ya ha comenzado su andadura desde el mismo momento en el que damos sentido a esta cosa-real diciendo que es tal cosa-sentido. Pero no corramos tanto, más tarde desarrollaremos extensamente este clave e importantísimo tema para el desarrollo de nuestro ensayo.

Zubiri sitúa el problema de la libertad en un momento previo al de la subjetividad. No hay dislocación entre libertad e intelección, pues la realidad es algo en lo que ya siempre se está y no algo que hay que alcanzar.

Zubiri en su constante crítica a su maestro alemán Heidegger, muestra cómo éste estaría dentro de lo podríamos denominar la filosofía de la comprensión del Ser. El Ser frente a la Realidad<sup>267</sup>. Heidegger tiene una interpretación volitiva y desde dentro del reino de la comprensión de lo que es el ser humano y de lo que es el mundo entendido como Ser. Esa

---

<sup>267</sup> La Onto-logía del Ser Heideggeriana, frente a la Metafísica de la Realidad de Zubiri. Heidegger quedaría enmarcado dentro de una filosofía de la comprensión del Ser puesto que su tema central a todas luces es el Ser. La filosofía heideggeriana trata de una Onto- logía, de una ciencia del Ser, de lo que la Realidad “es”. Mientras que Zubiri nos habla de algo físico o metafísico como es la Realidad, Heidegger nos habla del Ser.

idea volitiva de la libertad, y del mundo, es el punto focal que denuncia Zubiri. Pues Heidegger ve la libertad como una condena, como si el ser humano pudiera elegir o no ser libre. Pero Zubiri nos muestra que el caso no es ese.

Mucho antes de que yo me pare a pensar si yo soy libre, yo ya estoy en la realidad que se ha apoderado de mí y que me impele a aprehender, inteligir, interpretar y a responder libremente. Libremente porque Epimeteo se olvidó de nosotros. Libremente porque ese es el prius de la realidad en la que yo estoy. Libremente porque así lo dispuso Prometeo tras su robo –primero a los dioses- y su donación -posterior a los hombres-. Pero eso es algo físico, o metafísico, real dirá Zubiri, y no tiene nada que ver con la conciencia. Por eso los existencialistas y su visión pesimista del ser humano llegan tarde. Pues su noción de libertad pertenecería en todo caso al terreno de la ética, en la que yo tengo que elegir “algo”. Mientras que Zubiri está en el terreno de la metafísica que muestra que mi estructura es de “elegir” en la realidad que se ha apoderado de mí, previo a todo momento de conciencia y de voluntad. Momento previo al esquema tan desmesuradamente usado sujeto-objeto. Pues Zubiri nos lleva a ese momento previo de la aprehensión de realidad como momento fundacional y creador de realidad. Es la libertad radical del ser humano. Es la libertad religada desde la vida y la realidad exigente, posibilitante y ultimante.

De tal forma que la libertad es fruto de una exigencia vital. Es la naturaleza entendida como biología en la que nos dejaron instalados Epimeteo y Prometeo. El fuego y la sabiduría son nuestras cualidades y capacidades naturales, aunque sean fruto de un robo y de un engaño. La libertad y la inteligencia como robo y como regalo con el que el hombre nace. Gracias a ellas el hombre responderá al reto al que le invita la realidad haciéndose cargo de ella, cargando con ella y cambiándola si hace falta.

Desde el momento en que el hombre aprehende la realidad, desde ese mismo momento, queda en su poder. La realidad se apodera del hombre pues queda grabada a fuego en él desde el mero momento de aprehenderla. Desde ese mismo momento la realidad se convierte en un problema que inexorablemente el hombre tiene que resolver. Pero para resolverlo el ser humano no se mueve en el vacío, pues tiene un apoyo ya que siempre está en la realidad, ella le posibilita, le fundamenta y le impele a ser lo él quiere ser. En esto consiste el hecho de la religación.

Sin embargo el hombre no queda únicamente atado a la realidad sino que ese momento de religación se convierte en condición necesaria de liberación. El hombre necesita vivir, la viabilidad es su lucha desde el momento de su nacimiento. Por ello el hombre necesita usar los regalos que le dio Prometeo: la inteligencia y la libertad. La inteligencia le permitirá aprehender las cosas entre las que se mueve como realidad. Con lo que las cosas ya no quedan en él como mero estímulo sino como realidad que posibilita, fundamenta e impele. Y eso le permitirá, no vivir en el medio –como ocurre en el caso del animal–, sino en el mundo, ya que el hombre se convierte en *animal fantástico en la realidad* para hacer de ella lo él quiere que sea. Y para hacer que el mundo sea como él quiere que sea, el hombre tiene que dar previamente una serie de pasos.

El primer paso de la liberación del ser humano tiene lugar en su estar intelectual en la realidad. Aquí tiene lugar el momento de fundamentación física –o metafísica– de la libertad porque el hombre *no tiene más remedio* que dar un sentido a la realidad en la que está y saber algo de ella. El hombre necesita inteligir la realidad para poder vivir. Tiene que “saber” lo que ella “es” porque está en juego su viabilidad. El hombre no tiene más remedio que saber lo que son las cosas para saber a qué atenerse en cada momento. Y tiene que explicarse en qué consiste el mundo para amueblárselo a su manera. Pero para ello el hombre no está solo ni abandonado. Sino apoderado por la realidad y en la realidad.

Para entender y conocer la realidad la intelección humana tiene tres modalidades. En la aprehensión primordial la realidad queda en impresión con toda su riqueza; en la intelección propia del logos se trata de saber qué son las cosas “en” realidad; y en la intelección racional se busca en marcha libre e inquiriente en la realidad cuál es el fundamento. En el transcurso de la triple modalización de la intelección está implícita la libertad que se va desarrollando a la vez que avanza el proceso intelectual.

El primer modo de intelección consiste en la mera aprehensión de realidad. El hombre aprehende la realidad formalmente en impresión de realidad. Y en esa aprehensión la inteligencia queda retenida en la realidad y por la realidad dada en impresión. La realidad queda aprehendida en toda su riqueza en formalidad. En esa aprehensión el hombre queda en su poder. El problema humano consistirá en saber qué hacer en y con la realidad. La realidad se ha apoderado de él y le exige que haga uso de su libertad para ser como él quiere ser.

El segundo modo intelectual consiste en dar sentido a la realidad, es decir, en hacer de la cosa-real cosa-sentido. Se trata de un movimiento intelectual dinámico que parte de la realidad dada, pero ahora considerada en respectividad con las otras cosas reales, es lo que constituye el campo de realidad. El movimiento propio del logos consiste en distanciarse en la realidad y de la realidad para inteligir en retracción lo que “sería” la cosa real. Unido a este movimiento de retracción va otro de vuelta de la irrealidad a la realidad para afirmar lo que ella es. La libertad consiste en la creación del contenido de la realidad.

El hombre es estructural y radicalmente libre porque no tiene más remedio que dar sentido a la realidad que ha quedado en él formalmente. Se trata de saber, por ejemplo, lo que es esa mancha que hay ante mí “en” realidad. De saber si ese conjunto de manchas “son” – o si serían- una copa o dos caras humanas que se miran a los ojos. Y ese ser una copa, o ese ser dos caras, no es algo que nos da la realidad en impresión de realidad, sino algo que el hombre crea libremente a partir de lo aprehendido sentientemente. El hombre no puede permanecer un segundo más en el problema de la realidad sin intentar responderlo. Y la primera respuesta libre le viene dada desde la libertad propia del logos que consiste en dar sentido a las cosas reales.

El tercer modo intelectual consiste en saber racionalmente lo que la cosa es en “la” realidad. La razón es una marcha inquiriente allende la realidad para saber cuál es su fundamento. Para ello se parte del campo de realidad considerado como sistema de referencia que sugiere esbozos sobre cuál “podría ser” el fundamento de la realidad. Una vez creados libremente los esbozos del posible fundamento se vuelve desde la irrealidad del mundo al campo para comprobar experiencialmente –por probación física de realidad- si la realidad verdadera lo esbozado. Así es como la razón encuentra el verdadero conocimiento de la realidad.

Mientras que el momento de libertad del logos consiste en dar sentido a la realidad, la modalización racional es una marcha inquiriente por la realidad buscando libremente lo que ella “podría” ser realmente. Éste es el momento álgido de la libertad noológica. La libertad de la razón es de mayor posibilidad creadora y consiste en saber cuál es el fundamento de lo real, es decir, conocer lo que “la” realidad es realmente. Es la intelección racional.

En el primer modo intelectual el hombre queda religado a la realidad, queda en su poder sin posibilidad de librarse de ella, pues tiene que contar con ella en todo momento para poder vivir. Sin embargo, el hecho de que no pueda librarse de la realidad no significa que no sea un ser libre. Todo lo contrario. Y eso es lo que trataré de fundamentar a lo largo de estas páginas. La realidad tiene al hombre en su poder, y esa dominancia consiste en hacer que el hombre se enfrente libremente a la realidad con todo su problematismo para:

- 1.- En primer lugar para saber lo que “es” en realidad.
- 2.- En segundo para “saber” lo que es, para conocer su fundamento.
- 3.- En tercer lugar para que el hombre se haga a sí mismo como él mismo quiere ser.
- 4.- Y en cuarto para que la realidad sea como tiene que ser.

De tal forma que la libertad tiene que responder al grave problema de la realidad, que no es otro que “saber estar en la realidad” intentando saber algo de ella para poder ser viables y, en la medida de lo posible, vivir mejor. Ese es el sino del ser humano.

### 3.2.- El origen de la libertad está en la religación

Hemos visto cómo la exigencia de libertad es básica para poder ser viables, pues el ser humano no tiene respuestas dadas a cualquier situación que se le presenta. Se trata de una estructura abierta cuyas respuestas no están dadas sino que tiene que buscarlas. Religado al poder de lo real que le hace ser, el ser humano no tiene más remedio que hacer uso de su libertad y llevarla hasta sus últimos extremos para garantizar su viabilidad.

Su forma de relacionarse con lo que le rodea es mediante una inteligencia sentiente y creadora. Sentiente porque aprehende la realidad sentientemente en aprehensión de realidad. Creadora porque tiene que interpretar mediante metaforizaciones lo que “de suyo” tiene delante. La realidad se ha apoderado del hombre, pero ese poder no es de esclavitud sino de posibilidad. Pues gracias a esa realidad, y sólo gracias a ella es cómo el hombre podrá crear su mundo y su propio ser. De tal forma que la realidad se convierte en la fundamentación última que posibilita la existencia del ser humano.

Zubiri nos enseña que una cosa es la realidad y otra muy distinta es el ser. Mientras que el ser se sitúa dentro de lo que podemos denominar el paradigma de la conciencia por ser fruto de una logificación de la realidad. La realidad es algo previo. La realidad no es

aprehendida por el hombre dentro de un proceso lógico sino físico-vital<sup>268</sup>. La realidad no es fruto del juicio, ni de la conciencia, ni siquiera de la lógica o del lenguaje. Sino algo más radical que todo eso.

La realidad aparece en el hombre como fruto de un proceso de inteligencia sentiente pre-lógico. Posteriormente, y como fruto del proceso de logificación de la inteligencia entendida modernamente, aparecerá el ser como creación y codificación metafórica gracias al lenguaje. De tal forma que toda la filosofía occidental parte de un gran olvido que tiene su origen en Parménides, el olvido de la estructura dinámica de la realidad, frente a la fuerte afirmación del ser.<sup>269</sup> Ese gran error consiste en haber olvidado el prius que fundamenta y posibilita toda la vida del ser humano religado a la realidad. De la que el ser no será sino una logificación ulterior.

La realidad se da al ser humano en un proceso de aprehensión sentiente en el que coinciden inteligencia, impresión y realidad. Es el proceso de impresión de realidad. La función de la inteligencia consiste en aprehender el medio en el que está el hombre como realidad. La función de la sensación en aprehender la realidad en impresión. De tal forma que no es el hombre el que crea realidad. La libertad va tomando cuerpo en la creación de percepciones, ficciones, conceptos, hipótesis, teorías, etc. Gran momento creador de irrealidad, pero no de realidad. Pues la realidad es aquello que se apodera de nosotros, aquello en lo que estamos. Aquello de lo que no podemos salir. Aquello a lo que estamos religados, y gracias a lo cual y usando nuestra libertad podremos ser como queremos ser. El exceso de la libertad moderna consiste en pretender prescribir a la realidad lo que debe ser sin contar con ella.

Zubiri dedica su trilogía sobre la inteligencia sentiente al hecho de fundamentar la realidad como aquello a lo que estoy religado porque se ha apoderado de mí y me exige que yo sea como yo quiero ser. No hay más remedio. El último Zubiri piensa que eso es un hecho. Es el hecho de la religación. Recordemos que es algo previo a la ob-ligación. De la religación

---

<sup>268</sup> Jesús Conill en **El poder de la mentira**, pp. 131-157, así como a lo largo de todo el libro, saca relucir constantemente esta idea que situaría a Nietzsche y a Zubiri en un mismo paradigma fuera del de la conciencia. Pese a sus grandes diferencias, Jesús Conill ha encontrado una buena batería de similitudes.

<sup>269</sup> Espinoza Lolas, R.A. Sein und zeit *como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*, p.467-469.

vengo porque en ella estoy ya que la realidad me tiene en su poder. Mientras que a la obligación voy. Estoy obligado porque previamente estoy religado (PFHR 40)<sup>270</sup>.

Se trata de la religación en la versión noológica la que fundamenta fuertemente la libertad. Había que esperar a que Zubiri nos mostrase toda la riqueza que contienen sus numerosas y complejas páginas de la mencionada trilogía para darnos cuenta de la novedosa fundamentación de la libertad. De tal forma que la libertad se separa de la conciencia y de la voluntad en su mismo origen. Aunque bien es cierto que luego se unirán y será muy difícil separarlas. Aquí la libertad aparece fruto de una religación. Fruto de la religación, para ser más exactos. No hay libertad sin religación. No hay libertad sobre el vacío sino sobre un terreno que nos tiene en su poder.

Y aquí están los fundamentos de una ética de la liberación. En la noología de la religación. La noología nos muestra cómo el hombre aprehende la realidad experiencialmente en su triple proceso de aprehensión de realidad, logos y razón. Es la experiencia humana de la religación. Y es aquí donde el hombre se juega su ser. Desde donde va a hacer su ser y desde donde se va jugar su vida. Ese es el espacio en el que pretendemos situar la libertad desde nuestra lectura de la obra de Zubiri. En la radical experiencia de la religación a la realidad que nos hace ser.

A partir de ahora vamos a centrarnos en poner de relieve la trilogía sobre la inteligencia sentiente como lugar donde podemos fundamentar más fuertemente la libertad tras ese momento de religación noológica fruto de la aprehensión de realidad como momento experiencial del ser humano.

### 3.3.- La religación, la libertad y la inteligencia

Zubiri dedica la última parte de su obra y de su vida a hacer explícitos los supuestos que han guiado su pensamiento respondiendo así a una petición de sus discípulos más allegados. Ésta es la función que tiene toda la trilogía dedicada a la Inteligencia Sentiente. En estos tres volúmenes indispensables para entender la obra zubiriana, el autor se centra en

---

<sup>270</sup> Aunque ya en **Naturaleza, Historia, Dios**, p.446 muestra una impresionante intuición de la línea en la que se moverá todo su pensamiento posterior.

mostrar el proceso por el cual el hombre capta todo aquello que está ante él, a la vez que se da cuenta de su presencia.

Zubiri comienza **Inteligencia y Realidad** explicando el por qué de su obra tras la publicación varios decenios antes de **Sobre la esencia**. A continuación pasa a explicar en qué consiste ese acto de aprehensión de realidad y de inteligencia sentiente:

*(...) inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. (IRE 12).*

De esta forma Zubiri comienza su argumentación sin concesiones de ningún tipo. La gran suposición de la historia del pensamiento ha sido separar las fuentes del conocimiento en sensibilidad y razón. Y esto según nuestro autor ha sido el gran error no cuestionado. Zubiri, por el contrario, parte de la gran unión entre inteligencia y sensibilidad, algo que Aristóteles vio pero que no llevó hasta sus últimas consecuencias.

La gran aportación de Zubiri en este punto es rastrear ese momento radical clave para entender al ser humano en su estar en la realidad. Con la expresión “Inteligencia sentiente” nuestro autor puede mostrar la unión estructural previa con la que el ser humano se enfrenta al mundo en el que vive. La impresión afecta directamente sobre nuestra estructura aprehensiva. Mientras que la realidad es fruto de una aprehensión inteligente, la propiamente humana, frente a la animal que sería estímúlica.

Ese momento de aprehensión de realidad consiste en una estructura en la que se dan indisolublemente dos momentos. El error de la historia de la filosofía occidental consistirá en concebir esos momentos como algo separado y opuesto. Los dos momentos de los que hablamos son los siguientes:

1.- El darse cuenta de algo que hay ante la conciencia. Este es el principio sobre el que gravita la filosofía moderna, en la que el sujeto constituye parte activa en la construcción de conocimiento y de mundo. Descartes nos dice que dudará de todo aquello que le presenten los sentidos, y solo aceptará como real aquello que su razón le muestre que así lo es; y Kant nos dirá que la realidad es la síntesis elaborada por las categorías y por los principios del entendimiento a partir de lo dado por la sensibilidad.

2.- Aquello de lo que me estoy dando cuenta porque ya está presente (IRE 21-22). La filosofía antigua y medieval hace hincapié es este momento entendido como la actuación de la cosa sobre el inteligir. La consideración única de este momento lleva al realismo ingenuo que afirma la existencia de la realidad con independencia del sujeto aprehensor.

Según Zubiri se trata de una unidad indivisa formada por el estar presente “de algo” ante aquello que “se da cuenta”. De esta forma pretende dar por zanjada la polémica realismo-idealismo. Ambas tienen su verdad. Pero solo si se conciben como desarrollo de un acto primordial del que ambos son momentos indivisibles.

Lo que aquí nos interesa es mostrar con la mayor claridad posible que la religación consiste en este proceso estructural. Pues yo quedo apoderado por lo aprehendido en el darme cuenta de algo presente ante mí. Ese es el momento originario de la religación. A partir de ahí veremos cómo comienza a desperezarse por exigencia vital la libertad. Y sobre todo que religación y libertad no son ninguna teoría ni ninguna interpretación, sino el hecho experiencial del ser humano que, por un lado, se encuentra atado, apresado, exigido, impelido, posibilitado, fundamentado, ultimado y trascendido por la realidad de la que no puede salir; y por otro lado, y como consecuencia de ese apoderamiento, que el hombre no tiene más remedio que responder justificadamente<sup>271</sup> ante la realidad que le desborda. Es el momento del origen de la libertad del ser humano fruto del descuido de Epimeteo a la hora de distribuir las capacidades y cualidades entre los seres que iban a poblar la tierra. De tal forma que aquí entendemos la libertad como un hecho indiscutible fruto de la necesidad que el hombre tiene de entender la realidad que le rodea, y elegir en ella las posibilidades de las que se va a apropiarse.

Zubiri dedica los primeros capítulos de **Inteligencia y Realidad** a mostrar el modo en que el ser humano queda religado a la realidad. En el primer capítulo va a describir la aprehensión sensible. Por un lado, el proceso unitario del sentir se compone de tres momentos:

---

<sup>271</sup> Dejamos para más adelante la diferencia entre la actitud de justificación ante cualquier acto que lleva a cabo el ser humano en tanto que fruto de su libertad y de su responsabilidad. Este término está claramente en contraposición con el de justeza, que es la respuesta que tiene el animal ante cualquier situación que se le plantea. La diferencia clave, al menos hasta este momento, es que la respuesta del ser humano exige una vida religada en la realidad, gracias a la cual y ante la cual tendrá que responder libremente. Mientras que la justeza en la respuesta del animal hace referencia al comportamiento dado que le muestran sus estructuras biológicas e instintivas.

- 1.- Suscitación de aquello que afecta al ser (animal o humano) y que desencadena una acción.
- 2.- Modificación tónica del animal producto de la suscitación recibida.
- 3.- Respuesta que da el animal.

Pero lo formalmente constitutivo del sentir es la impresión, la cual tiene tres momentos:

- 1.- La afección del sentiente por lo sentido.
- 2.- El momento de alteridad de lo sentido. Se trata de que lo que noto queda en mí, se trata de lo presente en mi impresión.
- 3.- La fuerza de imposición con que la nota se impone al sentiente.

Zubiri afirma la unidad intrínseca de estos tres momentos constitutivos de la impresión. La consideración individual del momento de alteridad en el proceso le lleva a afirmar la independencia de la nota respecto del aprehensor, lo que lleva al realismo que afirma la existencia del objeto independientemente del sujeto. Por el contrario, si consideramos únicamente el momento de afección caemos en el idealismo que afirma que es el sujeto el que crea realidad.

*En su alteridad misma, estas notas independientes se imponen con fuerza variable al sentiente. Y así impuesta, la impresión determina el proceso del sentir: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta. (IRE 39).*

Hay varios modos de aprehensión sensible o impresión. Y aquí comienza lo que verdaderamente nos interesa pues comienza la radical diferencia entre hombre y animal a la hora de estar en el mundo. Por un lado podemos hablar de lo que denomina Zubiri “aprehensión de estimulación”, y se caracteriza por: a) la impresión consiste en determinar el proceso mediante un estímulo que suscita una respuesta; b) lo sentido queda ante el animal como mero signo que determina sentientemente una respuesta (IRE 52); c) en lo referente a la fuerza de imposición de lo aprehendido, tal imposición es meramente objetiva. El animal vive en el puro sentir que consiste “en aprehender algo como mero suscitante objetivo del proceso sentiente”. La nota es aprehendida en alteridad que pertenece “signitivamente” al proceso sentiente, y que se agota en el mismo proceso. Ésta es la gran característica de la vida animal.

Sin embargo la vida del ser humano se caracteriza por la vida en la realidad, y por una aprehensión muy característica: aprehensión de realidad. Según Zubiri en el caso del hombre

lo aprehendido queda en el aprehensor, no como estímulo sino como realidad. Éste es un concepto clave en toda la obra zubiriana, especialmente en su última etapa. En la etapa noológica ejemplificada en la trilogía sobre la inteligencia sentiente. Para nuestro autor la realidad siempre se define ante dos frentes:

1.- Frente al estímulo. Esto es así porque lo aprehendido en el hombre queda no como mero signo sino como algo “de suyo”. Citando un ejemplo del mismo Zubiri el calor consiste en ser caliente, y se me presenta calentando de suyo. Es decir, lo aprehendido no se agota en suscitar una respuesta, sino que queda en el aprehensor como algo relacionado directamente con él en tanto que le afecta, pero a la vez, separado de él. Por tanto la realidad es: a) una formalidad; b) que compete a la cosa aprehendida por sí misma; c) que queda en la aprehensión como “de suyo”, d) y que lleva de la realidad aprehendida a la realidad más allá de la aprehensión, a los modos ulteriores de intelección, logos y razón para saber lo que es la cosa campalmente y en el mundo.

2.- Frente a la cosa-sentido fenomenológica. En el trasfondo de esta delimitación está la filosofía de Husserl y de Heidegger.<sup>272</sup> “Contra lo que Heidegger sostiene, Zubiri afirma expresamente que hay una anterioridad de la cosa-real sobre la cosa-sentido”.<sup>273</sup> En una aprehensión impresiva el ser humano no aprende cosas con sentido para la vida, sino constelaciones de notas (SE 104)<sup>274</sup> que luego, en un momento posterior funcionarán como cosas-sentido como por ejemplo una silla, una mesa, etc. Es la gran crítica de Zubiri a sus maestros fenomenólogos, de los que en su obra tardía se desmarcará claramente. Una cosa es la realidad, aquello que nos es dado en aprehensión primordial como “de suyo”, y otra cosa el fruto de su reactualización, es decir, el ser, la cosa-sentido que ha pasado por el filtro de la inteligencia y ha interpretado esa constelación de notas dadas en aprehensión de realidad a la luz del “mundo de la vida” (IRE 60).

*La fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro todas las formas de existencialismo, han descrito como algo obvio que lo que primariamente, por ejemplo, “vemos” son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc.*

---

<sup>272</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.162-174.

<sup>273</sup> González, A. *Ereignis y actualidad*, p.165.

<sup>274</sup> Zubiri ya en 1962 define realidad como “aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”. Y continúa con la crítica a Husserl y Heidegger en la línea que estamos indicando aquí.

*Ahora bien, esto es completamente falso. En el estricto rigor de lo que se llama “ver”, lo que vemos son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etc.; no vemos puertas sino cosas que son puertas o que sabemos que son puertas. La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido. Ciertamente, no se trata de una anterioridad necesariamente cronológica, pero sí de una anterioridad de estructura aprehensiva. La aprehensión de la nuda realidad no es una especie de residuo de la aprehensión de la cosa-sentido, sino un momento primario, constitutivo y fundamentante de esta última aprehensión. Dicho en otros términos: cosa-realidad y cosa-sentido son congéneres pero no equivalentes, no independientes, sino que la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella (SSV 230).*

En el caso del ser humano, y a diferencia del animal, la realidad modifica los tres momentos de la impresión (afección, alteridad y fuerza de imposición) en función del “de suyo”, pues estamos hablando de impresión de realidad. La modificación consiste en:

1.- Afección. En el hombre lo afectante no está aprehendido como estímulo sino como realidad estimulante. Se trata de una afección real. Pongamos el ejemplo de las sensaciones de frío o calor que tanto usa Zubiri. En el caso del animal decimos que el gato “siente frío” tratándose de una afección estímúlica relativa a una respuesta de calentarse. Pero en ese mismo caso, el hombre “está frío”, no se trata de una situación estímúlica porque él se siente afectado en realidad por el frío. Lo afectante no está aprehendido como mero estímulo sino como realidad: es realidad estimulante” (IRE 60). “No sentimos solamente las notas (calor, luz, sonido, aroma, etc.) afectantes, sino que nos sentimos afectados por ellas en realidad” (IRE 61).

2.- Alteridad. Al hombre le es presente la nota como real. Es lo que Zubiri denomina el momento del prius, por ejemplo el calor calienta porque es “ya” caliente. El calor en tanto que algo “de suyo” es anterior a su estar presente en el sentir. No es una anterioridad temporal sino formal. Pues el animal concibe su sentir calor como algo que se agota en sí mismo, pues “su objetividad es signar” (IRE 62). Mientras que el hombre aprehende esa nota de calor como anterior a su presentarse. “Lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido”. Es la fuerte afirmación del hecho de la religación pues la realidad me impresiona de tal forma que me deja totalmente afectado por ella.

Pero esa afección, a diferencia del animal, no va a restar mi libertad sino que la va a potenciar, pues la respuesta no está determinada por la estimulación, sino exigida como respuesta creadora y libre gracias a la hiperformalización del ser humano. De tal forma que el hombre se instala en la realidad porque su hiperformalización le muestra que la realidad es autónoma. Se trata de la alteridad de realidad. La realidad aparece ante mí como en relación a mí en tanto que se ha apoderado de mí y no tengo más remedio que hacerme cargo de ella. Pero además como algo totalmente separada de mí, como autonomía de realidad, como anterior a la aprehensión misma, como alteridad de realidad.

3.- Fuerza de imposición. En el hombre no se trata de fuerza de imposición objetiva, sino de realidad. Ya no es fuerza de estimulación sino de realidad. Pues la realidad no es independencia objetiva sino ser “de suyo”. La realidad se ha apoderado de mí y yo no puedo mostrarme indiferente ni distante hacia ella. Se trata de un vínculo originario entre hombre y realidad en el que no hay relación extrínseca sino experiencial.

Zubiri llama aprehensión primordial de realidad a la índole unitaria de afección real, alteridad de realidad y fuerza de realidad. Gracias a esta aprehensión “estamos” en la realidad religada y libremente sin más remedio. Y no se trata de algo intencional, volitivo o relacionado con la conciencia, sino que es algo real, pues desde esa aprehensión primordial estamos instalados irremediabilmente en la realidad. Solo nos cabe, dirá Ellacuría<sup>275</sup> desde su compromiso vital, cargar con esa realidad que se ha apoderado de nosotros, hacernos cargo de ella e intentar cambiarla siempre contando con ella, desde ella y en ella.

Gracias a esta índole unitaria de la aprehensión de realidad evitamos el terreno de la conciencia en el que nos situó la fenomenología desde Husserl. Zubiri opondrá al noema y a

---

<sup>275</sup> Ellacuría en la *Función liberadora de la filosofía*, **Estudios centroamericanos**, 435-436, 1985, pp.45-64, dice que la filosofía corre el riesgo de degradarse convirtiéndose en ideologización; aunque también puede tomar otro rumbo “haciendo de la pura ideología una reflexión crítica, sistemática y creadora” p.63.

De este modo subraya los aspectos crítico, sistemático y creador de la filosofía que no quieran caer en la ideologización. Además, Ellacuría reconoce la importancia de Zubiri y de su filosofía a la hora de descubrir aquellas filosofías con talante ideologizador en *Zubiri, cuatro años después*, en **Diario 16**, 21 de septiembre de 1987.

Y en *Zubiri en El Salvador*, **Estudios Centroamericanos**, 361-362, 1978, pp.949-950, dice textualmente de la filosofía de Zubiri que: “puede servir para construir una filosofía verdaderamente latinoamericana, pues tiene características críticas y sistemáticas que son muy útiles para esa tarea”, p.950. Y esas características son su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su concepción radical de la realidad, su interpretación físico-realista de la metafísica, la concepción abierta del ser humano y la interpretación material de la historia.

la nóesis, la noergia como “devenir en actualidad”. Se trata de la aprehensión impresiva de realidad, en la que la formalidad de realidad no queda aprehendida a través de representaciones intencionales fruto de la filosofía de la conciencia. Sino que la formalidad de realidad está aprehendida: a) directamente; b) inmediatamente; c) unitariamente. La formalidad de realidad está aprehendida en y por sí misma gracias a estos tres aspectos.

*En la aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo. Por ser una aprehensión, en ella “estamos” en la realidad. Y esta aprehensión es primordial porque toda otra aprehensión de realidad se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente. Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real (IRE 65).*

El hecho de esta instalación es lo que denominamos religación, cuyo origen primordial puede verse de modo más claro gracias a la noología.

Uno de los grandes errores de la filosofía moderna consistió en dislocar los tres momentos de la impresión (afección, alteridad y fuerza de imposición) llegando a quedarse en una mera filosofía de la conciencia. De tal modo que si consideramos la impresión tan solo como afección, entonces la aprehensión primordial que reducida a mero subjetivismo, es decir a una mera representación mía de lo real. Pero esta concepción olvida que la impresión no es solo afección del sentiente sino que tiene un momento de alteridad.

Si olvidamos el momento de la fuerza de imposición de la impresión de realidad, se concibe la aprehensión primordial como un juicio que afirmará lo que me es impresivamente impuesto y me fuerza a emitir un juicio (IRE 66).

Si se toma únicamente la alteridad por sí mismo, entonces se reduce la aprehensión primordial de realidad a una simple aprehensión de algo que reposa sobre sí mismo pero sin ningún tipo de vínculo con nosotros.

*(...) si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, intuición. Pero esto es imposible. Como vimos en el primer capítulo, se trata de aprehensión y no de mera conciencia. La impresión, como ya dije, no es en primera*

*línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto aprehensión, una noergia, un érgon (IRE 67).*

No debemos olvidar que lo que guía nuestra investigación es mostrar que no hay libertad sin religación. Que el origen de la libertad está en el hecho de la religación. Y ese origen está en nuestra religación a la realidad que se ha apoderado de nosotros, que nos posibilita y que exige que seamos como queremos ser. Ya hemos visto que la religación es un hecho. Es la experiencia radical en la que el hombre se juega toda su vida. El hombre, una vez ha sido creado por los dioses a partir de tierra, agua y fuego –recordando el mito de Prometeo que nos hace de guía en este estudio-, y luego olvidado por Epimeteo a la hora de repartir modos de estar en la realidad, se encuentra apresado por y en la realidad. En ella está y de ella no puede salir. Esa primordial y particular visión del mundo sin ningún tipo de respuesta dada constituye el hecho de la religación.

La religación tiene como lugar primigenio la aprehensión primordial de realidad, y a cuya explicación dedica Zubiri prácticamente todo el volumen de **Inteligencia y Realidad**. Ésta va a ser la gran originalidad del Zubiri metafísico y noológico. Queremos buscar qué es esencialmente el ser humano, y para ello hay que indagar en su génesis<sup>276</sup>, en su diferencia de los animales y en su peculiar modo de estar en la realidad.

A partir de aquí el hombre aprehenderá todo lo que le rodea por impresión –al igual que el resto de animales-, pero en su caso se tratará de impresión de realidad y no de estimulación. Ya hemos visto en qué consisten estos conceptos, y que lo propio del ser humano en esa aprehensión por impresión es la inteligencia como factor que le proporciona la vida en la realidad. El hombre no vive en el medio sino en la realidad. Es un ser hiperformalizado capaz de concebir las cosas con relación a él pero separadas de él. Aquí tiene su raíz la libertad. En el estrato básico de diferenciación del ser humano a partir del animal.

La libertad surge en ese momento como exigencia natural de viabilidad. Zubiri en el espléndido *Apéndice 2* de **Inteligencia y Realidad** nos muestra el paso de la formalización animal a la hiperformalización humana. En el animal la unidad en el sentir entre suscitación,

---

<sup>276</sup> En **Sobre el Hombre** Zubiri analiza el proceso de antropogénesis buscando aquel momento a partir del cual podemos hablar del hombre en tanto que hombre porque tiene unos rasgos que nos permiten considerarlo como tal. Veremos a continuación que una de las diferencias claves son el nivel de formalización del animal frente a la hiperformalización del hombre en su peculiar estar en la realidad.

modificación tónica y respuesta está asegurada dentro de los límites de la viabilidad. Estamos, recordemos, en el esquema de la “nota-signo”. El estímulo se agota en su mera significación objetiva. Sin embargo los estímulos comienzan a sentirse cada vez más independientes del animal tal y como avanza la serie zoológica<sup>277</sup>. La formalización tiene su límite cuando el estímulo es presentado:

*(...) como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por “quedar” totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado en Hiperformalización. El hombre es un animal hiperformalizado. “Hiper” (...) significa que la independencia ha llegado a presentar el estímulo como algo totalmente despegado del animal humano. Entonces la situación del animal ha cambiado por completo (IRE 70).*

Éste es el momento clave a la hora de entender la diferencia entre hombre y animal. Y a la postre el momento del nacimiento de la libertad. Zubiri muestra que gracias a la hiperformalización la situación del hombre cambia respecto de la del animal que sigue en su mera formalización:

- 1.- El hombre se convierte en el animal del distanciamiento. El estímulo no lo recibe con carácter signitivo sino real. Y esto supone que el hombre se despega de la cosa que le suscita. Gracias a la hiperformalización el ser humano queda determinado a estar sintiendo distanciadamente pero en lo sentido mismo, en la realidad.
- 2.- El estímulo queda abierto a una formalidad no estímúlica pues después de estar despegado ya no tiene su perfil unitario. Ya no tiene la unidad propia de ser un signo ni la unidad formal de independencia (IRE 71).
- 3.- El estímulo es captado por el aprehensor como independiente y en distancia, con lo cual se presenta en una formalidad distinta: como algo “en propio”.
- 4.- El hombre deja de ser un animal signitivo con respuestas adecuadas a cada situación. Para ser viable tendrá que captar las cosas como realidades si quiere ser viable.
- 5.- Para ser viable va a tener que elegir la respuesta adecuada a cada situación. No tiene más remedio si quiere seguir viviendo. De tal forma que el hombre ha tenido una gran pérdida: la

---

<sup>277</sup> Cuanta más formalizada esté la impresión de estimulidad más rica será la unidad interna del estímulo, pues la formalización abre toda la riqueza de la vida del animal. Aquí se encuentra uno de los fundamentos de la evolución zoológica. Esa misma formalización es la que sitúa en distinto nivel evolutivo a una estrella de mar, a un cangrejo y a un chimpancé. En el caso del chimpancé su elenco de respuestas ante una suscitación es mayor por estar más formalizado.

que supone vivir en la naturaleza, desde la naturaleza y gracias a las respuestas que le da la naturaleza. Y éste es principio básico de libertad que vamos rastreando y desde el cual podemos fundamentar la libertad del ser humano. El hombre queda religado a una realidad que desconoce, que le incomoda, que le exige que salga de sí para elegir la respuesta más adecuada para cada ocasión, y si no la tiene que la cree. Ese es momento fundamental de la libertad en la versión noológica.

*Pero el hombre carece de signos de selección. Entonces tiene que determinar su respuesta en función de la realidad misma del estímulo, de lo que ha aprehendido, y de su propia aprehensión real. El hombre elige intelectivamente su respuesta. Elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad; es, si se quiere, selección no “signitativa” sino “real” (IRE 72).*

El hombre tiene que hacer su vida partiendo de la situación real que le ha tocado vivir. Es su realidad –personal, social, económica, cultural, histórica, etc.- la que exige que cargue con ella. Es más, no cabe ningún tipo de idealismo que no parta de ese momento previo de contar con la realidad para poder ser viable. Esto no es una teoría realista ni idealista, sino un hecho vital y experiencial.

Antonio González entenderá la realidad como comunicación mostrando que en la aprehensión no hay distancia abismal entre mi realidad y la del otro. En ese momento hay una radical versión de unas realidades a otras<sup>278</sup>. Versión que desmiente el planteamiento del problema de la alteridad humana en términos de subjetividad o intersubjetividad. Pues la comunicación radical de la que hablamos consiste en realidad. Esa vinculación en la realidad constituye el principio de todo vínculo social. “El vínculo propiamente dicho aparece cuando los demás intervienen actualizándose en la estructura de mis acciones”<sup>279</sup>. Aunque el análisis de la acción tendrá lugar en el campo de realidad como campo social, pues las acciones sociales tienen lugar en el campo de realidad.

---

<sup>278</sup> En este sentido la filosofía de la comunicación de Zubiri es más radical que la de Levinas en el que el momento primordial es el de la relación entre el otro y yo, mientras que en Zubiri ambos quedan aprehendidos inmediatamente como realidad en tanto que alteridad con los otros, con las cosas y conmigo mismo. En este sentido puede verse la interesante comparación que hace Antonio Pintor-Ramos entre Zubiri y Levinas en la *Introducción a la edición castellana*, que aparece en la obra de Levinas **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**, y que está traducida por el mismo Pintor-Ramos.

<sup>279</sup> González, A. **Un solo mundo**, p.270.

Y con estas palabras recoge Ellacuría la unidad radical y primaria entre todos los hombres. Unidad que no es fruto de la marcha de la razón en búsqueda de fundamento –como veremos más tarde-, sino que es algo en lo que estamos por ser animal de realidades. “El carácter primario y radical del nexo entre los hombres no es una unión libremente creada, sino una previa unidad real, una unidad física y “realizada”, que surge necesariamente del carácter específico del animal de realidades”<sup>280</sup>. A partir de esta idea, Antonio González muestra que en el mero momento de aprehensión de realidad ya están los demás, pues son ellos lo que nos permiten o nos impiden el acceso a la aprehensión de lo real.

Mi respuesta, dice Zubiri en el importantísimo texto citado, viene determinada en función de:

- 1.- La realidad del estímulo que me afecta, de lo que me preocupa y me afecta, de aquello que se ha apoderado de mí.
- 2.- Mi propia aprehensión real.
- 3.- De lo que he aprehendido.

No debemos olvidar que no hablamos de un sujeto trascendental alejado del mundanal ruido al que le colgamos los atributos que deseamos o los vicios que poseemos. No. No es ese nuestro caso. El sujeto del que hablamos es de carne y hueso, encarnado en una situación real, demasiado real. Se trata de un ser que es afectable, que quiere, que desea, que ama y que necesita amar. No es un ser meramente racional sino también pasional. No es solo un ser pensante sino también sentiente. No es solo un ser que necesita sino que también desea y es capaz de crear mundo. Es un ser que desde la distancia<sup>281</sup> pero en la realidad tiene que hacer su vida lo mejor que pueda. Eso significan los símbolos que estamos utilizando a lo largo de todo este ensayo: el fuego y el arte.

---

<sup>280</sup> Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**, p.177.

<sup>281</sup> Podemos recuperar un término orteguiano como es el “ensimismamiento”, entendido como capacidad que el ser humano tiene de abstraerse por unos momentos del mundo y evitar la presión de los acontecimientos que le hacen vivir sin pensar. El ensimismamiento le permitirá:

- 1.-Tener una mejor percepción de la situación en la que está.
  - 2.- Poder conceptualizarla mejor.
  - 3.- Explicarla más adecuadamente.
  - 4.- Crear nuevas posibilidades de respuesta que la celeridad de los acontecimientos impiden vislumbrar.
  - 5.- Ser capaces de elegir adecuadamente entre las posibilidades que nos da la realidad.
  - 6.- Darnos cuenta de que nuestra figura moral está en nuestras manos y en cada una de nuestras decisiones; etc.
- Por tanto, el ensimismamiento es el eje distanciador por el que se mueve la libertad noológica.

El fuego es uno de los primeros elementos de los que se compone todo. Es el fuego heracliteano el que lo devora todo para luego poder construir a partir de esa destrucción. El fuego purificador destruye lo que existe y puede ser de otra forma, permitiendo que todo lo caduco se convierta en fuente de vida gracias a las cenizas. Ese fuego es la inteligencia creadora que posee todo ser humano. Un ser capaz de crear y crear. Capaz de eliminar y eliminar. Esa es la vida que le fue impuesta. Sin otro remedio que apremiado y exigido por la realidad a vérselas con ella para poder vivir lo mejor posible. Todo ello gracias la ayuda del arte como creación libre del ser humano a partir de lo aprehendido y de su propia aprehensión real.

No podemos evitar en este punto hacer un paralelismo con la obra nietzscheana, y en concreto con su interpretación caricaturesca de la historia de la filosofía. Nietzsche nos muestra una serie de figuras el camello, el león y posteriormente el niño<sup>282</sup>. El camello muestra el modo de estar del hombre en el mundo apresado por una realidad que le sobrepasa por su carga. La realidad aprehendida por nosotros se convierte en una pesada carga que hay que aguantar estoicamente. “Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto”.<sup>283</sup>

El león representa la figura de la modernidad que se enfrenta con la realidad, carga con ella y se hace cargo de ella. Pero no la cambia porque le queda mucho de camello transportador, porque el león, aun a pesar de ser fiero, es fuerte para el transporte. “Crear valores nuevos –tampoco el león es aún capaz de hacerlo: más crearse libertad para un nuevo crear –eso sí es capaz de hacerlo el poder del león”.<sup>284</sup>

La última figura de esta caricatura es la del niño. El niño vive en la realidad en puro crear. En un mero aprehender ingenuo que construye y que destruye. Vive en esa respuesta creativa al borde del egoísmo y de la ingenuidad. En el trasfondo de ese niño está el superhombre capaz de hacerse cargo de la realidad, de cargar con ella para así, y desde ella, cambiarla para hacer que sea como debe ser. “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo

---

<sup>282</sup> Nietzsche, F. **Así hablo Zaratustra**. Alianza. Madrid. 2003. *De las tres transformaciones*, pp.53-55.

<sup>283</sup> Nietzsche, F. **Así hablo Zaratustra**, p.54.

<sup>284</sup> Nietzsche, F. **Así hablo Zaratustra**, p.54.

decir sí”.<sup>285</sup> Ese es el momento de libertad que, a mi modo de ver, Zubiri está fundamentando<sup>286</sup> y que Nietzsche mostró metafóricamente, desde una filosofía asistemática y a martillazos.

Y finalmente, el texto zubiriano que estamos comentando acaba mostrando la importancia de la inteligencia a la hora de elegir la respuesta. No debemos olvidar que la inteligencia no está compuesta únicamente por la razón, sino que la inteligencia es sentiente, es afectante y volente. La inteligencia no se reduce a la racionalidad sino que es mucho más que eso. La inteligencia comienza con la aprehensión primordial de realidad en relación con la hiperformalización, y que posibilitará la vida del hombre gracias a las adecuadas elecciones de respuestas que hará. La selección no es signitiva, sino real, acaba diciendo Zubiri, porque la respuesta es creada por el hombre a partir de una realidad que aprehende con independencia de sí. Y que le da margen para elaborar una respuesta no programada biológicamente. Por eso hablamos de respuesta real y no signitiva.

Llegados a este punto recordemos algunas ideas. Hemos dicho que lo que caracteriza al ser humano es su estructura de aprehensión de realidad, a la que Zubiri denomina inteligencia sentiente. Dicho tipo de inteligencia consiste en:

- 1.- Ser un momento de la impresión, el de la formalidad de su alteridad.
- 2.- Impresión de realidad.
- 3.- Que los sentidos no dan lo sentido a la inteligencia<sup>287</sup> sino que están sintiendo intelectivamente.
- 4.- Que no hay inteligencia cuando, como en el caso de los animales, hay impresiones de contenido y no hay formalización de realidad.
- 5.- Que su objeto formal propio es la realidad.
- 6.- Que la realidad es un objeto dado por los sentidos “en” la inteligencia.
- 7.- Que el acto formal propio del inteligir es aprehender su objeto, es decir, la realidad.

---

<sup>285</sup> Nietzsche, F. **Así hablo Zaratustra**, p.55.

<sup>286</sup> Ellacuría vio muy bien la filosofía de Zubiri como fundamentación para la construcción de una nueva sociedad, de un nuevo mundo partiendo desde la realidad afectante, sentiente y en algunos casos sangrante. Nuevo orden social que solo tiene lugar desde los afectados que aprehenden realmente esa realidad con todas sus notas.

<sup>287</sup> Esto sería propio de una inteligencia concipiente que separa entre la sensibilidad y la inteligencia. Los sentidos dan los datos sensibles a la inteligencia para que ésta los conciba y juzgue. Zubiri muestra cómo este tipo de inteligencia precede a la inteligencia sentiente, la cual tiene una labor previa al juicio, a la concepción, a la ficción, a la percepción, etc., su labor previa es aprehender las cosas como reales.

8.- Que lo aprehendido en impresión lo es en impresión de realidad, por lo que hay un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real.

Sin embargo, una labor de la inteligencia consiste en hablar de la verdad. Pero qué es la verdad, a qué llamamos “verdad”. ¿Puede ayudar en algo el tratamiento de este tema para demostrar que no hay libertad humana sin religación? Nuestro próximo paso consistirá en preguntarnos por la verdad mostrando lo que tiene que ver con la religación y la libertad.

### 3.4.- La verdad real

Para Zubiri la verdad no es algo que el ser humano elige, sino “un ingrediente esencial” suyo (HV 164). No puede desprenderse de la verdad pues para él es algo ineludible. Zubiri distingue varios tipos de verdad: el más radical es la verdad real, es aquella en la que estamos; a partir de este tipo de verdad fruto de la aprehensión primordial, y gracias a ella, el hombre se verá impelido a investigar sobre la realidad para saber un poco más de ella, lo que llevará a otros tipos de verdad como la verdad dual y la verdad racional. Cada uno de ellos caracterizados por un grado cada vez mayor de libertad y creación. Pero siempre impelidos, posibilitados y fundamentados por la verdad real.

Podríamos entender la verdad real como la constatación intelectual de que la realidad se ha apoderado de mí. Y me ha estampado su cuño. “No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. (...) Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones” (IRE 241-242) (HV 40ss.). El ser humano se encuentra afectado por la realidad que irremediablemente ha aprehendido, y está y continuará aprehendiendo. La verdad real consiste en la constatación notarial de ese hecho.

Esta consideración de la verdad no cae en el subjetivismo al que llevó la Modernidad en cuanto filosofía de la conciencia, pues en la verdad real se unen dos aspectos: por un lado, lo real que se hace presente, y por otro, la intelección humana. A diferencia de Kant, para Zubiri lo real no es resultado de categorización alguna de la subjetividad, ya que lo real al hacerse presente modula y configura a la realidad humana. “La oposición se establece sólo después de la actualización de la verdad real, o lo que es lo mismo, la verdad real es previa a toda distinción sujeto-objeto. Sólo podemos llegar a la subjetividad con la previa posesión de

la verdad real; sólo con la aprehensión de la realidad, puede el hombre ir aprehendiendo su propia realidad, su carácter de subjetualidad”<sup>288</sup>.

*No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de éstas la que configura mi razón y la hace así, mía* (HV 133).

Y esta trabazón entre realidad e intelección, entre la mera presentación de lo real en la intelección hasta la comprensión de lo que es eso real, constituye una alternativa al nihilismo, tanto ontológico –por su negación de lo real- como epistemológico –en su negación de la inteligencia-. Pues “quíralo o no lo quiera, por muy nihilista que se declare, el hombre vive henchido de realidad” (HV 38). Ya que en todos los actos que ejecuta está siempre envuelto en un momento de realidad en tanto que carácter específicamente humano que tiene su estar en el mundo. El nihilismo solo tiene sentido en un ser religado a la realidad. Por tanto la verdad real muestra ese momento primordial de religación entre inteligencia sentiente y realidad. En el que la realidad se apodera del hombre y le proporciona todo fundamento real. La verdad real muestra ese momento primordial de religación entre inteligencia sentiente y realidad. En el que la realidad se apodera del hombre y le proporciona todo fundamento real.

Y a partir de aquí lo real ratificado como verdadero nos arrastra sin remedio pero en libertad hacia nuevos modos de intelección, hacia la verdad dual. Religados a la realidad que no lanza exigítivamente a indagar en lo real. Instalados en la verdad real (IRE 242), ella nos exige escrutar qué son las cosas pues “no iríamos hacia la verdad si la verdad antes no nos arrastrara y nos llevara consigo misma” (SV 138).

Según Juan Antonio Nicolás<sup>289</sup> la teoría de la verdad zubiriana hay que encuadrarla dentro del “marco de la crisis de la Modernidad ilustrada que se produce a partir de Hegel y que ocupa una amplia banda filosófica que recorre todo el siglo XX”. De tal forma que Zubiri continúa el reto al que se enfrentaron sus maestros fenomenólogos Husserl y Heidegger a la hora de superar la tradición racionalista-ilustrada desde Descartes y Kant. De tal forma que Zubiri, según J. A. Nicolás, se desenvuelve dentro del trasfondo filosófico que representan Husserl y Heidegger, cuyo horizonte es la filosofía de Aristóteles y la de Kant.

---

<sup>288</sup> Barroso, Fernández, O. *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*, p.570.

<sup>289</sup> Nicolás, J.A. *La teoría zubiriana de la verdad*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.129-147; p.129.

Sin embargo Zubiri, aunque asume la posición crítica de ambos fenomenólogos frente a la racionalidad ilustrada, intenta ir más allá de ellos en puntos como por ejemplo la posibilidad de fundamentación, el valor de la racionalidad y el del saber científico, el papel del método en la reflexión filosófica, la interpretación de la tradición ilustrada o la actitud ante la modernidad. Con su concepción de la verdad Zubiri responde a la noción husserliana de base evidencial y a la heideggeriana de la *alétheia*. En su afán de superación aporta una teoría de la verdad que permite sistematizar, situar y organizar el resto de concepciones. De tal forma que Zubiri “consigue diseñar una estructura de la concepción de la verdad y de la experiencia en la que se basa, capaz de englobar a otras y mostrar su parcialidad”<sup>290</sup>.

Heidegger ya se había situado ante la Modernidad en su intento de superarla mostrando a la vez las carencias de aquella, y las suyas mismas. “El hombre se equivoca –dice Heidegger- en lo tocante a la autenticidad de la esencia de dichas pautas. Se confunde tanto más con las pautas cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida de todo lo ente. El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento”<sup>291</sup>. Ese fue el error del pensamiento moderno ya inaugurado por Descartes hace varios siglos. El hombre se había convertido en la medida de todas las cosas y es el que determina lo que es la verdad. Se trata de la filosofía de la conciencia.

Sin embargo Heidegger en su crítica a la Modernidad descubre sus propias cartas afirmando que “la esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar ser existente que descubre a lo ente”<sup>292</sup>. Se trata del desvelamiento del ser frente a su ocultamiento. Pero su fundamento, el fundamento de la esencia de la verdad es la libertad “la libertad, concebida a partir de la ex-sistencia in-sistente del Dasein, es la esencia de la verdad”<sup>293</sup>. Sin embargo, habría que preguntar ¿dónde se fundamenta la libertad? Según Heidegger “la libertad es el no-fundamento, o el abismo del Dasein”<sup>294</sup> algo que lleva a la angustia de un ser libre arrojado en medio de lo ente.

---

<sup>290</sup> J. A. Nicolás. *La teoría zubiriana de la verdad*, p.130.

<sup>291</sup> Heidegger, M. *De la esencia de la verdad*, en **Hitos**. Alianza. Madrid. 2000, pp.151-171; p.166.

<sup>292</sup> Heidegger, M. *De la esencia de la verdad*, p. 162.

<sup>293</sup> Heidegger, M. *De la esencia de la verdad*, p. 167.

<sup>294</sup> Heidegger, M. *De la esencia del fundamento*, p.148.

Zubiri con su concepción de la verdad critica a Heidegger mostrando que lo radical de la verdad no es la libertad del Dasein arrojado a lo ente y que nada sobre el vacío. Sino que la verdad es algo que nos viene impuesto por aprehensión primordial de realidad. En ella estamos, y no precisamente porque queramos (IRE 241-242) (HV 40ss.). Pero gracias a que estamos en la verdad podemos hablar libremente de ella. Por tanto para Zubiri el momento radical de la verdad no es la libertad, sino la religación. La realidad se ha apoderado de nosotros en forma de verdad real (IRE 230). Y como exigencia del poder de lo real a la hora de exigirme que indague más sobre la realidad aparecerá otro tipo de verdad, como la verdad dual y la racional. Sin embargo, la verdad de la que hablar Heidegger es del tipo de estas últimas, ya que es fruto de la libertad y desvela lo que *es* lo ente. Y esto solo puede suceder: si ya estás en la verdad; si has aprehendido sentientemente la realidad; y si la realidad ha exigido que pongas en marcha tu libertad para saber lo que ella *es* realmente.

Vemos cómo la actitud de Zubiri frente a otros filósofos y frente a otras teorías es integradora más que excluyente, ya que su teoría de la verdad permitirá situar las diversas concepciones de la verdad vigentes hoy en actualidad, y que pueden agruparse en estos siete grupos: teorías de intersubjetivistas, teorías fenomenológicas, teorías coherenciales, teorías pragmáticas, teorías deflacionistas (pro-oracionales y de la redundancia), teorías hermenéuticas y teorías de la correspondencia (semánticas y no semánticas). La teoría de la verdad que propone Zubiri no va ser un rival más frente a las mencionadas, ya que va a tratar de ofrecer una fundamentación para las diversas propuestas a la vez que permite situarlas sistemáticamente.

La verdad para Zubiri es “la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real” (IRE 230). Consiste por tanto en la mera actualización intelectual de la realidad. La verdad por tanto no pertenece al juicio, sino a la intelección. Se trata de una actualización, de un quedar de la realidad en la inteligencia. Es “el momento de la real presencia intelectual de la realidad” (IRE 231). Zubiri habla de verdad real como instancia previa a toda afirmación, consciencia, juicio, etc., y anterior a la dualidad verdad-error.

Verdad y realidad no se identifican porque la primera consiste en actualización de la segunda. No son correlativas pues la noción de realidad es más amplia que la de verdad. No toda realidad está actualizada en la inteligencia, pero si es cierto que toda verdad envuelve

realidad. La realidad funda la verdad, da verdad a la intelección pues está actualizada en ella. La realidad “verdadera” dice Zubiri.

No pretendo entrar a desarrollar este tema a fondo. Solo me interesa resaltar la noción primaria de verdad a la que remite Zubiri. Es algo previo. Es verdad real. Se trata de la realidad actualizada en mi inteligencia. Todas otras definiciones de verdad: como coherencia, como correspondencia, como desvelamiento, etc., todas ellas son formas de lo que Zubiri denomina “verdad dual”. Este tipo de verdad se caracteriza básicamente por separar y relacionar extrínsecamente un objeto y un juicio, concepto, etc. Pero la verdad no puede ser eso pues nunca podemos estar seguros del objeto que tenemos delante, ni de cómo lo hemos aprehendido, ni de la afirmación misma. Según Zubiri la verdad dual se apoya en la verdad real en tanto que aun no hay separación entre objeto a conocer y sujeto cognoscente, pues nos movemos en el terreno de la aprehensión de realidad. Y la verdad real es una mera actualización de la realidad aprehendida sentientemente. “Toda verdad dual se halla fundada en verdad real” (IRE 235). Es el hecho de la religación en torno al tema de la verdad.

De tal forma que la verdad real podríamos entenderla como la constatación intelectual de que la realidad se ha apoderado de mí. Y me ha estampado su cuño. El ser humano se encuentra afectado por la realidad que irremediablemente ha aprehendido, y está y continuará aprehendiendo. La verdad real consiste en la constatación notarial de ese hecho. Y ese hecho es la religación. Zubiri recoge así de rápido y de preciso el proceso que hasta ahora hemos explicado que parte de la aprehensión sentiente de realidad:

*Por ser sentiente, esta aprehensión es impresiva. Y toda impresión (...) tiene tres momentos: afección, alteridad (contenido y formalidad), fuerza de imposición. La inteligencia sentiente está esencialmente constituida por impresión de realidad. En cuanto impresiva, esta intelección es sentiente. En cuanto siente lo otro como alteridad, de “en propio”, de “de suyo”, este sentir es intelectual. En cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión misma, es verdad real. La ratificación es la fuerza de imposición de la impresión de realidad. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección. Y como esta intelección impresiva es mera actualización, resulta que no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión*

*no es un estado mental (...) sino la estructura formal de nuestra intelección. (...) Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones.* (IRE 241-242) (HV 40ss.).

Ciertamente este texto es la mejor de defensa de la tesis que estamos defendiendo en este ensayo. El hombre, desde su mero estar en la realidad, está apresado por ella. Pero no solo. El hombre va a intentar ser viable a su manera. Zubiri ha fundamentado ese primer momento experiencial desde un terreno previo a todo subjetivismo, objetivismo, perspectivismo, deconstruccionismo, nihilismo, etc. Por ello parte del radical modo del estar del hombre en la realidad. Ese estar queda actualizado y ratificado en forma de verdad real.

La realidad es la que impulsa y promueve la ratificación (IRE 235). Sin embargo en la verdad real no hay dos polos como ocurre en concepciones que entienden la verdad como conformidad, adecuación, reflejo, etc. De esta forma Zubiri se separa de Husserl al menos en dos puntos. Por un lado, entendiendo la ratificación como auto-posición o auto-afirmación, no lo es de ni para una conciencia con carácter intencional, ya que se trata de un acto físico de aprehensión de realidad en el que la realidad se apodera de mí. Por otro lado, lo inteligido tiene “independencia real” (IRE 231). De tal forma que la realidad inteligida muestra “lo que es”, constituyendo dos cosas: un momento físico de la cosa, y la verdad. Pero no se trata de dos cosas independientes sino de dos aspectos de un solo término, la cosa real. J.A. Nicolás<sup>295</sup> lo expresa de esta forma: “aquí quedan nítidamente subsumidos el realismo ontológico subyacente a la mayoría de las teorías correspondentistas de la verdad, y el giro subjetivista realizado por la modernidad, en el marco filosófico de la fenomenología. La relación de correspondencia o conformidad o adecuación en el sentido tradicional, esto es, en el ámbito del juicio, queda desplazada al nivel del *logos*”.

Y a partir de aquí lo real ratificado como verdadero arrastra irremediamente hacia nuevos modos de intelección. Religados a la realidad que no lanza exigítivamente a indagar en lo real. Instalados en la verdad real (IRE 242), ella nos exige escrutar qué son las cosas, qué relación guardan entre sí, qué posibilidades nos ofrecen, en qué relación hemos de mantenernos con ellas para procurar la auto-realización individual y colectiva. De tal forma que no es suficiente estar implantado en lo real sino que no hay más remedio que echar mano

---

<sup>295</sup> J. A. Nicolás. *La teoría zubiriana de la verdad*, p.138.

de nuestra libertad para saber estar en la realidad. Lo que nos lleva a los modos ulteriores de intelección como lo son el logos y la razón no es otra cosa que nuestro estar en poder de la realidad aprehendida en aprehensión primordial, es decir, la verdad real.

La verdad real supone solo el fundamento a partir del cual el hombre podrá crear en libertad un mundo con sentido. Tratará de amueblar el mundo a su manera. Hacerlo más humano y acogedor. Hacerlo a su medida. Pero eso es una exigencia vital. No lo olvidemos. La libertad aparecerá en un primer momento radical como exigencia vital de interpretación de lo actualizado y ratificado en la verdad real. “Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones” dice Zubiri.

*No iríamos hacia la verdad si la verdad antes no nos arrastrara y nos llevara consigo misma. La verdad real es la que nos hace sujetos y subjetivos (SV 138).<sup>296</sup>*

El hombre está religado a la realidad, y la realidad le tiene en su poder. Pero la religación no anula la libertad humana sino que la posibilita y la fundamenta, a la vez que la impele para que se ponga en marcha. La libertad en la inteligencia sentiente consistirá en responder a la exigencia real de saber ¿qué es lo aprehendido “en” realidad? –momento del logos- y ¿qué es eso mismo en “la” realidad”? –momento de la razón-. Y aquí entra en juego nuestra capacidad de fantasía –somos animales fantásticos porque somos animales ávidos de realidad-. Tenemos que percibir, conceptuar, crear ficciones, intentar explicar la realidad mediante teorías, elaborar hipótesis, etc., en la realidad.

Ante esta situación de apoderamiento por la realidad el hombre tiene varias actitudes intelectuales que guiarán su estar en el mundo, según ponga el acento en una u otra. Puede entender la intelección como una aventura en la realidad, para lo que investigará duramente la realidad, la leerá desde su perspectiva y pos de sus propios intereses. Tratará de desentrañar sus riquezas con el fin de clasificarlas y conocer la mayor porción de realidad:

---

<sup>296</sup> Esta grave consideración de la verdad real lleva a Zubiri a afirmar que la tarea de la filosofía no consiste en ser como el búho de Minerva que veía las formas de realidad que el hombre ya había creado. Para Zubiri la filosofía consiste en ver cómo el hombre gracias a su triple estructura subjetual, reflexiva y subjetiva, va abriéndose paso hacia la verdad de la realidad allende lo aprehendido. Pues el hombre va perfilando su modo de ser hombre en cada uno de sus actos. No desarrollo en profundidad este tema pues lo trataré más adelante, y me limito simplemente a apuntar su tratamiento en **El Hombre y la Verdad**, pp. 105-138.

*El hombre, en efecto, puede moverse intelectivamente con preferencia en la riqueza insondable de la cosa. Ve en sus notas su riqueza en erupción. Está inseguro de todo y de todas las cosas. No sabe si llegará a alguna parte, ni le inquieta demasiado lo exiguo de la realidad y de la inseguridad que pueda encontrar en su marcha. (...) intelección como aventura en la realidad (IRE 245, SE 130-131).*

Otra actitud consiste en entender la intelección como logro razonable que nos da seguridad en nuestro estar en el mundo. El interés que guía su estar en este caso consiste en dar respuestas que muestren al ser humano capaz de controlar el mundo en el que vive:

*Otras veces, moviéndose a tientas y como en luz crepuscular, la imprescindible para no tropezar y no desorientarse en sus movimientos, el hombre busca en las cosas seguridades a que asirse intelectualmente con firmeza. Busca certezas, certezas de lo que las cosas son en realidad. Es posible que al proceder así deje de lado grandes riquezas de las cosas, pero es a cambio de lograr lo seguro de ellas, su “qué”. Corre tras lo firme, tras lo cierto como “lo verdadero”; lo demás, por rico que fuere, no pasa de ser para él simulacro de verdad y realidad, lo “vero-simil”. Es la intelección como un logro de lo razonable (IRE 245-246, SE 131).*

Y por último, la intelección entendida como conocimiento en sentido amplio.

*Otras veces recorta con precisión el ámbito y la figura de sus movimientos intelectuales en la realidad. Busca la clara constatación de su realidad, el perfil aristado de lo que efectivamente es. En principio, nada queda excluido de esta pretensión; pero aunque fuera necesario llevar a cabo dolorosas amputaciones, las acepta; prefiere que quede fuera de lo inteligido todo aquello a que no alcance la constatación, el propósito de claridad efectiva (IRE 246, SE 131).*

Cada una de estas actitudes vitales e intelectuales del hombre han exigido previamente el ejercicio de la libertad. De tal forma a partir de la aprehensión de realidad ratificada en verdad real, el hombre comienza a despegarse creativamente y a dar “sentido” a lo aprehendido. De esa forma pasamos de la realidad al ser, de la cosa-realidad a la cosa-sentido, de la verdad real a la verdad dual, de la aprehensión primordial de realidad a los modos

ulteriores de intelección –logos y razón-. Pues “estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones” (IRE 242).

Pero esa posesión no consiste en un estado mental, ni algo que dependa de mi querer, sino “que es la estructura formal de nuestra intelección” (IRE 242). Según Antonio Salamanca, ese poder y esa fuerza impositiva de la verdad real zubiriana se traduce en la “verdad del rostro del pobre” en las propuestas de Levinas y de Dussel. Pues dicha intelección no admite error posible en tanto que intelección primaria de una realidad que se apodera de mí. A partir de aquí “toda forma de verdad posterior a la verdad primaria y radical, todo análisis y conocimiento científico de la pobreza, estará determinada por lo real mismo como arrastre; somos poseídos por la verdad real (de la víctima) y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones”<sup>297</sup>.

Por tanto inteligir sentientemente consiste en aprehender lo real como real en respectividad. No se trata de una mera relación entre inteligencia de un sujeto que quiere conocer y un objeto listo para ser conocido. Eso sería permanecer dentro de la inteligencia concipiente, bien mediante un realismo –Aristóteles-, bien en forma de idealismo –Kant, Descartes, etc.-. Se trata de mera respectividad porque consiste en un estar aprehensivamente en la realidad. Por tanto:

- 1.- Estamos en la realidad sentientemente, es decir, sintiendo lo sentido como “de suyo”.
- 2.- Se trata de un estar actualizando lo aprehendido en que estamos, es decir, actualización.
- 3.- En esta actualización estamos instalados en la realidad. Aprehendemos una cosa real, pero la aprehendemos en la pura realidad como momento de trascendentalidad de las cosas reales.

De tal forma que toda cosa real aprehendida sentientemente no queda actualizada en y por sí misma, sino en respectividad con “la realidad”. Lo aprehendido no se agota en su momento de aprehensión. Pues:

*(...) al inteligir una cosa real aquello en que estamos instalados no es solamente esta cosa real, sino que es también la pura y simple realidad. (...) la realidad no es nada fuera de las cosas reales. Pero, sin embargo, no es algo idéntico a todas ellas ni a su suma: es justamente el momento de trascendentalidad de cada cosa real. Ésta es la*

---

<sup>297</sup> Salamanca Serrano, A. **Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri.** p.169.

*articulación entre los dos momentos de cosa real y realidad: la trascendentalidad. En su virtud estamos en la pura y simple realidad estando, y solamente estando, en cada cosa real (IRE 251).*

Y esa trascendentalidad abierta, esa realidad que es más que la mera cosa aprehendida, es la que nos va a exigir ir más allá de la mera aprehensión, dando origen a los momentos de libertad propios de los modos superiores de intelección, que nos digan qué es esa cosa “en” realidad –es el caso del logos-, y qué es esa cosa en “la” realidad –es el caso de la razón-.

Y esto va a llevar a Zubiri a una concepción de realidad en tanto que abierta y dinámica. La realidad es un “dar de sí” en proceso de realización. Es una apertura dinámica. El proceso de “realización” no está cerrado sino en constante construcción. Así por ejemplo el ser humano es una realidad que está dando de sí. Una realidad abierta en constante apropiación de posibilidades y de modos de estar en la realidad. Es una realidad abierta cuya conclusión tendrá en el momento de su muerte.

El uso de los modos superiores de intelección viene dado porque “es insuficiente la aprehensión de algo como real”, fruto de la aprehensión primordial. Se trata de una insuficiencia de contenido y no de formalidad. Y para paliar esa insuficiencia, los modos superiores se basarán en la respectividad con el fin de ampliar el contenido de la realidad:

*No hay ciertamente más realidad, pero la realidad queda actualizada más ricamente. Si así no fuera, todo el sistema, por ejemplo de la ciencia, sería constitutivamente vano. La aprehensión ulterior es la expansión de lo real aprehendido ya en aprehensión primordial como real. Y entonces es claro: lo que algo es “en realidad” es un enriquecimiento de lo que algo es “como realidad” (IRE 267).*

Se trata de un enriquecimiento porque se va a partir de la respectividad de lo real en tanto que apertura trascendental en “hacia”. Todo lo real está en relación entre sí. Y esta relación aporta una riqueza que exige un gran esfuerzo creativo por parte del hombre que quiere conocer. Aquí comienza la aventura del conocimiento. Por un lado como una exigencia de conocer mejor la realidad para poder ser viable, algo que exigirá tener en cuenta la realidad en su totalidad. Y por otro, como fruto del deseo del hombre por conocer y dominar.

Se trata de libertad porque el hombre debe descubrir libremente la estructura de lo real partiendo de lo dado en aprehensión primordial. Pero tomando ahora en consideración que las cosas están unas respecto de otras. En este tipo de intelección se entiende una cosa en función de otras. Es una intelección campal a la que denomina Zubiri logos porque trata de saber lo que es una cosa en respectividad campal, es decir, en función de otras. Y eso supone un enriquecimiento en contenido respecto de la aprehensión primordial.

Pero no debemos olvidar que la realidad no es algo cerrado sino algo constitutivamente abierto. Esa es la tesis que defiende Zubiri a lo largo de todo el volumen de **Sobre la esencia**. La realidad es abierta porque está en respectividad, lo que significa que está en constante dar de sí. Nosotros aprehendemos las cosas como realidad en su proceso de dar de sí. Y eso es importante que lo mencionemos porque la libertad no solo aparecerá montada sobre la realidad ya aprehendida. Sino que la libertad se va “realizando” en forma de, por ejemplo, “acto social” que conforma la realidad. De tal forma que en la misma aprehensión de realidad no solo queda formalmente la riqueza de la realidad misma en todas sus notas, sino los frutos de la libertad ya realizada.

La realidad no es algo neutro, no es algo que está ahí porque siempre lo ha estado y que queda en aprehensión primordial. La realidad es ya en sí misma algo creado –en su dar de sí- en la que ya han intervenido los demás mucho antes de que yo caiga en la cuenta. Desarrollando esta idea Antonio González habla de que en la riqueza de la realidad se da la comunicación originaria tomando distancia frente a la filosofía de la intersubjetividad que parte de una realidad dada y de una conciencia de esa realidad. Antonio González nos muestra que los frutos de la libertad ya están presentes en la realidad antes incluso de que yo la aprehenda<sup>298</sup>. Los demás ya han intervenido en realidad –con su logos dándole un sentido, con su razón explicando en qué consiste, con sus acciones haciendo que sea así y no de otra forma, con su hacer permitiendo o impidiendo el paso a la realidad, etc.,- antes de que yo la aprehenda. “El hombre es una realidad abierta a los demás hombres. Su comunicación con los

---

<sup>298</sup> **Un solo mundo**, pp. 228 y 244 -entre otras-. Según Antonio González en la aprehensión primordial de realidad los otros están ya presentes antes de que yo tenga conciencia de ellos, pues su mero hacer crea realidad que luego yo aprehendo. Yo siempre me estoy dando cuenta de algo ya actualizado previamente. Y este momento previo de la aprehensión, según Zubiri, nos muestra que nuestra relación con los otros no es meramente racional –entendido como un logro moral fruto de la solidaridad tan de moda hoy, por ejemplo- sino un topos previo en el que ya estamos todos irremediabilmente. Zubiri nos ha abierto un poco más la realidad quitando una capa más a la cebolla para saber lo que ella es. Nos ha mostrado un momento previo a la vivencia consciente del otro. Ese momento consiste en la actualización física de los otros en la aprehensión de realidad. En ese momento ya se actualizan los frutos de la libertad.

demás hombres no es meramente operativa o lingüística, sino constitutiva”.<sup>299</sup> De tal forma que la mera actualización de realidad no es un acto neutro como pudiera parecer, sino fruto de una libertad religada.

*(...) el mí mismo “desde” el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás (EDR 251).*

#### 4.- La libertad del logos

Pero el ser humano necesita saber más de la realidad que le tiene apresado. Se trata de una necesidad de viabilidad. El hombre, al no tener respuestas dadas por su estructura natural, tiene que aventurarse hacia dentro de la realidad para saber algo más de esto, cómo es y qué es. Este movimiento puede entenderse como curiosidad siempre y cuando entendamos que el ser humano no tiene más remedio que acometer esta aventura si quiere ser viable.

El análisis del logos nos muestra que el ser humano es libre desde el mismo momento en que la realidad se ha apoderado de él. Tras la impresión de realidad tiene que usar su inteligencia para saber lo que son las cosas en realidad. Para lo cual tendrá que tomar cada cosa en respectividad con las demás. Las cosas que ha aprehendido como realidad formal ahora tiene que dotarlas de contenido. Y eso sólo se puede hacer tomándolas en relación con el resto de cosas con las que conforman un campo relacional. Se tratará de la aprehensión campal de realidad.

El logos, como modo ulterior de aprehensión de realidad, tratará de mostrarnos qué son las cosas en realidad y en relación con las demás cosas entre las que se encuentran y han sido aprehendidas. Y esto viene dado por un momento de libre creación exigido por la misma realidad aprehendida en “hacia”. Para ello el hombre tiene que distanciarse de las cosas que quiere entender. En ese momento de distanciamiento pero siempre en la realidad consiste la libertad del logos. Se trata de un momento de libertad porque afecta a la intelección de lo que sería la cosa en realidad, y a la afirmación de lo que realmente es.

---

<sup>299</sup> Barroso Fernández, O. *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*, p.571.

#### 4.1.- La dualidad del logos

Pero vayamos por pasos. Según Zubiri el logos se caracteriza por:

- 1.- Actualizar una cosa inteligida como real en relación con otras dentro de su ámbito de realidad.
- 2.- Se trata de la intelección de lo que una cosa es en realidad respecto a otras cosas reales.
- 3.- Es un modo de intelección sentiente que consiste en re-actualización de lo real dado en impresión de realidad.
- 4.- Es un movimiento impresivo que surge de la realidad que se ha apoderado de nosotros y que nos exige que nos hagamos cargo de ella (IL 16).

*Es esencial observar que no se trata de un proceso sino de una estructura. Cuando se entiende lo que algo es en realidad después de haberlo entendido como real, este “después” no significa que lo que hago es “ponerme” a entender lo que esa cosa es en realidad. La inteligencia no “se pone” a hacerse cargo de lo que algo es en realidad, sino que está ya puesta a ello por la realidad misma, por la unidad de su aspecto individual y campal. Es la realidad misma la que al ser aprehendida como real determina su intelección “en” la unidad del momento campal y del momento individual. No es un acto que parte de mí, sino un modo de actualización que parte de la realidad misma en cuanto es formalmente realidad sentida. Es el carácter sentido de lo real lo que nos determina necesariamente a hacernos cargo de lo que algo es en realidad (IL 16-17).*

Es un texto que recoge claramente lo que a lo largo de todas estas páginas estamos defendiendo. Zubiri nos dice que no se trata de un proceso sino de una estructura indivisible que parte de la aprehensión de realidad. La realidad, desde el momento en el que la hemos aprehendido, nos impulsa ahora a hacernos cargo de ella. Y para ello será necesario saber qué son las cosas en realidad y en respectividad con otras.

No es un acto que parte de mí porque yo no decido aprehender la realidad ni permitir que ella se apodere de mí. Ese es un momento previo al de la conciencia y al de la libertad. Esa radicalidad del análisis nos permite rastrear la libertad desde unos momentos meramente estructurales inherentes al ser humano. Pues es la realidad a la que estoy religado quien exige

que yo re-actualice la realidad de forma libre y en relación con las otras cosas con las que ha sido aprehendida.

La idea de “campo” juega un papel importante desde este punto de vista pues nos permite fundamentar que la realidad es, por un lado, algo abierto en sí misma; y por otro, algo que abarca todas las cosas. Eso nos muestra que las cosas reales están en relación respectiva entre sí. La idea de campo muestra que la realidad es algo abierto, tanto a la hora de ser inteligida como de ser construida. Y es que la realidad es algo totalmente abierto y dinámico. No está pre-determinado lo que vaya a ser real, sino que está dando de sí lo que tiene que ser. La libertad del ser humano desde este punto de vista queda fundamentada como:

- 1.- La capacidad de inteligir libremente las cosas entre otras, es decir campalmente.
- 2.- La capacidad de crear realidad en tanto y cuanto todo está relacionado con todo, en tanto que toda realidad es inteligida campalmente.

El campo de realidad nos muestra que toda cosa real se actualiza como real “entre” otras. Todo lo que aprehendemos en aprehensión primordial, en el momento del logos lo re-actualizamos entre otras cosas. Pero no se trata de un “entre” como mera relación, sino como momento estructural de la realidad en “hacia” que nos lanza desde el mero momento de actualidad buscando lo que son las cosas en realidad, pero sin salir de ella. Ese es el carácter trascendental de la realidad:

*El campo no es solo algo que abarca cosas, sino que antes de abarcarlas es algo en que están incluidas todas y cada una de ellas. Antes de abarcar cosas, y para poder abarcarlas, el campo incluye las cosas en él. Y esta inclusión se funda en el carácter campal de cada cosa real en cuanto real (IL 35).*

Por tanto la percepción de una cosa real depende de su dimensión campal. “El campo es una dimensión de lo real tal como está dado en la aprehensión” (IL 42). Toda cosa real está entre otras porque es campal. Y eso confiere a la realidad un rasgo de respectividad y apertura dinámica que muestra que todo lo real está en relación entre sí.

Y esa dimensión campal de lo real muestra que el campo no es algo subjetivo mío. Pues todo lo real está en “función de” otras cosas reales que las van determinando. Y esta funcionalidad tampoco es algo conceptual sino algo sentido y físico. Es otra característica del

campo de realidad en el que se aprehenden las cosas reales en apertura transcendental en “hacia”.

La funcionalidad de lo real es la unidad del momento campal y del momento individual. No es meramente una relación de unas cosas con otras, sino un carácter estructural del campo en cuanto tal, pues unas cosas dependen de otras porque todas están incluidas en un campo que es intrínsecamente funcional. Por ello toda cosa real, y debido a su carácter campal, es funcional. Se trata de un momento de la realidad de cada cosa campal transcendentalmente abierta a otras realidades en su carácter de “hacia”. Por tanto la funcionalidad no concierne meramente al contenido de lo real sino a su actualización como real.

Este rodeo que hemos dado por la dimensión campal de la realidad tiene la misión de entender la realidad como algo abierto, respectivo, funcional y entre otras cosas reales. No es un rodeo en vano, sino una contextualización necesaria para fundamentar el paso hacia el logos como momento de libertad. Cada cosa no queda aprehendida en nuestra inteligencia sentiente, sino que la aprehendemos entre otras con formalidad campal. Y esto significa que la aprehendemos en apertura. Con la apertura que da siempre la respectividad y el estar “entre” y en “función” de otras. Y es que la realidad no está acabada sino por hacer. Está en nuestras manos desde que queda en nosotros en impresión de realidad.

Está en nuestras manos porque así nos lo exige ella misma. La realidad se ha apoderado de nosotros y nos exige que la re-actualicemos. Pero este paso ya no es por apoderamiento, sino por libertad. Ahora el poder de decir lo que es cada cosa “en” realidad y en “la” realidad está en mano del hombre. Ese poder es la libertad. Libertad que vendrá desde un distanciamiento de la realidad para elaborar conjeturas sobre lo que ella es, para luego volver de nuevo a ella y comprobar si nuestra afirmación sobre la realidad es correcta.

#### 4.2.- El campo de libertad

Ese libre movimiento noológico de ida y vuelta nos lleva desde la realidad a la irrealidad, para luego volver a la primera. Es un momento de afirmación de algo que dependerá de muchos factores: culturales, sociales, individuales, biológicos, etc. Por ejemplo, toda percepción humana de una cosa, por simple que sea, exige un momento de

distanciamiento de lo percibido para afirmar lo que es. Una misma cosa, pongamos por caso una mancha de varios colores, blanco y negro, será percibido por alguien como una copa y por otros como dos caras. Como dicen los estudios psicológicos sobre la percepción.

Y es que el movimiento intelectual tiene dos fases: por un lado aquella que consiste en el movimiento de impelencia de la cosa real al campo de realidad. Aquí lo que la cosa real es en realidad queda distante por retracción desrealizadora. En esta fase inteligimos por simple aprehensión lo que la cosa real “sería” en realidad gracias al percepto, ficto y concepto. Pero en una segunda fase del movimiento intelectual la cosa que nos ha impelido desde sí misma a “la” realidad campal, nos retiene en ella. Esta fase consiste por tanto en el movimiento de reversión a la cosa desde el “sería” a lo que esa cosa es. De tal forma que en esta fase la intelección se torna en un discernimiento o juicio de lo que la cosa es en realidad.

Por tanto el logos consiste en dos movimientos:

- 1.- En el movimiento de retracción se inteligimos por simple aprehensión lo que la cosa “sería” en realidad; es el momento de libre creación en distancia a partir de la suspensión del contenido.
- 2.- Y el movimiento reversivo, que nos lleva distanciadamente y con discernimiento a inteligir lo que la cosa “es” en realidad; es el momento del juicio.

La estructura del logos sentiente consiste en:

- 1.- Re-actualizar o logificar lo aprehendido en impresión.
- 2.- Esta re-actualización está impuesta por la impresión de realidad. Pues la realidad se ha apoderado de nosotros y nos lleva “desde lo ya real a lo que esto real es en realidad” (IL 52).
- 3.- La impresión de realidad nos lleva sentientemente al logos en tanto que momento de reactualización de lo real, pues para aprehender algo real desde el campo necesitamos tomar distancia de la cosa real. En esta distancia exigida desde la realidad está larvada la libertad. Pues tenemos que retraernos de la realidad sin salir de ella para en distancia afirmar lo que ella es.

*Y aprehendida así la cosa distanciadamente volvemos campalmente desde el campo “hacia” ella afirmando lo que es en realidad. Afirmación es reversión intelectual sentiente a lo real. La distancia es una distanciaci3n en intelecci3n sentiente, y la reversi3n a la cosa en intelecci3n sentiente es la esencia misma de la afirmaci3n, es el logos. Es una intelecci3n sentiente en distancia campal (IL 54).*

Explicemos más detenidamente en qué consiste esta estructura. En primer hemos dicho que el logos dice algo acerca de algo. En esto consiste la estructura dual del logos como modo de intelección. Dualidad porque se está diciendo algo de algo que hemos aprehendido impresivamente. Por ejemplo ante la aprehensión de algo como realidad entre otras cosas, decimos que ese algo es una mesa. La afirmación de que es una mesa no pertenece a la mera aprehensión sino a la afirmación de lo que es ese algo. Afirmamos, decimos, que eso aprehendido es una mesa. Por tanto el logos en su carácter dual es:

- 1.- Un modo de actualidad remitente desde la realidad de algo a lo que ese algo es en realidad.
- 2.- Se trata de un desdoblamiento en la cosa real que va a mostrarnos la exigencia de la irrealidad como modo de realidad.
- 3.- Esa dualidad vislumbra el principio de inteligibilidad sobre el que se mueve todo juicio. Pues a ese algo previo remite lo que se dice.
- 4.- Esas dos aprehensiones permiten al logos decir algo acerca de otro algo.

En segundo lugar, el logos consiste en ser una intelección dinámica. La dualidad del logos consiste en que la intelección sentiente aprehende una cosa real yendo desde otra. Por tanto el logos consiste en un movimiento unitario con dos momentos:

- 1.- El punto de partida es una aprehensión en la que quedamos inevitablemente en la realidad. La realidad por su fuerza de imposición se nos impone y no retiene.
- 2.- El movimiento intelectual consiste en estar moviéndose en la realidad que nos retiene, pero que además nos remite. Se trata de una remisión hacia las cosas reales “entre” las que está lo real que queremos inteligir
- 3.- Se trata de un movimiento que nos dice lo que es una cosa en distancia campal.
- 4.- Y esa distancia es recorrida mediante diversas trayectorias en función de la opción intelectual elegida.
- 5.- La intelección en distancia está condicionada por su trayectoria y opción, y además por el término al que apunta el “hacia” desde el que se parte. El movimiento de la intelección no está determinado, pues puedo elegir aquello en que voy a apoyarme para inteligir la cosa, por ejemplo. Y aquí aparece la libertad como determinación del movimiento intelectual hacia la cosa, y desde la cosa hacia la intelección. Se trata de un movimiento que no está determinado.

*El movimiento que constituye la intelección de lo que algo es en realidad no está unívocamente determinado en aquello desde lo que se parte. Y esta falta de*

*univocidad actualiza el campo de realidad justamente como campo de libertad* (IL 66).

6.- El carácter de este movimiento intelectual consiste en que lo real nos tiene retenidos en sus dos momentos de formalidad: el individual y el campal. Por un lado nos tiene retenidos empujándonos al campo de realidad. La realidad nos impele de la cosa real al campo de “la” realidad. Se trata de un distanciamiento de la realidad de la cosa a lo que la cosa es en realidad. Para ello hay que pararse a considerar –tomar distancia de- la cosa, pero en ella y desde ella. Además hay una reversión desde el momento campal hacia la cosa. En ese distanciamiento la cosa real nos retiene tensos en ella y revertidos a ellas en un “intentum”<sup>300</sup> para inteligir desde el campo lo que la cosa es en realidad. Es un referirnos desde el campo a la cosa: es intelección intelectual.

7.- El intentum nos lleva a un “mirar desde lejos”, a una expectación. Expectación en tanto que: se trata de la intelección de lo otro en su primer presentarse como otro; que se trata de un movimiento que intenta saber lo que es esa cosa en realidad.

Con esta idea de “expectancia” Zubiri se sitúa de nuevo en un punto más radical que el de la “pregunta” de Heidegger en **Ser y tiempo**. Hay pregunta porque estamos a la expectativa. La expectación es anterior a la pregunta; preguntar es solo la forma proposicional de expectación. Es más, si preguntamos es porque estamos intelectivamente expectantes<sup>301</sup>. Y en esta misma línea Laín Entralgo propone una “analítica de la existencia” que no parta de la pregunta sino de la creencia. Lo que le lleva a hablar del “temple de la espera” a la que pertenecerían la esperanza y la desesperanza. Y en última instancia a la importancia del cuerpo en la actividad humana de la espera en expectancia<sup>302</sup>.

Con lo cual el logos consiste en ser “intelección sentiente en que estamos retenidos por lo real en su momento campal, esto es en el “hacia” de la realidad” (IL 72). El término del “hacia” está distanciado de la cosa real, pero es la cosa real la que nos impele, nos retiene y nos revierte. Ella se ha apoderado de nosotros y exige que nos distancie en ella. Y esa intelección en distancia propia de la afirmación dual no tiene una trayectoria ni un término

---

<sup>300</sup> “Intentum” no es primariamente una intención, sino un tender-a. Se trata de una tensión estructural por la que la realidad nos retiene en la cosa de la que nos habíamos distanciado.

<sup>301</sup> Conill, J. *Nietzsche y la filosofía española (Unamuno, Ortega y Zubiri)*, p.132.

<sup>302</sup> Laín Entralgo, P. **Descargo de conciencia**. Alianza. Madrid. 1989, p.493. Y **La espera y la esperanza**. Alianza. Madrid. 1984.

determinado, sino que esa determinación es fruto de la libertad. Se trata de la libertad en tanto que origen de la aprehensión dual y en distancia propia del logos.

Por tanto el logos en su movimiento intelectual corrobora la tesis que estamos defendiendo a lo largo de estas páginas. Las dos fases del movimiento intelectual consisten en:

- 1.- El hecho de la religación muestra que estamos en poder de la realidad. Ella nos impele a distanciarnos de la cosa real yendo al campo para saber lo que la cosa es en realidad. Este movimiento exigido lleva inevitablemente a tomar distancia de la cosa pero en ella y desde ella.
- 2.- Pero en la distancia la cosa real nos retiene tensos en ella y revertidos hacia ella desde el campo para saber libremente lo que ella es en realidad. De tal forma que la realidad nos tiene en su poder y nos impele a que usemos nuestra libertad a la hora de saber qué son las cosas en realidad pero tomando distancia de ellas<sup>303</sup>.

Isabel Trío en su estudio sobre la **Libertad en X. Zubiri**<sup>304</sup> asienta su concepto de “libertad noética” sobre el momento de la distancia. Concepto que en nuestro ensayo es denominado “libertad noológica” o en la versión noológica ya que es la noología quien permite mostrar claramente el origen primario y radical de la libertad. Zubiri, mediante el análisis noológico de los actos de aprehensión de realidad, del logos y de la razón, muestra que la libertad es algo exigido desde nuestro estar religado en la realidad.

La inteligencia sentiente deja al hombre en apertura desde el momento en el que aprehende las cosas como realidad, entendida como “de suyo” y como “prius”. De tal forma que el hombre ante esta presentación queda frente a las cosas a distancia. Se trata de la distancia que le permite vivir en la realidad y no en la estimulidad. Sin embargo esta intérprete no desarrolla en profundidad la importancia que tiene la libertad en el logos, ni posteriormente en la razón. Aunque si que llega a explicar la libertad en la razón mostrando

---

<sup>303</sup> Zubiri se enfrenta a la filosofía clásica porque de nuevo se ha olvidado de la realidad:

- 1.- La filosofía clásica ha prescindido de la realidad cuando ha afirmado que la simple aprehensión reposa sobre sí, sin tener en cuenta que la realidad queda en nosotros en un momento previo al de la lógica.
- 2.- El primer acto de intelección no es la simple aprehensión sino la aprehensión primordial de realidad.
- 3.- La realidad no es patrimonio del juicio, sino de la aprehensión de realidad.

No hay que olvidar que la simple aprehensión para Zubiri muestra que lo que la cosa es “en realidad” queda aprehendido como mero momento terminal de “la” realidad.

<sup>304</sup> Isabel Trío en **La libertad en Xavier Zubiri**. Universidad de Puerto Rico. 1988.

que el hombre es capaz de crear lo irreal apoyado en la realidad. Posteriormente se integrarán realidad e irrealidad en la experiencia entendida como probación física de realidad.

A mi modo de ver para desarrollar el concepto de libertad en Zubiri es básica la consideración de la religación como lugar radical en el que la libertad tiene su origen y su sentido. Este punto, unido al de un tratamiento más exhaustivo de la libertad vista desde el punto de vista noológico, es lo que se echa de menos en este interesante ensayo.

La “realidad” es el “de suyo” aprehendido en impresión. Es algo que queda en la inteligencia sentiente. Si esto es así Javier Monserrat comete un grave error en su lectura de la obra de Zubiri al definir la realidad como “una interpretación de la inteligencia sentiente”<sup>305</sup>. La realidad no es una interpretación sino algo que se apodera de nosotros previamente a todo momento de libertad creadora o interpretativa. La realidad no es fruto de una interpretación sino algo dado en aprehensión primordial. Cabría preguntar en este sentido ¿qué interpreta la realidad para ser ella misma interpretación? Realidad no es interpretación sino algo aprehendido “de suyo” en impresión por una inteligencia sentiente.

Bien es cierto que posteriormente Javier Monserrat explica lo que quiere decir aquí con el término “realidad”, pero esa definición corresponde al Ser, al sentido que damos a la realidad que se ha apoderado de nosotros y que exige que la entendamos, la interpretemos, y que la expliquemos. Pero la realidad en ningún caso es interpretación, sino algo radicalmente previo a todo eso, algo aprehendido en impresión de realidad que posibilitará fundamentando impelentemente toda posible interpretación y lectura de la realidad. Desde su lectura de Zubiri, Javier Monserrat no ha pasado del Zubiri ontológico al noológico. Algo que el mismo Zubiri superó hace muchas décadas distinguiendo nítidamente entre realidad y ser<sup>306</sup>.

*(...) si el ser “está siendo” en su darse al “dejar-que” la cosa “sea”, resulta que el ser está fundado en la previa presentación de realidad. La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, “ser” es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma (SE 447-449).*

---

<sup>305</sup> *Realismo zubiriano y teoría de la ciencia*, publicado en **Realitas II**, 1976, pp.139-200, p.196.

<sup>306</sup> *González, A. Ereignis y actualidad*, pp.163, 164, 165.

Es más, Jesús Conill<sup>307</sup> subraya la importancia de la noción de “realidad” que resulta de la investigación noológica. Desde este punto de vista la realidad no sólo no es interpretación sino que nos muestra la realidad de las cualidades sensibles. La realidad no es algo subjetivo fruto de una libre interpretación sea del logos o sea de la razón. Sino algo “de suyo” impresivamente dado. De tal forma que la realidad queda en mí con toda su riqueza formal. Convirtiéndose en algo que no es un “en sí” sino en un “para mí”<sup>308</sup>. A partir de aquí la siguiente e irremediable labor del ser humano consistirá en interpretar qué es y cómo es esto que se ha apoderado de mí. Y éste es el momento de libre creación, por ejemplo del lenguaje.

No hablo de los tan mencionados “libertad de” y “libertad para” pues ambos estarían dentro de lo que denomino libertad de la conciencia, pues esa idea de libertad exige que yo sepa de qué o de quién me libero y para qué. Sin embargo la libertad de la que hablamos aquí es previa a mi querer y a mi conciencia. Es una libertad religada que toma cuerpo en su primer momento como libertad noológica. Es como si la libertad se hubiera apoderado de mí.

Jesús Conill muestra la conexión en este tema entre Zubiri y Nietzsche observando que para ambos el lenguaje es “metafórico y está ligado a un impulso corporal a la creación de ritmos, formas y figuras”<sup>309</sup>. Por lo que no hay ruptura entre lenguaje y realidad ya que esta última potencia existencialmente la aparición del lenguaje como resultado de “la capacidad para crear nuevas formas de actualizar lo real”. De nuevo la libertad radical del ser humano está en el logos como libre creador de lenguajes que expresen metafóricamente lo que es la realidad. La realidad que nos tiene en su poder nos exige que libremente la expresemos.

Nietzsche en **Verdad y Mentira en sentido extramoral** muestra el proceso metaforizador del lenguaje y de la verdad. Ambos son fruto del libre hacer humano, ¿quién iba a construirlos si no? A partir de la realidad el hombre elabora una serie de metáforas que le llevan a construir el lenguaje o la verdad. No olvidemos que no hay relación inmediata entre la realidad y el decir, sino que hay un salto demasiado mediatizado por el ser humano.

---

<sup>307</sup> La gran labor de Jesús Conill ha sido hacernos ver la gran relación que hay entre Nietzsche y Zubiri. Que aunque sean dos pensadores tan diferentes en función de sistematicidad, forma de expresarse, etc., más allá de esas diferencias tienen muchas cosas en común. Nietzsche da el martillazo y Zubiri es capaz de poner en conceptos tanto el martillazo como sus resultados. Sobre esta interesante y novedosa visión de Zubiri ver la obra de Jesús Conill **El poder de la mentira**, especialmente las páginas 139-157.

<sup>308</sup> Jesús Conill **El poder de la mentira**, p.154.

<sup>309</sup> Jesús Conill **El poder de la mentira**, p.154.

Pues la realidad no es lógica ni lingüística, sino real. Y eso supone ya en sus orígenes un gran salto creador.

La genealogía nietzscheana muestra –entre otras cosas- que todo el linaje humano no proviene del amor a la verdad sino del miedo. Miedo a lo desconocido y a lo incierto. Miedo al caos y al devenir. De tal forma que un sentimiento como el miedo, y un aprehender afectantemente la realidad como temeraria hace que el hombre esté atemperado con miedo a la realidad. Y a la postre que tenga que poner en marcha un modo determinado, muy determinado, de estar en una realidad que le dé más confianza. Así surgirá la inteligencia como la creadora de mundo, de fantasía y de irrealidad. Luego, y tras una serie de olvidos, lo creado por la inteligencia se convertirá en la auténtica realidad. Hegel pondrá la culminación a todo ese proceso afirmando que todo lo real es racional y que todo lo racional es real.

Más allá de todo esto, Nietzsche y su genealogía nos muestra que la visión racional, ordenada y apolínea del mundo deja mucho que desear pues no es toda la realidad, sino un fragmento mentiroso suyo. La realidad que el hombre ha creado y luego escondido detrás de un arbusto para posteriormente encontrarla.

Nietzsche nos muestra cuál es el origen de los conceptos y de las palabras, de nuestro modo racional de entender el mundo y de nuestro lenguaje. Su origen es una metáfora que viene exigida por un sentimiento de miedo que tiene el hombre en su estar en el mundo. Es más, el concepto manipula y deforma la realidad ya que no tenemos un modelo sobre el que podamos comparar cuál es la concepción adecuada del mundo: ¿la de una mosca?, ¿la humana? Nietzsche en **El nacimiento de la tragedia** muestra que hay una forma de estar y de enfrentarse a la realidad que nos tiene en su poder con miedo. Dionisos representa el estar sentiente y afectante en la realidad. Una realidad que no es ordenada sino caótica, que no es medida sino desmesura, que no es racional sino pasional. Cuyo ideal de hombre no es racional, ordenado, medido y equilibrado. Sino irracional, desmesurado, *patético* y sufridor de la realidad y en la realidad.

Nietzsche está mostrando un modo de estar en la realidad que había sido apartado y marginado desde los tiempos de Parménides y Platón. Y que había reducido la realidad a lo conceptual, entendiendo que nuestra forma de estar en ella era meramente racional. Nietzsche abre el camino hacia la concepción de una realidad más abierta –sentiente, afectante y

atemperante-, y hacia una concepción del hombre más completa y coherente apuntando sus momentos inteligentes, volitivos y de sentimiento. Pues el hombre no es solo razón, es también pasión, sufrimiento, poder, querer, desear, crear. Es esencialmente libertad, el problema será si se atreve a ser todo lo que puede ser. Pero eso es otra historia.

#### 4.2.1.- Retracción y distancia

Y el distanciamiento consiste en que la inteligencia se sitúe en un proceso de retracción sobre las cosas mismas. Momento que lleva intrínseco el momento de libertad del “sería” como primer intento de saber lo que son las cosas en realidad. De tal forma que las cosas así aprehendidas pertenecen a la realidad, pero en el momento del “sería”, de lo que sería esa cosa en realidad.

*En la retracción por tanto llevamos a cabo una liberación del “en realidad” apoyándonos en “la” realidad. Ver lo que las cosas son en realidad es inteligirlas liberadamente. La cosa como mero término libre ya no “es” lo que la cosa es en realidad, sino tan solo lo que “sería” en realidad (IL 85-86).*

Esta idea de actualización en distancia lleva a Antonio Pintor Ramos a rechazar la idea de relación natural entre la cosa nombrada y la palabra que la nombra. Pues el logos se caracteriza por su libre creación de metáforas que expresan libremente lo real. De tal forma que el lenguaje expresa nuestra libre visión del mundo, al mismo tiempo que el lenguaje es una libre creación metafórica a partir de la realidad aprehendida<sup>310</sup>.

El “sería” nos lleva desde el ámbito de la formalidad propio de la aprehensión primordial al ámbito del contenido. De tal forma que el “sería” nos lleva a la irrealidad tras suspender el contenido de la realidad. Lo irreal reposa sobre la realidad en tanto que es una manera de tener que ver con lo real, de tal forma que es la realidad la que nos exige ese paso de libertad. Lo irreal consiste en suspender el contenido de la cosa real en su momento de lo que es en realidad, pero no afecta a la realidad misma. Esa suspensión del contenido hace de la irrealidad el modo des-realizado de estar en “la” realidad.

---

<sup>310</sup> Antonio Pintor Ramos. **Realidad y verdad**, pp.205-206. Del mismo modo apunta también el importantísimo papel metafórico que tienen para la vida del ser humano los fictos, conceptos y perceptos.

Por ello la irrealidad envuelve a la realidad de dos formas: formalmente pues solo puede ser real estando en la realidad aunque sin contenido determinado; y la envuelve también físicamente pues en lo irreal “la” realidad es físicamente la que aprehendemos en la aprehensión primordial. La diferencia entre un centauro y una piedra no consiste en que el primero no sea real y la segunda sí, pues ambas son realidades aprehendidas. La diferencia está en el contenido de uno y de otra. Y es que la irrealidad no prescinde de la realidad sino que la envuelve formalmente como realidad sin contenido propio.

*Lo irreal no es una cosa mental tratada como si fuera real, pero tampoco es una cosa física: es cosa libre. No se trata de que yo considere libremente que este contenido es real, sino de que, justamente al revés, yo considere libremente que la física realidad campal “es así”, esto es, tenga este contenido determinado (IL 94).*

De tal forma que de lo que estamos libres no es de la realidad sino del contenido. En la realidad estamos irremediamente, pero lo que está en nuestra mano es su contenido determinado. El contenido de lo real es algo libremente creado que consiste en “dar mis ideas a la realidad”, es decir, que el contenido real libremente creado pase a la realidad y se realice. Por tanto la irrealidad consiste en la unidad de actualización de “la” realidad física, y de realización libre de su contenido.

En la simple aprehensión hay diversos modos de desrealizar por retracción. Se trata de tres dimensiones reducidas de la cosa real a simple aprehensión: percepto, ficto y concepto. El “esto” es aprehendido como percepto; el “cómo” es aprehendido como ficto; y el “qué” como concepto. Son tres: lo referente a la percepción nos lleva a hablar del percepto y del contenido de lo real, lo referente a la ficción nos lleva al ficto y finalmente la abstracción al concepto. Se trata por tanto de las tres formas de intelección de simple aprehensión en distancia en tanto que formas de actualización de lo real.

La primera forma simple de aprehensión consiste en la percepción en tanto que libre determinación de lo que “sería” esta cosa en la realidad. La cosa real queda actualizada en una dimensión suya que consiste en ser “esto”. Se trata del “esto” en cuanto percibido y no en cuanto real. Zubiri llama percepto al “esto” en cuanto mero término de la percepción, a él queda reducido el contenido de la cosa real. El percepto es fruto de una libre creación que consiste en reducir el contenido que me es dado al percepto. Consiste en liberar el “esto” de la

cosa real. Pero es una liberación que solo es posible por estar referida una cosa a las demás. “Y esta referencia tiene siempre una orla de libertad, porque si me hubiera movido hacia una cosa distinta, el aspecto podría ser también distinto” (IL 97). Y esto es así porque el movimiento que caracteriza la percepción es de libre creación. La creación consiste en reducir a percepto el “esto” de la cosa real.

*(...) aprehendida a distancia en retracción, la cosa es en realidad término de una simple aprehensión que nos actualiza aquella como un “esto” en un movimiento libre y creador de reducción de esta cosa a su “esto”, a mero percepto. Es lo que “esto” sería en realidad (IL 98).*

La percepción consiste en un momento de libertad exigido por la realidad que nos tiene en su poder. La realidad queda en nosotros en la aprehensión primordial. Pero eso no es suficiente para el hombre. Su tarea consistirá en saber lo que es cada una de las cosas que han quedado en esa aprehensión. La percepción es la forma primaria y la posibilidad para otra simple aprehensión. En la percepción nos jugamos nuestra viabilidad a la hora de percibir lo más correctamente posible la realidad. Y es que la percepción nos da lo que “sería” esa cosa en realidad, pero jamás lo que realmente es. Por ello la percepción es un momento de libertad del ser humano que ha tenido que distanciarse de la realidad para aventurar su contenido, por ejemplo, si esta macha que he aprehendido, es una copa o dos caras que se miran.

En la retracción liberadora la cosa queda en realidad desrealizada también en otra dimensión. Es el momento en el que queremos dar respuestas al “cómo” están sistematizadas las notas del “esto”. Se trata de la ficción en tanto que simple aprehensión de la cosa como un “cómo”. La ficción es algo irreal, algo desrealizado pero que parte de la realidad. De tal forma que el ficto consiste en la realidad en ficción. Pues lo que se finge es cómo sería la cosa en realidad.

El ficto es doblemente libre. Comparte con el percepto la irrealidad del “esto” desrealizado. En la irrealidad de sus notas. Pero va más allá que el percepto porque crea libremente el “cómo”. En el ficto “se irrealizan las notas separadamente, recomponiéndose después en un ”cómo” libre. El ficto es libre reconfiguración. Pero toda ficción parte de la realidad y la tiene en cuenta. No se trata de reconfiguración en el vacío pues toda creación

ficticia va orientada siempre por el “cómo” de las cosas reales para fingirlas como copia, como contraposición, etc.

El ficto tampoco es una imagen fruto de la imaginación creadora fuera de la realidad. El ficto es fantasía desde la realidad. Es la “realidad en ficción”, “es cómo en realidad sería la cosa” (IL 100). Se trata de una imaginación libre y creadora pero siempre dentro de la realidad.<sup>311</sup> No obstante no podemos escapar de ella. Somos animales fantásticos porque tenemos que crear mundo inexorablemente. Pero esa creación se inscribe siempre dentro de la realidad. Toda ficción parte de la realidad, vuelve a ella y tiene que ver con ella.

La tercera dimensión de las cosas actualizadas al ser aprehendidas a distancia es el “qué”. El concepto consiste en la desrealización de la cosa por libre retracción quedando reducida a un mero “qué”. El concepto no es primariamente algo lógico sino algo real, ya que concebimos qué sería la cosa en realidad. Esta intelección en distancia es la concepción. Consiste en un momento liberador que parte de la realidad que exige que sepamos en qué consiste ella. Que pide que indaguemos qué es en realidad. Se trata de concebir libremente lo que serían las cosas en realidad desde la distancia pero sin salir de la realidad.

*Es una libertad que nos dan las cosas aprehendidas en aprehensión primordial de realidad para concebir las demás. Y por tanto es una libertad ya perfilada tanto en el punto de partida como en el término hacia el que se apunta (IL 102).*

Se trata de un movimiento liberador y creador pues crea la forma en que el campo de realidad se actualiza, y además la forma en que se realiza lo que son las cosas reales en él. El “qué” del que hablamos es abstracción y construcción. Es la creación del ámbito de irrealidad a partir de la realidad. Es un movimiento que prescinde de notas, pero no de la realidad. Es un movimiento libre porque su dirección de abstracción no está unívocamente determinada; por ejemplo si quiero hacer una abstracción acerca de lo que es una mesa, puedo dirigir mi abstracción hacia aspectos como sus dimensiones, su dureza, su funcionalidad, su uso, etc.

Pero el “qué-concepto” además de ser abstracto es también constructo. Los conceptos científicos son construidos por la inteligencia. De tal forma que los conceptos son también

---

<sup>311</sup> Pintor-Ramos, A. **Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana.** Universidad Pontificia de Salamanca. 1993, pp.162-164.

realidad en construcción. “La conceptualización estricta de lo que es lo aprehendido en aprehensión primordial es resultado de un movimiento libre y creador” (IL 105).

De tal forma que lo que llamamos ser “en realidad” consiste en la unidad del “esto”, del “cómo” y del “qué”. En esto consiste lo que sería la cosa en realidad. La realidad es lo aprehendido en aprehensión primordial. Mientras que el “sería” es esa misma realidad inteligida en tanto que “esto”, “cómo” y “qué”. Esta idea de libertad noológica es lo que expresa el paso de la cosa-realidad a la cosa-sentido, de la realidad al ser gracias al logos y sus procesos de distanciamiento y reversión.

#### 4.2.2.- Reversión y afirmación: formas y modos

En esta distancia y con los perceptos, fictos y conceptos la inteligencia libre y creadora vuelve expectante a las cosas reales de las que ha tomado distancia. A partir de ahora no intentará inteligirlas como término de lo que sería la cosa real, sino como lo que ella es en realidad. De esta forma el intentum no es simple aprehensión, ni creación, sino afirmación de lo que la cosa es en realidad.

Desde mi punto de vista aquí tiene lugar otro momento de libertad: se trata de la afirmación. Pues afirmar consiste en llegar a inteligir lo que una cosa es en realidad desde otras. Es un retorno a la realidad tras el paso por la irrealidad de perceptos, fictos y conceptos. Y gracias a este retorno la afirmación consiste en realización construcción y en postulación. De modo que la afirmación muestra lo que la cosa es en realidad. La realidad afirmada no es la aprehendida, aunque estemos en la realidad misma. Se trata una realización, construcción o postulación a partir del rodeo por la irrealidad. Por tanto otro momento de libertad del ser humano consiste en afirmar qué es “la” realidad.

Líneas atrás dijimos que el logos consiste en dos movimientos:

- 1.- El movimiento de retracción, que nos lleva hacia lo que la cosa “sería” en realidad; es el momento de libre creación.
- 2.- Y el movimiento reversivo, que nos lleva distanciadamente y con discernimiento a inteligir lo que la cosa “es” en realidad; es el momento del juicio.

Ya hemos explicado el primer momento estructural, y ahora pasaremos a fundamentar por qué el segundo momento estructural, el de la reversión que afirma lo que “es” la cosa en realidad, es el segundo momento de creación de la libertad. El primero dijimos que era el que nos llevaba a la creación del “sería” irreal de la realidad.

Ahora vamos a hablar del movimiento de vuelta a las cosas reales para comprobar si el “sería” se corresponde con lo que “es” la cosa en realidad. El juicio como intelección judicante consiste en realización. Al juzgar se realiza “la” realidad en la cosa real ya aprehendida pues se juzga aquello que es lo real. Se trata de una unión formal entre lo campal y lo individual. Y esta unidad consiste en lo que la cosa aprehendida como real es en realidad, es decir, su “esto, cómo y qué”. Se juzga lo que la cosa ya aprehendida como real es en realidad.

Juzgar no consiste en atribuir un concepto a otro, sino en realizar un concepto, ficto o percepto en la cosa real y aprehendida como real en aprehensión primordial. Aquí en la afirmación el movimiento va desde lo que la cosa “sería” a lo que la cosa “es”. No se trata de una realización en construcción postulada sino de una realización de la simple aprehensión en la aprehensión primordial. Juzgar consiste en una vuelta a las cosas en la realidad, para afirmar que el “sería” de la mesa está realizado en esta cosa real que llamamos mesa. Y es que la realidad es siempre anterior a la afirmación; y el afirmar es una intelección distensa y reversiva de lo real en el campo de realidad.

Las afirmaciones pueden ser de varias formas: posicionales, pro-posicionales y predicativas y de las tres funciones de lo real en la afirmación: la de posición, la de proposición y la de sujeto de la predicación. Estas funciones hacen que mi inteligencia por ser sentiente esté distanciada y revertida a lo real de tres formas distintas: con juicio posicional, proposicional y predicativo. Ambos son tres formas de recorrer reversivamente la distancia de lo irreal a lo que lo real es en realidad. Y es que no debemos olvidar que el logos nace de la impresión de realidad, y vuelve a ella mediante esta triple intencionalidad afirmativa que hace referencia a cada una de las tres funciones de lo real.

Las tres afirmaciones muestran la unidad entre los momentos individual y campal. La diferencia entre ellas está en la fuerza de realización de esa unión. La forma posicional muestra la unidad más fuerte y es la forma suprema de inteligir lo que algo es en realidad. Por

ejemplo, abro los ojos, miro a mi alrededor y exclamo “¡fuego!” tras aprehenderlo en aprehensión primordial. Aquí aprehendo el fuego como algo real en toda su riqueza de notas, pero sin inteligir lo que es “en” realidad. Estos nombres son simples aprehensiones: perceptos, fictos, o conceptos pero en connotación afirmativa. Sin ellas no habría juicio.

Es una afirmación posicional porque la cosa que se juzga no está previamente aprehendida en una simple aprehensión que la califica. Hay una sola y simple aprehensión, la del fuego que forma parte del predicado, y no del sujeto, y cuya realización se afirma globalmente. No hay separación entre lo que veo y lo que afirmo como realizado en lo que veo, pues hay una plena identificación entre ellos.

En el juicio posicional la función de la cosa real consiste en ser puesta para su denominación. Lo real es inteligido como realización de algo ya aprehendido en simple aprehensión como realización del fuego. Inteligimos lo aprehendido desde el rodeo y lo identificamos como lo que es, fuego, como simplemente aprehendido. En el juicio posicional se afirma lo que es en realidad aquello que hemos aprehendido como real. Este estar meramente puesto y no propuesto de lo real al juicio hace que la libertad sea menor que en el caso de los otros juicios, donde el rodeo por lo irreal es mayor.

La afirmación proposicional es menos fuerte pues afirma la unidad como compleción. La menor fortaleza permite paso a la libertad de creación. Aquí lo real aprehendido está ya calificado desde una simple aprehensión, y esto calificado no está puesto en el juicio, sino propuesto a él para una posterior afirmación. Por ejemplo la frase nominal: ”genio y figura hasta la sepultura”. Este tipo de afirmaciones tiene dos momentos: el pro-puesto, A, cuya realidad consiste en que está propuesta como término de una ulterior posición. Y como segundo momento, aquello que se afirma de esta cosa real, B.

*En sí misma B no es algo real, sino que por lo pronto es una simple aprehensión irreal. Pero al ser la determinación de algo ya real, de A, resulta que B, es realizado en y por A. Esto es, se ha puesto la realidad de B en cuanto lo es de A, o lo que es lo mismo, se ha puesto la realidad de A no en sí misma (pues se ha propuesto como algo ya real), sino en cuanto B (IL 155-156).*

De modo que en el juicio proposicional se afirma la unidad complexiva AB y no A ni B. La expresión del juicio proposicional es la frase nominal pues carece de verbo y tiene por lo menos dos nombres; además, esta frase expresa el momento afirmativo en forma de pausa.

Finalmente el juicio predicativo. Esta tercera forma de juicio afirma la unidad de lo real como conexión, y es la menos fuerte. Por ejemplo, “X es Y”. Es una afirmación conectiva y no complexiva, pues afirma la conexión entre X-Y. Aquí la afirmación recae sobre una X que previamente está puesta como real y que queda puesta para una determinación ulterior, Y. X es una realidad propuesta para ser afirmada en cuanto Y. Y es el término de una simple aprehensión –percepto, ficto, concepto- cuya realidad se afirma al ser puesta en una X real. Se trata de una conexión entre X y Y, en la que ambas no son iguales sino diferentes. La realidad de X y la de Y está separada. La función de la cosa de que se juzga tiene la función de sujeto de predicación. En este tipo de juicio la libertad creadora es mayor pues estamos en el momento de la cópula, de la conexión. Y esto exige que nuestro paseo por la irrealidad sea mayor. Y nuestra aventura pueda llevarnos al error de forma más clara que en los anteriores juicios.

Recordemos el lugar en el que estamos. Dijimos que lo real me impele impresivamente a distanciarme de la realidad, lo cual abre las tres posibilidades de determinación: posicional, complexiva y conectiva. Son tres formas de recorrer reversivamente la distancia de lo irreal a lo que la cosa es en realidad.

*El logos nace de la impresión de realidad y vuelve a ella en estas tres formas, fundada en las tres formas determinadas por lo real aprehendido primordialmente (IL 170).*

Las tres funciones de lo real son tres formas diferentes de unidad de lo campal y de lo individual. En esta unidad se patentiza la fuerza de esa unidad, es lo que Zubiri llama fuerza de realización. Pero cada una de estas formas de afirmación puede tener distintos modos de afirmación.

Los modos de afirmación conciernen a la intención afirmativa en cuanto afirmativa. Debido a que hay distintos modos de actualizarse lo real, habrá distintos modos de afirmación. Cada modo de afirmación depende del modo de reactualización de lo real en orden a las simples aprehensiones. Y es que la realidad determina los diversos modos de

reactualizarse. Las simples aprehensiones se realizan en modos diversos según la índole de la actualización de lo real.

*(...) los modos de afirmación consisten formalmente en los modos como diversas actualizaciones de los rasgos de lo real determinan la resolución de expectación intencional (IL 178).*

La fuerza de realización de la unidad entre lo campal y lo individual vimos que tenía varios grados, lo que daba lugar a los tres tipos de afirmaciones: posicional, proposicional y predicativa. Pero cada uno de esos tres grados puede ejercitarse con distinta firmeza<sup>312</sup>. Por ejemplo, la diferencia entre la duda y la certeza no se debe a la fuerza de realización, sino a la firmeza con que ésta actúa. Los diferentes modos de afirmación son los diferentes modos de firmeza.

Según Zubiri los modos de actualización “en realidad” de las simples aprehensiones son: la indeterminación, el indicio (clarescencia, borrosidad, indicación), la ambigüedad, la preponderancia (clinamen, gravedad, vencimiento), la obviedad y la efectividad.

Y los modos de afirmación o realización dependientes de aquellos son: ignorancia, barrunto (vislumbre, confusión, sospecha), duda, opinión (inclinación, probabilidad, convección), plausibilidad y certeza. Pondremos unos ejemplos de afirmación:

- 1.- Ignorancia: es indeterminado lo que la cosa es “en realidad”.
- 2.- Barrunto: barrunto lo que la cosa es “en realidad”.
- 3.- Duda: la cosa puede ser tanto perro como arbusto.
- 4.- Opinión: es más bien perro que arbusto.
- 5.- Plausibilidad: la cosa tiene aspecto de perro.
- 6.- Certeza: la cosa es perro.

Esto no significa que el ser humano a base de afirmar y afirmar viva siempre en el engaño al no poder conocer jamás la realidad. Según Nietzsche el lenguaje –toda afirmación– tiene un carácter meramente metafórico cuyo fruto es el engaño, la ilusión y la mentira. Ésta es la grave consecuencia a la que llega la genealogía nietzscheana del lenguaje. El lenguaje es

---

<sup>312</sup> El vocablo a-firmación expresa la idea de firmeza.

imagen engañosa del mundo porque el hombre tiene que desfigurar la realidad ya que ésta consiste en devenir mientras que el lenguaje se debe a una estructura lógica que niega el devenir intentando tener una realidad estable.

Sin embargo, según Zubiri, el hombre, además de ser el animal de realidades, es un ser ávido de realidad porque no puede salir de ella. Ella le fundamenta, le impele y le posibilita. Bien es cierto que libremente tendrá que saber lo que “es” y además afirmar en qué consiste. Pero eso no significa vivir en un engaño porque siempre estamos en la realidad. Y la realidad no es una interpretación como decía Javier Monserrat<sup>313</sup>, tampoco se la puede ocultar en un engaño lingüístico como piensa Nietzsche, porque la realidad ha quedado en nosotros irremediabilmente en aprehensión primordial. De tal forma que nuestro estar en la realidad distanciado, reversivo, experiencial –como veremos en la modalización racional- etc., nos retienen en la realidad impidiendo el engaño y la mentira. Toda afirmación es “de” la realidad en tanto que modo constructo suyo.

Como dice Antonio Pintor Ramos “el lenguaje fija y sedimenta supraindividualmente las experiencias de la realidad y las transmite de unos a otros”<sup>314</sup>. De tal forma que el lenguaje tiene dos funciones relacionadas directamente con la libertad, la religación y la realidad. Por un lado el lenguaje refleja libre, estética y creativamente la realidad. Pero siempre está en la realidad. Sin embargo como no todo acto de logos o de razón necesita un acto de aprehensión primordial, el lenguaje se puede constituir en libre creador de mundo en la realidad. El lenguaje como expresión de la irrealidad sobre la realidad muestra creativamente en qué medida el ser humano puede sobreponerse a la realidad, aunque sin salir de ella para hacer que sea cómo debe ser. Pues como dice Antonio González “el logos de lenguaje se inserta en la estructura de las hábitos sociales”.<sup>315</sup>

Por tanto la realidad dada en impresión es anterior a toda construcción lingüística y de sentido. Y esta novedosa aportación de Zubiri permite una distancia crítica de toda tradición, sentido y acto lingüístico. El lenguaje no es el punto de partida porque no es el espejo de la realidad como pensaba el primer Wittgenstein, ya que su origen está en una metafóricación exigida por la realidad y a partir de ella. Y toda tradición tiene su origen en una interpretación,

---

<sup>313</sup> *Realismo zubiriano y teoría de la ciencia*, publicado en **Realitas II**, p.196.

<sup>314</sup> **Realidad y Verdad**, p.211.

<sup>315</sup> **Un solo mundo**, p.337.

creación y apropiación de posibilidades a partir de la realidad. De tal forma que Zubiri nos aporta aquella instancia radical crítica que nos permite juzgar nuestro estar con los demás en el mundo.

Ésta es la preocupación de Jordi Corominas<sup>316</sup> a la hora de elaborar su *Ética Primera* como fundamentación de la ética “que suministre orientaciones para la acción y que no se limite a mostrar un mero ámbito formal en el que se inserten las diversas fundamentaciones racionales posibles”, cuya fundamentación se remitiría a “la descripción de los hechos positivos” como moderador de un discurso universal, y cuyo método nos obligaría a rebajar las pretensiones normativas, a cambio de la aparición de la universalidad de su objeto. “Una *Ética primera* de raigambre zubiriana concede de entrada que nunca se liberará de presupuestos y prejuicios de toda índole, sin embargo, eso no la paraliza, pues lo único que pretende es buscar permanentemente su destierro en lugar de instalarse cómodamente en alguno de ellos. El *punto de partida* radical de la ética sería el análisis de la acción humana entendida como un sistema de actos de aprehensión, afectación y volición. (...) Hay entre todas las cosas una comunicación radical o integración en una única formalidad de alteridad, que como mínimo, no nos condena a la soledad o al relativismo recalcitrante, y que nos abre a toda otra realidad”<sup>317</sup>.

La realidad es atemperante y su cualidad intrínseca es la temperie. El sentimiento presenta la realidad como temperie, pues es un principio tónico de realidad. Y el hombre es el único animal que no tiene más remedio que hacerse a sí mismo en la intemperie de la realidad. Ahí está el momento de la religación en el sentimiento en tanto que el hombre está en la realidad, habiéndose las con ella enfrentado y atemperado a ella en la intemperie. Y a la intemperie en una noche de pleno invierno no da mucho gusto dormir, ni tampoco a la intemperie de la realidad hambrienta que no tiene siquiera un mendrugo de pan para echarse a la boca. El hombre está en la realidad que se ha apoderado de él. La primera consecuencia de ese apoderamiento es sentirse a la intemperie a gusto o a disgusto. Y a partir de ahí el hombre tendrá que hacerse cargo de la realidad y cargar con ella. Pero como el hombre no se conforma con vivir, sino que quiere vivir bien, tendrá que hacer que la realidad sea como debe

---

<sup>316</sup> *Ética Primera*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2000, p.340.

<sup>317</sup> Corominas, J. *La ética de X. Zubiri*, p.240-241.

de ser para que produzca más gusto que disgusto. Y esto lo puede hacer porque la realidad es estructuralmente dinámica, tanto la suya como la del resto de cosas.<sup>318</sup>

Estamos a la intemperie de la realidad, ella nos ofrece más o menos posibilidades y nos permite o nos impide que nos las apropiemos. Estamos religados a la realidad, vivimos a su intemperie. Pero además la realidad tiene una estructura dinámica que consiste en estar dando de sí. Y si eso es así, podemos sentar ciertas bases para conseguir que la realidad nos ofrezca más posibilidades. Se trata de conseguir que la realidad posibilite la apropiación de posibilidades más que la restricción de dicha apropiación.

A partir de esta concepción de la realidad Jordi Corominas puede indicar unas bases y unos criterios para una ética liberadora.<sup>319</sup> Las bases que apunta son:

- 1.- El punto de partida de una ética liberadora está en la aprehensión primordial de realidad.
- 2.- El punto de partida no es el yo sino la versión a los otros.
- 3.- La felicidad consiste en la realización del hombre en plenitud.
- 4.- Se fundamenta en la libertad.
- 5.- Es una ética creativa e imaginativa.
- 6.- La justicia consiste en ajustarse a la realidad.
- 7.- Se fundamenta en el conocimiento de los diferentes dinamismos reales.
- 8.- Considera el valor de la sexualidad.
- 9.- Parte de la experiencia.

Y sus criterios consisten en que lo bueno es aquello que:

- 1- Favorezca la vida de la mayoría de la humanidad.
- 2.- Promueva la felicidad plena del hombre en todas las acciones y momentos de su vida.

---

<sup>318</sup> A partir de la idea de hacer un mundo menos doloroso que permita vivir con más gusto que disgusto, Eduardo Galeano, en una conferencia dada en Valencia con motivo del *Forum* de cristianos del año 1999, confiaba en el hacer diario a partir de las cosas pequeñas. Las cosas pequeñas pueden ayudar a cambiar el mundo porque la realidad es transformable, es dinámica. El motor de esa libre transformación de la realidad está en nuestro estar atemperado a la realidad –es el hecho de la religación en el momento del sentimiento afectante–, pues si estamos a gusto nos acomodaremos a ella sin más, pero si no lo estamos, y puesto que lo que queremos es vivir bien, la transformaremos para poder vivir bien lo más a gusto posible. Decía así: “Muchas cosas pequeñas, en muchos lugares pequeños, hechas por gente pequeña, pueden transformar el mundo. (...) Son cosas pequeñas. No acaban con la pobreza, no nos sacan del subdesarrollo, no socializan los medios de producción y de cambio, no expropián las cuevas de Alí-Babá. Pero puede que desencadenen la alegría de hacer, y la traduzcan en actos. Y al fin actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poco, pues es la única manera de probar que la realidad es transformable”.

<sup>319</sup> Corominas, J. *Fundamentos de una ética liberadora*, en **Voluntad de vida**, del Seminario Zubiri-Ellacuría. UCA. Managua, 1993, pp.59-63.

3.- Facilita un mayor conocimiento de las estructuras de la realidad y su funcionamiento, así como la creatividad y poder crítico que esto conlleva.

#### 4.2.3.- El medio donde tiene lugar la afirmación

Hemos visto que afirmar es inteligir una cosa real en distancia. También hemos visto la estructura de la afirmación, sus modos y sus formas. Pero como la afirmación no está unívocamente determinada, nos queda por saber qué es lo que en la cosa real determina la susodicha afirmación. Tal determinación consiste en una “exigencia evidencial”.

El movimiento intelectual tiene lugar en el medio de “la” realidad en el que inteligimos lo que la cosa es en realidad entre otras. Y esa declaración afirmativa se hace dentro de un medio, del campo en que toda cosa está abierta a otras cosas reales y entre otras cosas reales. Por tanto el logos se mueve en el campo que al ser recorrido se convierte en medio que permite la intelección. Se trata de la realidad como medio que permite “ver” lo que son las cosas en realidad.

“La” realidad es el medio que nos hace ver con evidencia. En la aprehensión primordial quedan las cosas reales. Pero nosotros tenemos que saber lo que ellas son en realidad. Y eso solo podemos conseguirlo considerándolas en respectividad con otras. La afirmación que hagamos de que esas manchas dadas en aprehensión primordial constituyen una copa, o dos caras que se miran entre sí, vendrá dada por la libre evidencia exigitiva de una inteligencia sentiente situada en la realidad. Por un lado es una evidencia real la que lleva a tal afirmación. Por otro se trata de una evidencia libre porque la intelección consiste en un movimiento con tres momentos de libertad: el punto de partida desde el que inteligimos; el campo de simples aprehensiones y la orientación de la trayectoria.

La evidencia tiene los siguientes tres rasgos:

1.- “La evidencia es el principio determinante de la intelección mediada, del logos” (IL 221). Es un momento del juicio y no de la aprehensión primordial, pues si no hubiera dualidad entre la simple aprehensión y la cosa real no habría evidencia. De tal modo que el logos es un modo determinado de actualización.

2.- La evidencia consiste en ver. Se trata de una visión que nos muestra por qué una cosa real A realiza B y no C. Y esa visión viene mediada desde la cosa real. De tal forma que es la cosa

real la que determina cuáles de las simples aprehensiones se realizan y cuáles no. Es la realidad la que con evidencia exigente nos dirá lo que se afirmará y lo que es verdad.

3.- La evidencia exigencial es constitutivamente libre porque:

- La intelección consiste en un movimiento que va desde una cosa hacia otra. Pero la cosa desde la que partimos está elegida libremente; por ejemplo para inteligir lo que es una mesa puedo partir de su forma, de su uso, etc.
- El campo de simples aprehensiones es fruto de libre creación. Su realización en la cosa se va a afirmar con evidencia.
- También es libre la orientación de la trayectoria que conduce a la intelección.

*De ahí que la evidencia se traza esencialmente en un ámbito de libertad intelectual. La evidencia solo es posible en liberación. Es algo propio de nuestra intelección sentiente. Evidencia es la exigencia de la impresión de realidad en distanciamiento. Es la fuerza impositiva de la impresión de realidad, según hemos dicho. En su virtud, la evidencia lograda partiendo de otras cosas, según otros perceptos, fictos o conceptos, y siguiendo otros caminos, es una evidencia cualificada por una orla de libertad (IL 224).*

4.- Los tipos de evidencia dependen de la índole de la cosa real sobre la que se juzga. Por lo que cada realidad tiene su canon exigencial. Sería injusto y falso medir todas las exigencias con el canon de un análisis conceptual. Por ejemplo: la realidad personal, la realidad moral, la realidad estética, etc. tienen distintas exigencias distintos tipos de exigencialidad.

5.- La realización de las simples aprehensiones en la cosa real que afirma el juicio admite distintos modos de evidencia.

Y es que la evidencia no es algo dado sino algo dinámicamente logrado y mediado en el dar de sí de la realidad. Es medialmente lograda desde unas cosas aprehendidas primordialmente pues la evidencia se apoya en el medio de “la” realidad. Lo único dado son las cosas reales dadas en aprehensión primordial. Mientras que la evidencia es algo medialmente logrado a partir de lo primordialmente aprehendido.

#### 4.2.4.- La verdad dual

Como consecuencia de este proceso libre creador del logos tiene lugar la verdad. Ahora no hablamos de la verdad real fruto de la aprehensión primordial. Estamos hablando de verdad dual. Este tipo de verdad supone la separación entre los fueros de la realidad y de la inteligencia. Y la coincidencia entre ambas dará lugar a la verdad dual. Esa misma coincidencia abre las puertas a la libertad. Y la misma libertad del ser humano a la hora de afirmar lo que esta cosa es en realidad nos llevará a la verdad o al error.

Por tanto la libertad sirve de guía a lo largo de todo el movimiento dual del logos. No podía ser de otra forma pues el hombre no tiene más remedio que echar mano del fuego y de las artes que Prometeo robó a los dioses para poder ser viable. Esa exigencia de viabilidad lleva al hombre a hacer uso de su libertad. Para equivocarse o para acertar. Para llegar a la verdad o para errar. De tal forma que el hombre se ve impelido por la realidad a afirmar lo que ella “es” en realidad. Y ese paso exige mucha responsabilidad pues puedo equivocarme. Pero también puedo llegar a la verdad. Esa es la libertad propia del logos que tratamos de fundamentar a lo largo de estas páginas. Se trata de una libertad exigida, posibilitada y fundamentada por la realidad. Esta libertad exigida, posibilitada y fundamentada del logos y de la razón consiste en lo que he denominado “libertad noológica”.

La verdad dual es la última consecuencia de la libertad noológica cuya misión es construir “ser” a partir de la realidad dada en aprehensión primordial. Ante todo recordar que no se trata de una libertad sobre el vacío sino sobre la realidad. La realidad nos posibilita, nos fundamenta y nos impele a salir de ella para saber lo que ella es. Por tanto la libertad de la que hablamos es propia de un ser relativamente absoluto que es libre por exigencia natural y real. No hay más remedio que crear mundo dando sentido a la realidad, afirmando, conceptuando, percibiendo, etc.- a partir de la realidad aprehendida si queremos sobrevivir. Ese “no hay más remedio” parte de la realidad misma que nos tiene en su poder. Se trata, por tanto, de una libertad condicionada

Jesús Conill señala dos modos como la libertad lleva a la verdad.<sup>320</sup> No olvidemos que la libertad es una exigencia que tiene el animal de realidades para poder garantizar su

---

<sup>320</sup> Conill, J. *¿La verdad os hará libres o la libertad os hará verdaderos?*, en **Iglesia viva**, n°97, 1999, pp.95-107.

viabilidad. En primer lugar, la libertad moderna supone la autonomía racional y la dignidad de la persona para trascender lo particular y llegar al orden de lo universal y lo absoluto. Y así llegar racionalmente a la verdad. Y esta idea permite a Jesús Conill afirmar que la “libertad os hará verdaderos”. En segundo lugar, el acto de fe es un fenómeno en el que se dan tremendamente unidas libertad y verdad. La fe consiste en un acto personal de entrega que nada tiene que ver con asentir a determinados juicios –pues la verdad no es solo una manifestación enunciativa-, sino que consiste en la “admisión de lo verdadero” en tanto que envuelve la fidelidad y la efectividad irrefragable (HD 209ss.). “La fe es una opción de nuestra realidad entera, y no solo de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad; por tanto, es un acto personal y “libre”. La opción está fundada en aquello que nos atrae, porque nos ofrece verdad personal, pero hemos de hacer nuestra esa atracción con la que la verdad personal nos mueve, y en eso consiste la libertad”<sup>321</sup>. Por tanto desde el acto de fe la libertad también puede hacernos verdaderos.

La verdad dual propia del logos es fruto de un movimiento que trata de inteligir en distancia lo que la cosa es en realidad. Por tanto se ha salido de la “compacción” propia de la impresión de realidad como característica más importante de la verdad real (IL 280). Para ir a la “coincidencia” entre la realidad y lo que yo afirmo sobre ella propio de la verdad dual (IL 261-262). “La verdad real se tiene o no se tiene. Pero a la verdad dual se llega o o se llega en coincidencia” (IL 262 y 277). Pero la coincidencia –el “incidir-con”- puede llevar al error o a la verdad, pues se trata de una coincidencia entre los “fueros” de la inteligencia y los de la realidad. Y llegado a este punto cabe preguntarse ¿quién inteligie?, ¿quién juzga qué es esto y cómo es?, ¿y si estamos confundiendo la realidad con la apariencia? Es el ser humano el que crea verdad<sup>322</sup>. Se trata del logos como momento creador de verdad. Verdad dual por supuesto. Verdad como coincidencia “entre” la realidad y lo que yo afirmo, o entre realidad y mi simple aprehensión de ella<sup>323</sup>. Pero el hombre perfectamente puede equivocarse en función de sus múltiples limitaciones –conocimientos, supuestos culturales, prejuicios sociales, capacidad de comprensión, etc.- pues se trata de un relativo absoluto.

---

<sup>321</sup> Conill, J. *¿La verdad os hará libres o la libertad os hará verdaderos?*, p.107.

<sup>322</sup> Recordemos aquel impresionante texto de Nietzsche en **Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral**, p.25, en el que define la verdad como aquel conjunto de metáforas, metonimias, que el ser humano creó y luego olvidó que lo eran, etc.

<sup>323</sup> Ambas nos descubren dos dimensiones de la verdad dual: la autenticidad cuando hay conformidad entre la realidad y mi simple aprehensión; por ejemplo algo será auténtico vino si realiza algunas cualidades que inteligie mi simple aprehensión. Es la conformidad entre la cosa real y el concepto que tenemos. La conformidad en sentido estricto muestra la conformidad entre la intelección afirmativa y la cosa real. Entre la realidad y lo que yo digo que es.

Si la verdad dual consiste en un dinamismo es porque tiene una estructura dinámica que tiene tres rasgos: a) es medial en tanto que transcurre en un medio entendido como ámbito en el que están ya la inteligencia y lo real (IL 267); b) es direccional porque el movimiento intelectual que lleva a la coincidencia requiere una dirección por determinar en libertad mediante un *sería*, a la luz de otras cosas, desde estas otras hacia lo que la cosa inteligible es en realidad. En este punto la libertad viene exigida por el hecho de tener que elegir una opción basada en la riqueza de lo inteligido (IL 267); c) es fásica y formal porque el movimiento tiene fases que determinan distintas formas de coincidencia en la verdad dual.

La afirmación es una re-actualización de lo que algo real es en realidad. El “re” es fruto de la libertad del logos de la que estamos hablando y que llevará a la verdad. No se trata de actualización sino de re-actualización. El “re” no designa algo dado sino algo creado. Pero el “re” nos lleva a una situación más radical. Cuando inteligimos lo que es una cosa en realidad, dicha cosa queda re-actualizada en distancia y en dirección de exigencia. Por lo que la actualidad de la afirmación no consiste en una mera repetición de lo que es la realidad, sino en una nueva actualidad con rasgos de exigencia y de dirección determinada. Es el parecer.

*La afirmación es afirmación de actualidad en coincidencia, y lo actual en esta coincidencia es el parecer. Es, a mi modo de ver, el concepto formal del parecer. El “re” de la reactualización es, pues, actualización de lo real en parecer (IL 278).*

El juicio es el término de un movimiento de distanciamiento, retracción y reversión cuya finalidad consiste en afirmar lo que la cosa es en realidad. La realidad queda actualizada como parecer gracias a ese movimiento desde el “sería” al “es”. “No se trata, pues, de parecer realidad, sino de realidad en parecer” (IL 281). Desde este punto de vista, la verdad viene dada porque lo que la cosa real es en realidad fundamenta lo que parece serlo. Mientras que en el caso del error el parecer fundamenta lo que la cosa real es en realidad. “En la verdad, tanto de autenticidad como de conformidad, el parecer se funda en lo real; en el error de apariencia y deformidad, lo real se funda en el mero parecer” (IL 307-308).

De tal forma que la verdad del logos es dual porque consiste en la coincidencia entre dos partes. La verdad como autenticación consiste en la coincidencia entre lo real y la simple aprehensión. La verdad como veridictancia consiste en la coincidencia entre lo real campal y

su intelección afirmativa. Se trata de la verdad del logos que trata de recoger lo que son las cosas en realidad.

Pero el momento de libertad noológica no acaba en el logos. Dijimos hace ya algunas páginas que la libertad del ser humano es fruto de la exigencia de viabilidad. La realidad se ha apoderado de nosotros y nos posibilita, exige y fundamenta para que podamos vivir. Es condición de la vida humana. La realidad nos tiene en su poder, ese es el hecho de la religación. Pero también hemos dicho que la realidad no solo nos tiene religados, sino que nos exige que nos hagamos cargo de ella.

El hombre para hacerse cargo de la realidad tiene que saber qué es ella. Y para ello cuenta con el logos y con la razón. El logos es el momento de la inteligencia humano que consiste en dar sentido libremente a las cosas reales aprehendidas en aprehensión primordial. Se trata de la constitución de la cosa-sentido a partir de la cosa-realidad. La viabilidad del hombre no está garantizada desde sus estructuras naturales. Epimeteo se olvidó de él en el reparto de dichas estructuras. Sin embargo su viabilidad será posible solo si el hombre es capaz de entender lo que ocurre a su alrededor.

Lo que ocurre alrededor del ser humano queda en su aprehensión primordial en forma de realidad, pero vacía de contenido. Si el hombre no diera un paso más a partir de ahí moriría debido a su carencia de respuestas naturales. Prometeo nos regaló la inteligencia para que entendiésemos lo que ocurre a nuestro alrededor con el fin de que pudiéramos hacernos cargo de la realidad. Pero el entendimiento lleva inherentemente una característica de responsabilidad: la libertad.

La libertad surge en el momento en que el hombre tiene que interpretar aquello que le afecta sentientemente porque se ha apoderado de él. La realidad le demanda respuestas. Y para responder convenientemente tiene que entender bien lo que tiene ante sí y de lo que no puede huir. El entendimiento es labor de la inteligencia que ha aprehendido las cosas como reales, pero que ahora tiene que entenderlas con sentido. Al hombre para ser viable no le basta con la cantidad de manchas que le muestran sus sentidos en impresión de realidad. Sino que tendrá que saber si esas manchas constituyen una copa o bien dos caras que se están mirando. Si lo que veo en el paisaje es un hombre o un fiero animal que pueda hacer peligrar mi vida.

Pero el estar del hombre en la realidad no acaba aquí. No es suficiente entender lo que son las cosas. El ser humano quiere hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y hacer que sea como debe de ser. Y para ello hay que conocer la realidad a fondo y en profundidad. Hay que ir más allá de la realidad dada en aprehensión primordial con el fin de saber cuál es su estructura. Se trata de una marcha en dirección hacia el fundamento de la realidad. Y esa marcha exige un momento posterior pero más grave de libertad.

Posterior porque continúa a partir del sentido dado a la realidad en el logos. Más grave porque el grado de libertad aumenta hasta límites insospechados. El hombre se convierte en creador de mundo. El animal de realidades es un ser que no se conforma con lo que tiene y cómo lo tiene. Y eso le constituye en creador de sentido, creador de valores, creador de formas de entender el mundo, creador de mentalidades, creador de destrucción inimaginable, etc.

Por tanto, la libertad está exigida por la realidad que se ha apoderado del hombre y le religa. Pero no se trata de libertad en el vacío, ya que la realidad, además de exigir su aparición, la posibilita y la fundamenta. A partir de ese momento, la libertad del logos consiste en la creación de sentido de lo real en la realidad. Luego esa libertad crece en el momento de la razón cuando el hombre crea mundo, valores, su figura de realidad, etc. La libertad de la razón no se limita a concebir, percibir, crear ficciones, ni meramente a afirmar. Sino que intentar explicar el por qué de la realidad yendo más allá de ella. De esta forma la razón se convierte en libre creación de explicaciones científicas, distintas mentalidades, modos de estar en la realidad, etc.

##### 5.- Libertad de la Razón: el gran momento de libertad creadora

Daremos un paso más en nuestra argumentación tratando de fundamentar la realidad de la libertad a partir de la religación. Dijimos que la religación es un hecho que nos muestra el modo en que la realidad nos exige que seamos libres si queremos ser viables. La realidad que hemos aprehendido nos tiene en su poder. No la podemos evitar ni tampoco salir de ella. La realidad me ofrece posibilidades para ser viable, me fundamenta y me exige que haga uso de mi libertad a la hora de hacer la figura de mi ser.

Estoy en la realidad y no puedo salir de ella pues hay un poder que me domina. Ahora bien, ese poder es tan poderoso que va a hacer que yo salga de la mera aprehensión de realidad, y ponga en marcha mis estructuras de ser hiperformalizado. Ahí tiene su origen la libertad en tanto que exigencia de la realidad en función de mi propia viabilidad. Acordémonos que Epimeteo se olvidó de nosotros a la hora de repartir rasgos naturales. Con lo que para ser viable no es posible aferrarnos a nuestras pobres dotes naturales, sino que será necesario hacer uso de la libertad y de la inteligencia.

Por tanto la libertad del ser humano no reposa sobre el vacío sino sobre la realidad. Y no se trata de una libertad psicológica ni volitiva, sino exigida. Pues mucho antes de que yo quiera o no quiera, o mucho antes de que yo crea que soy libre o no, yo he tenido que hacer uso de mi libertad.<sup>324</sup> Esa libertad primordial de la que hablamos ayudados por la obra de Zubiri nos lleva al estudio de la inteligencia, que según nuestro autor antes de ser lógica es sentiente.

La libertad del logos comienza a tomar forma en el momento en el que tenemos que interpretar qué es esa cosa en realidad. Esa cosa que se ha apoderado de nosotros y que exige que indagemos sobre ella. En este caso saber lo que ella es y “sería” en realidad<sup>325</sup>. Es el momento de decir qué “es” “en” realidad eso que se ha apoderado de mí. Si eso “es” una copa o “son” dos caras humanas que se miran a los ojos. El hombre necesita entender lo que son las cosas para ser viable pues para ello no es suficiente aprehender todas las cosas indistintamente en impresión. Hay que interpretar qué es eso que tengo delante.

Pero la marcha de la libertad no ha hecho más que comenzar. Para ser viable al hombre no le basta con entender lo que es esto o cómo es, ni siquiera con afirmarlo. El hombre necesita mucho más que eso. Necesita saber el por qué. Se trata de conocer qué son las cosas en la realidad. Y eso exige salir de la realidad para ir más allá de ella. Ir más allá del mundo sentido y aventurarnos en el terreno de lo posible, del podría ser, de las hipótesis y de

---

<sup>324</sup> La realidad de mi libertad no se juega a la hora de observar hasta qué punto soy libre ante la ley, o si puedo decidir algo más que el banco en el que ingreso mi dinero. La libertad de la que hablamos se juega en campo físico, o metafísico. Previo a toda consideración psicológica, sociológica o del tipo que sea.

<sup>325</sup> Esta idea llevará a Zubiri a criticar a Heidegger por no llegar hasta el final en su crítica a la filosofía occidental, siendo el mismo Heidegger uno de sus últimos representantes. La filosofía occidental según Zubiri consiste en logificar la inteligencia y entificar la realidad. La crítica a esos dos conceptos es lo que hará de Zubiri un filósofo radical que busca la piedra de toque sobre la que asentar una filosofía más real. Esa piedra de toque consiste en estos puntos: la inteligencia que caracteriza al hombre es sentiente, y el primer momento de estancia del hombre aquí no es sobre el ser sino sobre la realidad.

los postulados. Este paso de la razón consiste en saber la estructura de lo real. Y eso no es algo que esté dado pues toda explicación de algo exige crear a partir de lo real un esquema que intente recoger lo real mismo.

Pero ese esquema es algo creado por el hombre, como no podría ser de otro modo. No iba a venir Dios a darnos la teoría geocéntrica como respuesta física a nuestra necesidad de conocimiento, de control y de dominio. Esa respuesta no la da Dios sino el hombre. Y ese esquema, esbozo, teoría, respuesta, etc., en tanto que es fruto del hombre lo es también de su libertad de creación. El hombre construye por ejemplo la teoría geocéntrica a partir de unos supuestos, de un punto de partida, de un método, de un objetivo, etc., libremente creados. Pero si el fruto de su investigación en forma de explicación de lo real es fruto de su libertad, podrá ser una respuesta adecuada o no adecuada a la realidad. En nuestro ejemplo esto se ve de forma clara. Hoy podemos decir que el hombre que construyó libremente el sistema geocéntrico estaba equivocado, es decir, su explicación del mundo no era la adecuada. Y para ello podemos argumentar hoy que la explicación adecuada es la teoría heliocéntrica. Pero, de nuevo podemos y debemos cuestionarnos si el creador de toda explicación del mundo es el hombre en tanto que relativo absoluto, su respuesta, en tanto que fruto de su libertad creadora, es “la” adecuada a lo que es la realidad.

Zubiri en su trilogía sobre la inteligencia desglosa en momentos estructurales el proceder de la humana inteligencia sentiente. El análisis de ese movimiento sirve a Zubiri para elaborar una teoría de la inteligencia. Desde la realidad aprehendida en impresión de realidad, pasando por el logos como intento de saber qué son las cosas en realidad y acabando en la razón como momento último. Zubiri explica así la diferencia entre el logos y la razón:

*La diferencia entre logos y razón es, en efecto, esencial. Ambos son ciertamente un movimiento desde la cosa real. Pero este movimiento es en el logos un movimiento desde una cosa real hacia otra, mientras que en la razón se trata de un movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. Son dos movimientos, pues, esencialmente distintos. A este movimiento de la razón es a lo que llamaré marcha. Es una marcha desde una cosa real a la pura y simple realidad (IRA 13).*

Ambos tienen el mismo punto de partida a partir del cual se mueven siempre dentro de la realidad. Y ambos consisten en movimiento. Pero el movimiento del logos aunque parte del

distanciamiento vuelve al campo de realidad en movimiento de retracción para saber lo que son las cosas en realidad. Sin embargo, en el caso de la razón se va un poco más lejos: “la esencia de la razón es la libertad” (IRA 107). La libertad es la clave de la marcha de la razón que nos lleva hacia lo que la cosa es en “la” realidad. Y ese “la” realidad o “pura realidad” no es algo aprehendido sino algo que tenemos que buscar. Esa va a ser la tarea del pensar como actividad de la razón.

### 5.1.- El pensar

Pensar es la actividad del inteligir determinada por la apertura de lo real en respectividad. El pensar solo tiene sentido en un mundo abierto. La actividad pensante tiene los siguientes momentos:

1.- Pensar consiste en buscar allende lo inteligido. Se trata de salir de lo dado en impresión de realidad e ir más allá del campo de realidad para saber lo que son las cosas en sí mismas.

2.- El pensar tiene un carácter incoativo en tanto que se trata de una actividad en marcha. Esto significa que un pensamiento es un punto de llegada tras la marcha intelectual; y además un nuevo punto de partida para la continua búsqueda en la que consiste el estar humano en la realidad.

3.- El pensar viene activado por la realidad, pues es ésta quien pone en marcha el pensamiento. El que las cosas den que pensar (IRA 34) viene dado por el hecho de la religación del hombre a la realidad que se ha apoderado de él. Se trata de un poder que lanza al ser humano a hacerse cargo de la realidad haciendo de ella cómo debe ser. Esto es una obligación del hombre que va a tener que poner en marcha el método racional para saber a qué atenerse en cada situación. Las cosas nos ponen a cavilar para que podamos ser libres en la realidad, aunque no de ella. Nuestra libertad y nuestro pensamiento están hasta tal punto condicionados que sin cosas no hay cavilar.

*(...) no es que la vida me fuerce a inteligir, sino que la inteligencia, por ser intelección sentiente, es lo que me fuerza a vivir pensando (IRA 37).*

Por tanto el pensar es una actividad que intelige lo real buscando desde una intelección previa de realidad marchando en ella hacia más allá de ella. Y esto es así porque la inteligencia humana es sentiente y aprehende primordialmente las cosas en impresión de realidad. Y en ese mismo momento ocurren dos cosas: por un lado, la inteligencia aprehende

la realidad en impresión; y por otro el hombre queda en poder de la realidad. Por lo que la realidad se ha apoderado de la inteligencia. De tal forma que la intelección sentiente fuerza a vivir pensando porque la realidad aprehendida primordialmente exige que indagemos lo que ella es “en” realidad –momento del logos-, y busquemos su fundamento poniendo en marcha el método racional -momento de la razón-.

## 5.2.- La razón como actividad pensante

La realidad nos tiene en su poder y nos lanza a saber lo que ella es realmente. Zubiri nos dice que este lanzamiento constituye el pensar. Se trata de una marcha exigida desde la realidad abierta hacia su fundamento. En esto consiste el hecho de la religación. La razón consiste en esa marcha en búsqueda de lo real allende la aprehensión. Se tratará de una actualización de lo real con cautela porque la razón busca más allá de la aprehensión, más allá de lo dado, para ir en búsqueda sobre lo allende de la realidad. Esa cautela viene dada porque para conseguir lo que persigue tiene que separarse de la realidad dada para explicar el por qué de lo real.

Por tanto la libertad creadora exigida por la realidad debe ser cautelosa para que nos mantengamos siempre dentro de la realidad. Esa cautela es la que nos mantendrá siempre en la realidad a la vez que queriendo ir más allá de ella. Contar con la realidad para conocerla y para dominarla, decía Bacon. Contar con ella para hacer que sea como debe ser, responde Ellacuría. Por tanto la cautela rige a la razón en su marcha para que no se mueva en el vacío sino en la realidad.

La razón como modo de intelección pensante tiene tres momentos: es intelección en profundidad, es intelección mensurante y es intelección en búsqueda.

La razón consiste en intelección en profundidad porque su marcha allende nos lleva al fondo de las cosas para saber lo que éstas son realmente. Dar razón de algo es una intelección en profundidad. Por ejemplo, explicar la realidad de un color mediante la teoría de las ondas electromagnéticas. Y Zubiri agrega que si no fuera por que la realidad da que pensar no habría intelección allende. Es la realidad la que nos fuerza, porque se ha apoderado de nosotros, a que indagemos sobre ella en profundidad. Desde este punto de vista son

intelección en profundidad allende la ciencia, la novela, la poesía, la metáfora, etc., en tanto que tipos de mi razón de las cosas.

En segundo lugar la razón también consiste en intelección mensurante, pues la realidad ya aprehendida actúa como “mensura” de intelección. La mensura consiste en la respectividad de lo real como real. Cada cosa se nos presenta como realidad determinada en respectividad. Esa determinación es la mensura. No debemos olvidar que la razón se apoya en lo previamente inteligido en el campo. En este sentido la razón busca la realidad-fundamento como explicación de la realidad. Esto es lo que Zubiri llama intelección principal de la realidad como mensura.

Lo que mensura es la realidad en dirección hacia la realidad-fundamento buscando el principio. Por ejemplo las ondas electromagnéticas son fundamento y principio de los colores. Pues la realidad actualizada en aprehensión mensura la realidad allende. La libertad de la razón no marcha en el vacío sino en la realidad. Por tanto el canon mensurativo de la realidad allende es la realidad actualizada en la aprehensión. La razón es canon mensurante de la realidad porque las cosas nos dan razón o nos la quitan. Ese es el doble papel que juegan las cosas reales en la intelección racional. Por un lado dan que pensar, y por otro dan razón.

Antonio Pintor Ramos<sup>326</sup> muestra la importancia del pensamiento zubiriano a la hora de afirmar esos dos hechos: las cosas dan que pensar y las cosas dan razón. De dichas afirmaciones se puede extraer dos conclusiones:

- 1.- Que el éxito de cada acto intelectual concreto no es fruto del azar sino que depende de la capacidad de actualización de las cosas reales.
- 2.- Que el carácter de excedencia de lo real se debe a una exigencia de las cosas mismas que nos llevan a una actualidad ulterior.

A partir de estas precisiones a la hora de partir de la realidad como piedra de toque que me mueve y que me pone a cavilar, se puede evitar que la racionalidad degenera en razón instrumental como consecuencia del subjetivismo. Y es que el punto de partida no es el sujeto sino la realidad, pues ella da que pensar y da razón. Ella nos exige ponernos en marcha en la realidad y más allá de ella.

---

<sup>326</sup> **Realidad y Verdad**, p.259. Donde además cita la obra de M. Horkheimer **Crítica de la razón instrumental** para seguir desarrollando esa idea de crítica a la razón instrumental.

En tercer lugar la razón consiste en ser intelección en búsqueda de aquello que se va a entender. Se trata del inquirir como modo de intelección ya que la razón se mueve impulsada por la realidad que da que pensar en búsqueda del por qué. La razón tiene una estructura dinámica, direccional y provisional.

1.- La razón es dinámica porque consiste en una marcha que va desde la realidad aprehendida en impresión y entendida por el logos como campal, hasta la realidad allende.

2.- La razón es direccional porque el canon y la mensura lo marca la realidad ya dada. Su dirección es de marcha en profundidad.

3.- Los logros de la razón son siempre provisionales. ¿Cómo podía ser si no en un ser relativamente absoluto como el ser humano? El hombre es un ser que no tiene respuestas seguras frente a cualquier situación. De nuevo me remito al mito que va guiando nuestra exposición. Epimeteo se olvidó de nosotros, y su hermano para reparar el daño realizado nos obsequió con la inteligencia y la libertad robada a los dioses. Si éste es el caso del hombre, sus logros en un mundo que no conoce y que le es inhóspito no podrán ser definitivos. Ese es el caso del conocimiento que nos da la razón sobre la realidad. Todo logro, todo conocimiento, toda teoría, en definitiva toda verdad a la que llegue será provisional. Pues si él es limitado y condicionado, cómo no iban a serlo sus frutos. Por tanto la razón es provisional.

Y esto lleva a la problematicidad de los contenidos de la razón. Pues la realidad campal ha arrojado a la razón allende la realidad en busca de su fundamento. Y este “lanzar ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra pro-blema, “arrojar algo ante” (IRA 64). Lo problemático es la actualización racional que se ve arrojada por la realidad más allá de ella. La realidad da que pensar, la intelección inquiriente es problemática porque se mueve en los terrenos movedizos de la posibilidad.

Estamos arrojados al problematismo de lo real porque la realidad nos lanza en busca del fundamento. Tal problema es algo inevitable pues se debe a la forzosidad en que quedó aprehendida la realidad. Ella nos obliga a buscar su fundamento en búsqueda problemática y enigmática. La realidad aprehendida queda resaltada en el logos campalmente y lista frente a la razón en marcha. Zubiri recoge en una fórmula lapidaria lo que se ha dicho hasta ahora:

*(...) la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad (IRA 65).*

Con esta concepción de la razón Zubiri se enfrenta las diversas formas de entenderla que se han dado a lo largo de la historia. Todas ellas, desde Parménides hasta Hegel, pasando por Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant, etc., han logificado la razón sin caer en la cuenta de que:

- 1.- Inteligir no es juzgar sino actualizar sentientemente lo real.
- 2.- La razón no reposa sobre sí misma sino que es un modo ulterior de intelección que viene dado por exigencia de la realidad ya que las cosas dan que pensar, y que el hombre necesita ser viable. Por tanto, la razón no descansa sobre sí misma sino sobre lo dado en aprehensión primordial. Luego, esa misma realidad dada dará que pensar y exigirá que la razón se ponga en marcha<sup>327</sup>.

*La razón es formalmente sentiente por ser modo de la impresión de realidad; y por ello, al igual que esta impresión, la razón entiende contenidos propios de lo real. A una con su impresión de realidad, estos contenidos constituyen, pues, un modo propio no sólo de la impresión de realidad, sino también eo ipso un modo propio de inteligir lo real (IRA 91).*

No desarrollo más este apasionante tema porque nos llevaría muy lejos. Y no nos conviene olvidar que el tema que aquí tratamos es la fundamentación de la libertad desde el hecho de la religación. La razón es el momento clave en el gran desarrollo de la libertad del ser humano según nuestra argumentación. Pues la libertad nos viene exigida, fundamentada y posibilitada desde la misma aprehensión primordial de realidad. Continúa dinámicamente a través del logos. Y se desarrolla con plenitud en la modalización de la razón.

Las actualizaciones del logos muestran que la realidad excede a sus contenidos. Además sus intelecciones actúan como sugerencias (IRA 147) que adoptarán la forma del “podría ser” en el consiguiente despliegue de la razón. La razón elaborará un esbozo a partir

---

<sup>327</sup> De nuevo aparece el paralelismo entre Zubiri y Nietzsche que con tanta claridad muestra Jesús Conill en **El poder de la mentira**. La razón en ambos no es lógica sino que es sentiente –Zubiri- vital –Nietzsche-. La razón tiene que ver con el razonar, el especular, el organizar, etc., pero primordialmente está al servicio de la vida exigida por una realidad que da mucho que cavilar.

de lo sugerido campalmente buscando la realidad fundamento que aquí se presenta en forma de posibilidad en espera de que se confirme mediante la probación física de realidad. Pero dejemos el asunto de la experiencia para después.

Todo esto tiene que ver con la afirmación zubiriana “la esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres” (IRA 107). La realidad nos fuerza a liberarnos de los contenidos dados en aprehensión en su exigencia de actualización transcampal para construir un esbozo que nos guíe en busca del fundamento. Esa labor es algo indispensable de la razón en su marcha libre y problemática hacia el fundamento. Y fruto de esa liberación es la creación de posibilidades de lo que la realidad “podría ser” realmente.

La libertad no crea contenidos pues unos vienen dados por la realidad, y otros, como es el caso de los que van a determinar la fundamentalidad de lo real, vienen sugeridos por el logos. Pero esta sugerencia no significa determinación de la marcha a seguir por la razón. Sino que la razón en tanto que dinámica y provisional en busca del fundamento tendrá que crear un esbozo –que será provisional- para la búsqueda. El dominio de la libertad de la razón consiste en el paso de la sugerencia campal, que se queda estrecha para las miras de la razón, al esbozo de un camino para la marcha intelectual, es decir, el "podría ser".

Podemos observar un gran paralelismo entre el “sería” propio del logos y el “podría ser” de la razón. En el caso del logos el “sería” tiene una realidad provisional a la espera de que el juicio afirme lo que es. Sin embargo en el caso de la razón el “podría ser” consiste en una actualización de la realidad como fundamento que aparece como posible ya que ese dato no podrá ser jamás una cosa dada en aprehensión. Aunque no debemos olvidar que la libertad de la razón no se mueve sobre el vacío, sino sobre la realidad. Además, todo posible que cree la razón tiene que ser probado físicamente para saber si es verdadero. Por ejemplo, por mucho esbozo que yo cree para explicar el sistema en el que se encuentra el planeta Tierra y su funcionamiento, ese posible esbozo deber ser contrastado con la realidad para que dé razón de él.

Por tanto la realidad mueve al ser humano en todo su ser. En ella estamos y en ella nos la jugamos constantemente. La realidad nos pone a cavilar porque se ha apoderado de nosotros y nos exige respuestas, unas sugeridas por ella y otras creadas libremente por la razón. Además, las cosas reales nos dan razón o nos la quitan en la vuelta desde el “podría

ser” a la realidad para comprobar la razón que tiene nuestra explicación del mundo (IRA 71). Y finalmente hay libertad porque estamos en la realidad (IRA 107), y la razón es la máxima expresión de la libertad ya que consiste en la “creación del contenido fundamental en la realidad” (IRA 110).

La razón consiste en la máxima expresión de la libertad humana porque su tarea es indefinida ya que jamás agotará lo que se propone inteligir. Pero además, porque lo inteligido, es decir, la realidad, es constitutivamente abierta. Eso es lo que constituye el carácter de mundo en el que se da la búsqueda intelectual de la razón. La apertura del mundo no consiste en un “entre” propio del campo, sino en respectividad de lo real en tanto que real. La apertura permite a la razón liberarse del mundo sentido –campo lleno de contenido- y sentirse profundamente libre por obligación ya que la respectiva realidad le desborda.

*De ahí que la apertura del ámbito de la intelección racional sea en cierto modo absoluta. Precisamente por esto su intelección no es simple movimiento sino búsqueda. El movimiento afirmativo es movimiento en un campo, pero la búsqueda, el movimiento racional, es un movimiento en el mundo en la realidad (IRA 102).*

Y ese mismo movimiento es lo que marca la diferencia entre la libertad del logos y la libertad de la razón. Ambos parten de la religación: la realidad nos obliga a ser libres para ser viables. Y esa forma de forzarnos a ser libres no ocurre igual en ambos modos ulteriores de intelección. En la intelección campal se trata de una libertad de ideas B para aprehender la cosa real A. La intelección recae sobre el contenido representativo de B. La afirmación consiste en la realización de estas libres ideas B en la cosa A. De tal forma que la afirmación entiende en la cosa la realización de lo libremente representado.

Sin embargo en el caso de la intelección racional no se trata de afirmar en el campo sino en el mundo, no se trata de un campo de realidad sino de “la” realidad en profundidad. En este caso la intelección recae sobre el carácter fundante de la cosa real. Ahora la realización de B en A consiste en fundamentar A en B. Por lo que la realización en profundidad es libre porque crea libremente la idea del carácter fundamentante de B. En la razón no se trata de representación sino de realización en el sentido de fundamentación.

La creación racional no consiste forzosamente en ser creación de representaciones, sino en tener un carácter fundamentante de la realidad. Las cosas campales se aprehenden como están. Pero la realidad en profundidad se inventa creando razones que expliquen lo dado y afirmado por el logos. Pero algo debe quedar claro, la razón no crea realidad ni lo pretende, pues ella está ya en la realidad. Lo que pretende es que esa realidad tenga determinado contenido elegido libremente, que consistirá en ser contenido fundamental. Por tanto la razón crea contenido fundamental de la realidad en profundidad. Zubiri define contenido como el “carácter fundamental y fundante, concretamente inteligido (...) y no a la representación como tal” (IRA 109). Deslindando claramente logos y razón.<sup>328</sup>

Y la creación de ese contenido es fruto de la libertad porque la realidad que queremos explicar es algo abierto en respectividad. Toda nota es nota “de” las demás. Esto es a lo que Zubiri llama sistema constructo, y en él consiste la esencia de lo real. Por lo que el contenido de lo real será siempre algo abierto. La misión de la razón será elaborar el mejor sistema con coherencia unitaria que explique la esencia de la realidad. De tal forma que la respectividad de lo real y de sus notas muestran la dificultad de la intelección de la esencia debido a su gran apertura respectiva<sup>329</sup>.

En este texto de Zubiri recogemos lo dicho sobre la actividad libre y creadora de la razón:

*He aquí, pues, cómo la intelección de ese momento real en profundidad es creacionalmente una intelección constitutivamente abierta. Arranca del carácter sentiente de la razón. La razón sentiente tiene que crear lo que ha de inteligir por fundamentalidad estructural y dotar a lo real de esta unidad para convertirla así en unidad coherencial primaria, esto es, en esencia. Y esto que culmina en la intelección racional de la esencia de lo real, caracteriza por entero a todas las intelecciones racionales: dotan a la realidad de un contenido estructural libremente creado por actualización de aquella en lo creado (IRA 117).*

---

<sup>328</sup> Zubiri define representación como lo previamente inteligido “no en el sentido de ser meras simples aprehensiones a diferencia de las afirmaciones, sino en el sentido de que todas estas simples aprehensiones y todas estas afirmaciones son aquello que “re-presenta” la realidad real y efectiva. Esta representación sirve de principio y canon de intelección racional” (IRA 118).

<sup>329</sup> El desarrollo y la explicación de lo que es la esencia lo hace Zubiri en su libro **Sobre la esencia** que tanta polémica despertó.

Esto lleva a una libertad limitada –como dice Antonio Pintor Ramos- o a una libertad condicionada como vengo yo sosteniendo a lo largo de todo el ensayo. Libertad condicionada porque quien hace uso de ella es un ser profundamente condicionado por la realidad, hasta tal punto que se le exige que sea libre. El hombre es un ser relativamente absoluto, ab-suelto de la realidad, no puede salir de ella pero sí que la puede aprehender en distancia. Ese es el carácter del ab-suelto, el estar “en” pero además “frente” a ella. Y sobre este ser religado a la realidad sólo se puede asentar la libertad condicionada.

Hemos dicho que la formalidad de realidad dada nos fuerza a ser libres, ¿pero esto se contradice con la existencia de genios y de héroes? Desde mi punto de vista la libertad noológica no niega la realidad de genios y de héroes sino que se funda aquí, pues:

- 1.- La razón atribuye libremente a la formalidad de realidad un contenido fruto de la respectividad constituyente que exige en primera instancia un buen uso de la libre elección.
- 2.- Además, tales contenidos creados por una inteligencia sentiente nunca podrán ser espontáneos pues tendrán que partir de unos soportes dados.
- 3.- Y eso mismo es lo que hace real la libertad, y evita que hablemos de libertad en el vacío, ya que se asienta sobre la realidad. La libertad siempre tiene al menos dos movimientos: libertad “de” algo de lo que queremos liberarnos. Y libertad “para” crear posibilidades entre las cuales poder elegir. Desde esta concepción de la libertad Zubiri se enfrenta a posturas relativistas y escépticas que intentan justificar el mero estar del hombre en el mundo sin respuestas y en vacía libertad.

La obligación de la razón consistirá en concretar sus respuestas y no en estar en eterna expectativa<sup>330</sup>. En este punto coincido con la lectura que sobre la libertad de la razón hace Antonio Pintor Ramos. Donde además llega a apuntar, aunque sin desarrollar, la importancia de la Voluntad tendente en la realización de la libertad a la hora de actualizar la realidad en su bondad y en su valor. Apunto aquí la importancia de este tema, al que pienso volver posteriormente.

La realidad nos apremia y la vida exige rápidas respuestas para que pueda continuar siendo real. Nuestra viabilidad está en juego. Y ante tal problema nuestras respuestas tienen que ser enigmáticamente libres. Toda respuesta es enigmática porque tenemos que

---

<sup>330</sup> **Realidad y Verdad**, pp.241-303.

distanciarnos de lo dado para poder ir un poco más allá de ello, pero permitido por el momento de distancia o ensimismamiento que permitirá al hombre pensar cómo es la realidad para saber qué hacer consigo mismo y con ella.

No olvidemos que estamos arrojados al problematismo de lo real porque la realidad nos lanza en busca del fundamento. A ese problema inevitable nos fuerza la realidad al obligarnos a buscar su fundamento en búsqueda problemática y enigmática. Y aquí comienza inexorablemente la marcha de la razón en libertad. La creación racional consistirá en esa marcha exigida, posibilitada y fundamentada por la realidad, con el fin de inquirir “lo real en profundidad”.

*(...) la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad (IRA 65).*

Y para cumplir su tarea, la creación racional tiene distintos modos de apoyarse en lo previamente inteligido para, a partir de ahí, crear libremente el contenido de la realidad profunda. Los modos de creación racional son los siguientes: la experiencia libre, la hipótesis y la libre construcción.

La experiencia libre es el modo de dotar de contenido a la realidad que consiste en ensayar sobre lo aprehendido, modificando libremente su contenido en busca de un modelo. De esta forma el contenido de la experiencia libre consiste en ser un modelo con el que la realidad profunda da razón de lo real. Pues la razón en su marcha modifica libremente la realidad aprehendida en el campo para usarla como esbozo. El modelo construido ayudará a buscar la realidad profunda que dé razón de lo real. Pero el modelo no es fruto de una ficción ni de una ideación, sino algo exigido por la misma realidad y sugerido por la intelección campal. Y será la historia la que nos muestre el éxito del proceso y en otras el fracaso. Lo que conduce a otros modos de dar razón de lo real.

La hipótesis consiste en dotar a la realidad profunda, no de un contenido como en el caso de la experiencia libre, sino de una estructura fundamental que actualiza ese supuesto último en que se fundan las notas percibidas. La hipótesis como creación libre afecta al modo de sistematización de las notas. Ahora no se trata de modelación sino de homologación del

contenido profundo con la hipótesis creada. El esbozo que se elabore tendrá éxito si se homologa la estructura de lo fundamental. El modo campal con el que se correlaciona es la construcción.

La libre construcción o postulación representa el máximo grado de libertad de creación racional. Consiste en dotar a la realidad profunda a partir de la sugerencia campal para liberarnos de los contenidos y de la estructura campal. De tal forma que podamos construir la cosa con sus notas y su estructura a partir únicamente de fictos, perceptos y conceptos. Por tanto su fundamento es la postulación campal. Pero esta idea de libre construcción no afecta únicamente a la novela o a la ficción, sino que es el campo en el que se mueve la explicación científica que se basa en la construcción de un sistema de postulados, como es el caso de la geometría euclidiana. Ese postulado de realidad fundamental permite alumbrar muchas facetas de la realidad que era imposible ver hasta entonces, pero a la vez impide ver otras.

Por tanto los tres modos de libre creación racional —experiencia libre, sistematización libre y construcción libre— se apoyan en tres aspectos de lo campal: la experiencia de notas, la estructura y la constructividad. La experiencia libre trata de dotar a la realidad profunda de un contenido modélico modificando determinadas notas campales, se trata de la modelización. La sistematización libre trata de dotar a la realidad profunda de estructura básica apoyándose en lo campal, se trata de la homologación. La creación libre trata de dotar a la realidad profunda de un contenido completamente creado mediante la postulación. Se trata de tres modos de movernos intelectivamente por la realidad.

Se trata de tres modos que tiene la razón sentiente de entender y explicar lo real. La realidad nos exige que usemos nuestra libertad para poder ser viables. Una consecuencia de esa exigencia es la creación de nuestra forma de entender el mundo. El ser humano necesita explicarse el mundo y para ello pone en marcha su razón como búsqueda de lo que es “la” realidad en realidad. Pero el hombre es un ser limitado y condicionado que hace la figura de su ser en la medida en que se apropia de las posibilidades que le ofrece su realidad y que él es capaz de crear. Esto le lleva a una incesante tarea creadora de mundo. El hombre tiene por necesidad que crear racionalmente mundo si quiere ser viable.

*La razón es posible y necesaria por la inteligencia sentiente, y en esa necesidad de ir hacia las cosas, la inteligencia se va abriendo camino desde lo que le está*

*inmediatamente dado a lo que no le está inmediatamente dado y tiene que averiguarlo a través de la intelección comprensiva (HV 75).*

Esta concepción dinámica de la realidad humana, y provisional del saber muestra que Zubiri está fundamentando una filosofía de la ciencia apuntalando las ideas de Thomas Kuhn<sup>331</sup>. Para ambos la historia de la ciencia muestra un proceso racional de cumplimiento como carácter de la verdad racional. Todo saber humano trata de conocer la realidad a partir de lo aprehendido en aprehensión primordial. Pero las sugerencias campales se quedan siempre cortas a la hora de representar la riqueza de lo real. Ese desbordamiento de la campalidad lleva a la razón a marchar en búsqueda libre de lo que es “la” realidad más allá del campo. Y ese es un proceso libre creador que viene condicionado por infinitas causas. Desde los instrumentos que se tienen al alcance para el conocer, hasta la capacidad de un grupo humano de aceptar cierta explicación del mundo, pasando por los prejuicios y los supuestos teóricos, morales y religiosos no explicitados.

Según Kuhn el estudio de la ciencia exige entender la actividad científica como un todo y la ciencia como un complejo proceso de comunicación. Esto lleva a Kuhn a introducir la idea de comunidad científica entendida como grupo de científicos interconectado que comparten un paradigma. Y un “paradigma” para Kuhn es, por un lado, un conjunto de hipótesis o teorías científicas, y por otro, y sobre todo, una forma de ver el mundo. Esto es así porque las teorías son entidades integradas en marcos conceptuales amplios –paradigmas- que se caracterizan por incluir supuestos compartidos, técnicas de identificación y resolución de problemas, reglas de aplicación, valores y creencias, etc. Además, Kuhn llama “ciencia normal” al período, o períodos, en los que existe una comunidad de científicos que comparte y acepta un paradigma. De tal forma que el desarrollo de la ciencia consiste en un proceso discontinuo y no acumulativo, en el que hay periodos de estabilidad y períodos de cambio radical. A estos momentos de cambio radical es a lo que Kuhn llama “revoluciones científicas”, que no es otra cosa que la sustitución de un paradigma por otro. La elección entre paradigmas la realiza la comunidad científica en función de criterios internos a la misma comunidad y a la situación histórica en particular.

---

<sup>331</sup> Kuhn, Th. **La estructura de las revoluciones científicas**. F.C.E. Madrid. 1995.

En esta misma línea Lakatos<sup>332</sup> distingue dos tipos de historia a la hora de reconstruir el desarrollo de la ciencia. La “historia interna” está constituida por el análisis de las cuestiones metodológicas. Y la “historia externa” por elementos del contexto del descubrimiento, tales como las ideologías, los prejuicios, los factores culturales, económicos, sociales, etc. De tal forma que la historia interna sería como la historia intelectual y la historia externa como la historia social. Lakatos da más relevancia a la historia interna que a la externa a la hora de comprender y explicar la ciencia.

Para Feyerabend<sup>333</sup> la ciencia no puede tener pretensiones de objetividad, ya que la elección entre distintas teorías se realiza por valores y deseos subjetivos de los individuos. De tal forma que la ciencia no está en posesión de la verdad, aunque hoy en día parece que sea palabra de Dios. Para Feyerabend la ciencia no es nada superior a otras ramas del conocimiento como puedan ser los mitos o la poesía, etc.

Y es que toda intelección del mundo será siempre provisional y dinámica, y nunca dará una explicación definitiva que zanje la separación entre la realidad y cualquier contenido en concreto en que se actualice. Por lo que la historia de la ciencia podrá mostrarnos que la racionalidad no está en contradicción por el hecho de que en dos momentos de la historia se defendiesen explicaciones racionales totalmente contrarias. Por ejemplo la explicación geocéntrica frente a la heliocéntrica. No hay contradicción ni irracionalidad porque el sujeto del conocimiento es un ser limitado cuyas facultades son relativas a su ser. Pero, además, la intelección racional tiene carácter histórico y está siempre abierta a nuevos caminos, ya que la realidad aprehendida excede siempre a la realidad sabida que se concreta en formas de realidad más pobres.

Antonio Pintor Ramos señala que el hecho de la pluralidad de contenidos que pueden proponerse como fundamento, y la pluralidad de caminos que puede haber para acceder a ellos, lleva a la existencia de múltiples y diversos saberes concretos sin que ninguno de ellos tenga el derecho de declararse como el saber modélico ante los demás. Ninguno de ellos tendría el papel principal mientras que el papel del resto sería de meros acompañantes. Pues el mecanismo intelectual básico es el mismo en todos ellos. En todos la realidad aprehendida en impresión es más rica que la visión campal y que el “sucedáneo” de la razón. La cuestión es

---

<sup>332</sup> Lakatos, I. **Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales**. Tecnos. Madrid. 1978.

<sup>333</sup> Feyerabend, P.K. **Contra el método**. Ariel. Barcelona. 1981.

que la riqueza de la realidad desborda toda posible campalidad, con lo que la explicación racional que hagamos de ella será libre, y por lo tanto, llena de riesgo de acertar y de errar.

Pero aun se puede extraer una consecuencia más a la fundamentación zubiriana del saber. Dijimos que la realidad nos tiene en su poder religadamente. Pero además nos exige que dentro de ella seamos viables. Ella nos fundamenta y posibilita. El hombre para poder vivir en el lugar en el que se encuentra lo primero que tiene que hacer es interpretarlo y darle un sentido. Pero no solo eso, pues el sentido necesita una fundamentación que diga lo que es realmente eso que tiene ante sí. Y esa explicación es fruto de la razón como marcha en búsqueda de la realidad fundamento.

Sin embargo esa explicación de la realidad, bien sea por modelación, homologación o postulación, nos va a llevar a un determinado modo de estar en la realidad y a un tipo de realidad. Si nuestra explicación del planeta Tierra conlleva entender nuestra relación con él en claves de explotación, eso nos lleva al modo de estar en la realidad en forma de devastación, de eliminación de la diversidad –cultural, de especies de vida animal y vegetal, etc.-, a la contaminación, al malgasto de recursos energéticos, a las profundas desigualdades sociales, etc. Se trata de que la realidad exigió que libremente la explicáramos para hacernos cargo de ella. Esa fundamentación nos lleva a cargar con la realidad como algo a lo que hay que sacar el máximo rendimiento en el mínimo tiempo y con el mínimo gasto. Es el fundamento de la mentalidad del hombre moderno.

Pero si la libre explicación racional de la realidad fundamenta nuestra relación con la Tierra considerando a ésta como nuestra casa, y al resto de seres vivos como alguien con quien tenemos que convivir, nuestra relación se convierte en ser jardineros y cuidadores responsables de aquello que hemos heredado de nuestros mayores. De tal forma que esa misma explicación de la realidad nos muestra otro tipo de realidad. La realidad ya no es gris y funcional, sino verde y llena de vida. La realidad con la que hemos de cargar ahora es la del respeto, la de la vida y la de la solidaridad.

La realidad se apodera del hombre desde el momento de la aprehensión primordial, donde se da formalmente con toda su riqueza. Sin embargo, el hombre se enfrenta siempre a la realidad con un sentido y con una explicación de lo que ella es, una explicación que puede ser fruto de la postulación, de la modelación o de la homologación. Esa explicación es fruto

de la libre creación racional del ser humano en su necesidad de estar en el mundo y ser viable. Pero esa interpretación nos muestra una realidad hecha por el hombre, y que en tanto que hecha puede ser cambiada. Por ejemplo el hombre actual está recibiendo una realidad compuesta por una serie de problemas muy preocupantes para su vida y para la del resto de seres vivos que habitan la Tierra en un futuro inminente. Esa realidad no es estática sino que deviene fruto de una relación dinámica del hombre con la Tierra, a la que considera un cofre que contiene un tesoro que hay que explotar y gastar enseguida. La realidad es un planeta Tierra con graves problemas ecológicos y de desigualdades de todo tipo<sup>334</sup>.

Pero esa realidad es fruto de una explicación racional del hombre que quiere ser viable. Si cambiáramos la explicación de la realidad fruto de la libre creación racional, podríamos tener otra fundamentación de la realidad ante la que el ser humano pudiera tener otro modo de estar en la realidad. Pues si el hombre tiene el papel de entender el mundo y explicarlo, tenemos que caer en la cuenta de que su respuesta estará en relación con la realidad en la que se encuentra y con la de su ser relativamente absoluto. Toda respuesta suya ante una realidad que le puede ser histórica y con capacidad de ser revisable<sup>335</sup>.

### 5.3.- El objeto de la razón

El objeto formal de la actividad intelectual es la “posibilidad” como término de la realidad en su modo de “hacia”. La razón consiste en que el “hacia” de la realidad lo es en profundidad. Por lo tanto el objeto de la razón consiste en lo que la realidad “podría ser”. Desde este punto de vista, lo posible consiste en ser algo hacia lo que se va y que consiste en

---

<sup>334</sup> Este tema lo aborda Leonardo Boff en **Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres**. Trotta. Madrid. 1996. En este libro el autor da un paso desde la lucha contra la pobreza hacia la lucha en favor de la ecología. Muestra la estrecha relación entre ambas al ver que son los grandes perjudicados por una explicación de la realidad que considera lo real como aquello a explotar y dominar. En esta explicación consiste la relación del hombre moderno con el medio ambiente y con los demás hombres. Boff argumenta que de la misma forma que fuimos capaces de crear e imponer esta libre explicación racional de la realidad, podemos ser capaces de construir libremente otra explicación que permitiría cambiar nuestra relación con la Tierra y con los demás hombres. Asimismo, esta idea puede verse también desarrollada en R. Shealdrake en **El renacimiento de la naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios**. Paidós. Barcelona. 1994. Y en J. Lovelock en **Gaia. Una ciencia para curar el planeta**. Integral. Barcelona. 1992, entre otros. Del mismo modo que Kuhn en **La estructura de las revoluciones científicas** muestra cuál es el funcionamiento de la ciencia en su tarea de explicar racionalmente la realidad a partir de la libre construcción racional gracias su idea de “paradigma”.

<sup>335</sup> Ignacio Ellacuría fundamenta el carácter histórico y dinámico tanto de la realidad como de la verdad, de tal forma que no es solo real y verdadero lo que hay sino que también lo es que se está haciendo. Por lo que hacer realidad consiste en poner en práctica lo que la teoría nos muestra como verdadero. Ver **Filosofía de la realidad histórica**, p.473.

ser término de esta marcha. De tal forma que la posibilidad es algo real, algo que pertenece a la realidad como “un hueco suyo”.

*El pertenecer a la realidad no significa, pues, ser un contenido suyo determinado sino meramente ser “término”, algo hacia lo que se va. Este término es término en la realidad, pero no es un contenido determinado suyo. Ser en la realidad sin ser formalmente contenido real es en lo que consiste justamente el ser algo posible. El término del “hacia” es algo formalmente posible. He aquí el carácter formal del objeto de la razón: la posibilidad. Aquello en lo que se mueve la razón es lo real siempre y solo como posible (IRA 140).*

La posibilidad consiste en lo que podría ser lo real allende la aprehensión. Pero eso no significa salir de la realidad para ir no sé dónde. Sino permanecer más firmemente en ella. Pues toda posibilidad está sugerida por la realidad actualizada en aprehensión. La realidad nos tiene en su poder, y esto lo hemos explicado con el hecho de la religación. Pero además la realidad nos posibilita. Ella nos da una serie de sugerencias entre las que tenemos que optar para emprender la marcha intelectual que desentrañe el fundamento de la realidad. Además, la posibilidad es tan real como que es el ser humano quien opta entre tales sugerencias a partir de su propia “mentalidad”. A partir de su modo de estar lanzado hacia la realidad.

Vamos a detenernos en la posibilidad como objeto de la razón pues tiene que ver directamente con el tema de nuestra tesis: la religación y la libertad. Ya hemos visto que estamos religados a la realidad que se ha apoderado de nosotros, ese poder se muestra en que la realidad nos impele, nos fundamenta y nos posibilita. Ahora nos encontramos en el momento de la religación en el que la función de la realidad es posibilitarnos. A partir de las sugerencias de la realidad el ser humano tendrá que optar libremente entre ellas y ver en qué medida podrá crear otras.

Podemos entender lo posible en dos sentidos. En sentido negativo lo posible es aquello que carece de algo para ser real. Pero en sentido positivo ese “no” ser real se inscribe dentro de la realidad como aspecto positivo de lo posible. Y hay varios modos de inscribir el “no” en la realidad.

En la simple aprehensión se entiende lo real entre otras cosas en movimiento. Vimos cómo una de las dimensiones del movimiento es la toma de distancia respecto de la cosa. Y otra el movimiento de retracción en tanto que vuelta a ellas. En este caso lo real campal era entendido por el logos retraído como lo que “sería” lo real. Los perceptos, fictos y conceptos no son algo posible, ni siquiera una condición, sino lo real en retracción de contenido. Se trataba de lo irreal. Lo irreal consiste en tener que ver con la realidad liberando su contenido. Desde el punto de vista de la realidad lo irreal consiste en la realidad actualizada en simple aprehensión; desde el punto de vista del contenido lo irreal es lo que se realiza en modo de “sería” en la realidad. Por tanto la irrealidad de un contenido consiste en entenderlo como propiedad o nota de lo real.

Pero puedo realizar lo irreal en la realidad también como fundamento, y no solo como nota. Así se da el paso de lo que la realidad “sería” a lo que la realidad “podría ser”. Es el paso del logos a la razón. Se trata de la posibilidad de lo real. De lo que podría ser la realidad. Pero la diferencia entre el “sería” y el “podría ser” no está en ser modos de ser posible, sino en ser dos modos de realización. De tal forma que:

- 1.- El “sería” consiste en realizarse algo de modo irreal. Se trata de la irrealidad realizada como nota. Es el modo irreal.
- 2.- El “podría ser” es el modo de posibilitación como fundamento. Se trata de la irrealidad realizada como fundamento posibilitante.

*La diferencia entre el modo irreal y el modo de posibilitación no es una diferencia entre dos posibilidades, sino la diferencia entre la irrealidad realizada como nota (modo irreal) y la irrealidad realizada como fundamento (posibilitación). Lo irreal realizado como fundamento: he aquí lo verdaderamente posible de la razón, el “podría ser” (IRA 141).*

Y es que el carácter formal de la razón consiste en su apoyo en las intelecciones previas -aprehensión primordial y logos- para actualizar lo que la realidad campal podría ser en su realidad profunda.

Pero ¿cómo se inscribe el “podría ser” en lo real? Es decir ¿cómo está determinando la intelección de las posibilidades a la intelección de lo real en profundidad? La intelección

racional se mueve en posibilidades reales que intelectivamente determinan la realidad profunda en tres aspectos: incoativo, coligente y explicativo.

La realidad campal nos lanza “hacia” y constituye el principio canónico de intelección en este lanzamiento. Y esto es así porque el “hacia” de la realidad es incoada. Pues la razón no se mueve sobre infinitas posibilidades más allá de la realidad, sino sobre aquellas ya incoadas que van apuntando hacia aquello que la posibilidad va a posibilitar.

En segundo lugar el “hacia” tiene rutas múltiples ya que está recubriendo todo el contenido de lo campal. Por lo que la intelección campal nos lanza siempre “hacia” multitud de posibilidades. Y eso exige que la razón tome todas y cada una de las posibilidades con las demás. Co-legir es el segundo aspecto por el que la posibilidad determina la intelección de lo real en profundidad. La razón tendrá que determinar entre todas las posibilidades aquellas que sean realizables. La deducción es un modo de colegir.

El tercer aspecto por el que la posibilidad determina la intelección de lo real en profundidad es la explicación. Se trata de que las diversas posibilidades de la realidad en profundidad son abiertas del mismo modo que lo es la realidad. Por lo que el “cum” de las distintas posibilidades constituye un ámbito en que cada posibilidad puede ser incorporada a otras por el mero hecho de estar abierta a otras. Esto lleva a una “im-plicación” de las posibilidades que constituyen sistema. Por lo que la explicación consiste en el tercer aspecto por el que la posibilidad determina la intelección de lo real en profundidad en tanto que realización de un sistema de posibilidades implicadas o complicadas entre sí. “Explicar es inteligir la realidad profunda como realización de un sistema de posibilidades” (IRA 146).

*(...) la intelección racional se mueve en posibilidades reales, que intelectivamente determinan la realidad profunda de un modo incoativo, coligente y explicativo (IRA 146).*

En esto consiste la realidad como posibilitante. La realidad nos ofrece un enorme abanico de posibilidades de entre las que tenemos que apropiarnos alguna. De tal forma que la libertad de la que hablamos está religada a la realidad. Esta idea impide que todo estudio del ser humano nos lleve a un idealismo que nada tenga que ver con la realidad. Pues es ésta la que marca límites y ofrece posibilidades al querer humano y a su libertad.

Siguiendo esta línea Nietzsche muestra que el límite del querer está en el poder. Se trata de lo que yo puedo querer. Es necesario contar con la realidad del propio cuerpo. Solo a partir de esa realidad tan inmediata yo podré elegir lo que “quiero ser”. Pero primero tendré que ver qué me sugiere la realidad y qué posibilidades me ofrece para a partir de ellas yo elegir. De esta forma la psicología se hace más humana, y aquellas escuelas cuyo lema era “si quieres puedes”, se ven superadas por aquellas que tratan de ver las posibilidades reales de cada uno de nosotros.

Pero ¿cómo conduce lo real a la posibilidad? La realidad campal nos lanza “hacia” la posibilidad de inteligir lo que la realidad profunda podría ser. La sugerencia consiste en el estar presente sentiente de lo que la realidad profunda podría ser. Se trata de las co-posibilidades que sugiere la realidad campal. De entre las que hay que optar para comenzar la marcha intelectual. Por lo que la sugerencia no es algo psíquico sino un momento estructural de la razón pues en el campo de realidad están presentes las cosas reales y además la sugerencia de lo que podrían ser en profundidad. Ante un sinfín de sugerencias la razón tiene que optar por alguna de ellas, o por inventar nuevas posibilidades. Pero la intelección campal nos dará el canon de intelección de la realidad profunda.

La opción depende de la figura concreta de cada razón, es decir, de su mentalidad. Pues la razón es concreta y su concreción consiste en ser mentalidad. No puede haber razón sin mentalidad, eso es lo que ocurre en el logos cuando, por ejemplo, veo un objeto y afirmo que es de tal color. La mentalidad aparece cuando se va en marcha intelectual hacia la realidad fundamento, cuando más allá del campo quiero saber cuál es el fundamento de tal color. La mentalidad consiste en el modo intrínseco de hábitud de lanzamiento hacia las cosas, es decir, en un modo de habérselas con el fundamento de la realidad. Eso lleva a hablar de diferentes mentalidades como la del filósofo, la del teólogo, la del científico, etc., que se diferencian por el contenido de su razón y por la hábitud en la marcha la de la razón en búsqueda del fundamento.

#### 5.4.- El mundo de la libertad

Según Zubiri, no toda intelección es conocimiento. Únicamente la intelección racional puede denominarse conocimiento. Solamente puede denominarse conocimiento a la

intelección de lo que las cosas son allende la aprehensión. Por tanto el conocimiento exige salirse más allá de lo dado en aprehensión primordial y también más allá del campo de realidad. Se trata del conocimiento de la realidad en el mundo.

El conocimiento viene exigido por la realidad y apoyado en la inteligencia sentiente, y solo se pone en marcha porque siente la necesidad de saber lo que es “la” realidad. De tal forma que el conocimiento consiste en ser “solo un bosquejo de intelección ulterior, de intelección sucedánea” (IRA 164). Una “intelección sucedánea” de la realidad. Y esto es así porque la realidad aprehendida primordialmente es mucho más rica que los frutos de la marcha racional basados en la libertad de creación a partir de lo dado y exigida por la realidad. Por tanto, de nuevo, el hecho de la religación a la realidad nos muestra que nuestra inteligencia sentiente se ve impelida a conocer lo que ella es en marcha intelectual allende la realidad en busca de la realidad fundamento.

Explicaremos a grandes rasgos en qué consiste el conocimiento y lo que tiene de libre. El conocimiento tiene la siguiente estructura:

- 1.- El momento de la objetualidad consiste en la conversión de la realidad aprehendida en objeto.
- 2.- El momento del método es la vía para conocer en profundidad la realidad objetual.
- 3.- El momento de la verdad racional. La verdad propia de la intelección racional consiste en el encuentro entre lo real campal y el esbozo de posibilidades.

#### 5.4.1.- El momento de objetualidad

El momento de objetualidad consiste en que la cosa real actualizada en la aprehensión, al situarla sobre el fondo de la fundamentación allende, se transforma en objeto real. Se habla de lo objetual y no de lo objetivo, pues lo objetivo consiste en la objetividad y concierne a una afirmación. Mientras que lo objetual consiste en el carácter que adquiere la cosa real actualizada en la aprehensión y considerada como cosa allende la aprehensión. Pues en la marcha racional no se busca un objeto sino un fundamento.

#### 5.4.2.- El momento del método

El momento del método. La cosa real, una vez actualizada como objeto, nos lanza a la búsqueda intelectual de su propio fundamento. Para poder conocer el fundamento de la cosa hay que hacer una búsqueda metódica. Así el conocimiento constata la necesidad de un método que garantice que el conocimiento es verdadero. El método consiste en un abrirse paso en el mundo hacia el fundamento (IRA 203). No se trata de un método lógico, que asegura el buen razonamiento que lleva de un juicio a otro, sino de un método real que lleva en la realidad hacia el fundamento de la realidad. La realidad no es lógica por mucho que nosotros nos empeñemos en entenderla así. Enseguida desarrollamos esta idea con mayor profundidad.

El método tiene la siguiente estructura: el sistema de referencia, el esbozo y la experiencia. El sistema de referencia es el punto de partida del conocimiento que sigue un método. El sistema de referencia es la realidad actualizada en la aprehensión como realidad campal. Por lo que el campo es el sistema de referencia del mundo. De esta forma Zubiri afirma rotundamente que no hay que confundir el mundo con lo sentido, el campo. Una cosa es el mundo sentido –el campo-, y otra cosa el mundo. Por tanto el campo es el sistema de referencia del método.

Zubiri critica al positivismo lógico por reducir el conocimiento a lo que concebimos olvidando que el conocimiento tiene una estructura creadora y aventurera en constante búsqueda (IRA 215-217). La crítica al positivismo lógico permite a Zubiri mostrar tres características básicas del conocimiento:

- 1.- El conocimiento no es un sistema de proposiciones lógicas pues esto nos abocaría a la intelección campal. El conocimiento como intelección mundanal tiene un inherente carácter direccional desde el sistema de referencia hacia “la” realidad. Pues ese fundamento no nos está dado por aprehensión sino que tenemos que esbozarlo nosotros en forma de un lo que “podría ser”.
- 2.- El conocimiento consiste en marcha inquiriente que tiene más que ver con una constante búsqueda que una formulación de enunciados lógicos. En todo caso tales enunciados solo constituyen la expresión lógica del conocimiento en marcha.
- 3.- El conocimiento es una marcha creadora dentro de la apertura mundanal. Por lo que su marcha no es unívoca sino abierta a multitud de direcciones. Y esto es una riqueza que aporta

la dimensión creadora de la razón en libre búsqueda. “La fecundidad no es una consecuencia de la intelección racional sino un momento formalmente estructural de ella” (IRA 216).

*El mundo no tiene una estructura lógica sino una respectividad real. Y solo por esto es el conocimiento lo que es: la marcha hacia el sistema de la realidad (IRA 217).*

La estructura del mundo no es lógica, dice Zubiri en este corto pero importantísimo texto. Y por qué iba a ser lógica. ¿Acaso no hay más formas de estar en el mundo? El hombre se enfrenta a una realidad inhóspita en la que tiene que vivir. Pero para vivir necesita entender lo que ocurre a su alrededor. Y eso es así porque a Epimeteo se le olvidó dar a los hombres respuestas para cada situación. Esta simple situación del ser humano va a exigir que ponga en marcha su libertad y su inteligencia creadora. Lo primero que tendrá que hacer el hombre para ser viable será percibir, conceptuar y ficcionar lo más correctamente la realidad que se ha apoderado de él. Y eso va a significar el primer momento de soberbia del ser humano porque se convierte en cuasi-creador. Es el primer momento de soberbia porque en este punto el hombre va a pretender crear el mundo a su manera.

La lógica consiste en una red conceptual que el hombre echa a la realidad para ver lo que pesca en ella. Lo que pesca en ella es lo que son las cosas. La soberbia del hombre consiste en olvidar que él ha creado la red, lo que quería ver, cómo lo interpreta y cómo lo va a llamar<sup>336</sup>. Soberbia porque el hombre olvida cómo es aprehendida la realidad que le aterra y cómo es su estar aterrado. La soberbia le permitirá sobreponerse y considerar que está todo en sus manos y bajo su dominio. El primer dominio va ser la lógica como modo de poner orden en el caos. Razón en lo irracional, quietud en el movimiento, Ser en el Devenir.

¿La realidad es esencialmente inteligible? Hay quien ha intentado dar respuesta a estas cuestiones, como es el caso de Nietzsche, llegando a afirmar que la realidad no puede ser apresada por marco conceptual alguno. La realidad es un constante devenir en el que todo cambia, y si todo cambia, ¿cómo puede ser hombre pretender explicar la realidad cambiante mediante conceptos y palabras inmutables y fijas? Se trata, según Nietzsche, de dos niveles inconmensurables, el de la realidad y el de la inteligencia. Zubiri, no lo olvidemos, también

---

<sup>336</sup> Es el problema de la verdad como creación del ser humano y que veremos en páginas posteriores. Recordar el planteamiento similar que hace Nietzsche en **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral** donde la verdad es fruto de la libre creación metafórica a partir de lo real. Pero la verdad se mantiene como tal porque se olvida ese primer momento creador.

apunta que en la aprehensión primordial de realidad, la realidad se apodera de nosotros con carácter de poder, y serán los momentos del logos y posteriormente el de la razón los tratarán de decirla, describirla y explicarla. Pero la realidad dada en aprehensión primordial no es cosa-sentido, sino realidad que se ha apoderado de mí, y que yo trataré lo mejor que pueda de decirla para hacerme cargo de ella.

No olvidemos que Zubiri radicalizó el análisis fenomenológico buscando algo previo a aquellos hechos de los que trataba la fenomenología. De tal forma que hay algo previo al sentido de la conciencia –Husserl- y a la comprensión del ser –Heidegger-. Se trata de la realidad dada en impresión de realidad. Esto supone un paso importantísimo a la hora de responder al reto nietzscheano, pues Zubiri “abrió un nuevo camino para transformar radicalmente la metafísica, capaz de salir al paso del reto nietzscheano”.<sup>337</sup>

De tal forma que podemos hablar de conocimiento porque el mundo no es lógico sino respectivo y abierto. Y eso permite hablar de una marcha en profundidad hacia lo que la realidad es realmente. Una marcha que nunca acaba porque por mucho que nos esforcemos el mundo no es lógico, ni tiene estructura matemática como pensaba Galileo. Ambas son aproximaciones en marcha hacia lo que lo real es realmente. Pero nada más que eso, aproximaciones.

Siguiendo esta misma línea y afirmando la verdad en su carácter lógico, histórico y en apertura a posteriores rectificaciones, Diego Gracia dice que “las explicaciones, tanto científicas como metafísicas, tienen siempre un carácter penúltimo”. Lo que lleva a Zubiri “a mil leguas del dogmatismo”<sup>338</sup>. Pues según Diego Gracia “Zubiri es muy escéptico respecto a la capacidad de la razón humana para establecer conceptos completamente adecuados, y por tanto absolutos e inmutables, sobre la realidad”<sup>339</sup>. Lo que lleva a Diego a Gracia a mostrar al final de su escrito la gran dificultad existente en Bioética, y en concreto al tratar el “estatuto ontológico del embrión humano”.

Cuán cerca están en este punto Nietzsche y Zubiri a la hora de entender el mundo. Si el mundo es lógico es porque el hombre lo ha creado como tal. De tal forma que los valores,

---

<sup>337</sup> Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, p.1200-1201.

<sup>338</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, p.102.

<sup>339</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, p.114.

el sentido de las cosas, la verdad, etc., todo eso es fruto de la creatividad humana. La soberbia o la gran mentira es que el hombre confunde el mundo con lo que él ha creado; el campo con el mundo; el ser con lo real. Zubiri, a mi modo de ver, lleva una línea similar a la que lleva Nietzsche –al menos en este tema- pero con una sistematización del problema y fundamentación de la solución, algo que Nietzsche no hizo<sup>340</sup>.

El esbozo es el segundo momento de la estructura del método. El esbozo es la intelección de lo que “podría ser” como posibilidad el fundamento de lo real. Y esta posibilidad exige la puesta en acción de la libertad para dotar de contenido al esbozo del posible fundamento. Pues solo podemos conocer esbozando.

*La actividad es intelección activada por lo real, y el esbozo como acto de esta actividad es algo formalmente intelectual. Es la intelección misma del posible fundamento. El fundamento solo no es cognoscible esbozando. Porque el esbozo es la forma concreta de alumbramiento de posibilidades (reales y de intelección). Donde puede actualizarse la realidad como posibilidad tanto real como de intelección, es solo en una actividad esbozante. Esbozar es una forma de inteligir (IRA 220).*

El esbozo, en tanto que alumbramiento de posibilidades de lo que la realidad “podría ser”, se convierte en algo libremente construido en la realidad. La construcción del esbozo es siempre libre porque lo esbozado nunca está unívocamente determinado. Siempre hay varias sugerencias y varias direcciones entre las que hay que optar. Por ello la tarea de la razón es constitutivamente abierta. A partir del sistema de referencia construimos libremente un esbozo del fundamento de la realidad.

Las posibilidades se esbozan enfrentándose con lo real campal en actividad intelectual “inteligiendo lo campal como objeto real mundanal” (IRA 220). Mediante este enfrentamiento se convierte lo real en fundamentable pues el esbozo trata de ser la fundamentación idónea de la realidad. Pero además la posibilidad alumbrada tiene un contenido propio fruto de la libre construcción de la razón. Toda posibilidad es construcción a partir del campo y en la realidad.

---

<sup>340</sup> No obstante sería interesante realizar una investigación comparativa entre los dos autores en la línea de su crítica a la filosofía occidental. Pues hay muchos puntos en los que sus posturas están muy cercanas. Y, repito, su diferencia clara a mi modo de ver radica en que Nietzsche renuncia en todo momento a la argumentación refugiándose en la metáfora, mientras que Zubiri renuncia a un lenguaje fluido y vibrante refugiándose en una filosofía sistemática bien argumentada.

Pero eso no significa negar todo lo existente para seguir libremente creando posibilidades. Aquí no se niega el papel fundamental que tiene la tradición, la historia como transmisión tradente, a la hora de creación y de transmisión de modos de estar en la realidad.<sup>341</sup>

El sistema de posibilidades no está unívocamente determinado. Y eso muestra dos cosas: por un lado la libertad de construcción de la razón a la hora de crear un esbozo a partir del sistema de referencia. Y por otro, las limitaciones de la construcción en cuanto a:

- 1.- Su capacidad de conducir al fundamento buscado. Se trata de la limitada fecundidad del sistema por el hecho de ser libremente construido.
- 2.- Su limitada amplitud por ser un sistema elegido entre otros.

La importancia de esta reflexión sobre las virtudes y las limitaciones de la libre construcción de esbozos nos lleva entender el conocimiento como una actividad abierta:

*Todo conocimiento, por ser una intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un sistema de referencia es un conocimiento abierto, no solo de hecho y por limitaciones humanas, sociales, y históricas, sino que es abierto en cuanto conocimiento por necesidad intrínseca, a saber, por ser intelección en esbozo. Y éste es un momento formalmente constitutivo de la intelección racional en cuanto tal (IRA 222).*

De nuevo el mito de Prometeo nos ayuda a entender la necesidad que tiene el hombre de conocer la realidad en la que se mueve. El hombre convierte las limitaciones que tiene en posibilidades gracias a la inteligencia sentiente. Debido a que no tiene respuestas ante la situación en la que está tendrá que crearlas. La realidad le sugiere cosas sentientemente. Y la razón esboza posibilidades a partir del sistema de referencia campal en el que está. De tal forma que el ser humano necesita hacer uso de la inteligencia para ser viable. Necesita conocer. Y el conocer tiene una triple estructura compuesta por la objetualidad, la verdad racional y el método. Y el método tiene tres momentos clave: sistema de referencia, esbozo y

---

<sup>341</sup> Es importante apuntar esta cuestión pues la mera construcción libre podría llevar al crear por crear, es decir a la nada. Pues si solo se crea solo se mantiene la creación y no lo creado. Zubiri en este punto muestra la importancia que tienen ambos momentos a la hora de estar en la realidad libremente. La construcción libre es necesaria, pero además son necesarias y posibilitantes las posibilidades esbozadas anteriormente a nosotros. De tal forma que la libertad de creación de la que hablamos no sería la de la destrucción de lo recibido. Zubiri es consciente del problema de la libre construcción sin transmisión y aceptación de lo creado.

experiencia. Por lo que el conocimiento no es algo dado al hombre sino algo logrado en marcha racional.

El hombre para ser viable necesita conocer. Esto lleva a considerar que el conocimiento tiene un carácter abierto debido a que es fruto de un ser limitado cuyo fruto obedecerá a esa limitación. La apertura del conocimiento se debe a las siguientes tres razones. En primer lugar, su origen tiene que ver con las limitaciones humanas, sociales e históricas. Es el hombre de cada época el que tiene que intentar desentrañar las verdades de la realidad en la que vive. Podrá crear posibilidades de conocimiento totalmente nuevas o podrá aceptar las que le ofrece la tradición. La sociedad, la cultura, la historia, el reconocimiento de la comunidad<sup>342</sup>, etc., son condiciones que limitan realmente el conocimiento, y lo que le concede el carácter de provisionalidad, apertura e historicidad.

En segundo lugar, otro motivo que concede al conocimiento el carácter de apertura consiste en el modo de adquirirlo. La razón es una marcha intelectual en búsqueda cuyo fin es conocer. Y eso es algo que solo se consigue partiendo de un sistema de referencia dado –el campo de realidad-, a partir del cual se esbozan posibilidades de lo que podría ser la realidad-fundamento, que posteriormente se experimentarán en probación física de realidad.

Y en tercer lugar la apertura del conocimiento también le viene dada por el fruto que da el conocimiento: por las conclusiones a las que se llega. Es abierto sobre todo porque el ser humano es un ser limitado. Y en tanto que ser limitado no tiene un patrón sobre el que contrastar y medir sus conclusiones. Bien es cierto que podríamos pensar que la realidad es el patrón. De tal forma que una vez elaborada una teoría que dé cuenta de la realidad en profundidad, sea suficiente contrastarla con la realidad. Pero la cosa no es tan sencilla. ¿Quién la contrasta? ¿Cuáles son sus intereses? ¿En qué época? Y un largo etcétera de condicionantes reales que dan mucho que pensar acerca de la neutralidad y de la fiabilidad de la contrastación.

---

<sup>342</sup> Thomas Kuhn recoge muy bien este punto mostrando que nos es suficiente tener la mejor explicación de la fundamentación de la realidad, sino que hará falta que la comunidad humana de la que es parte la reconozca como válida. Esto ocurre en todos los ámbitos de la vida humana. Kuhn en **La estructura de las revoluciones científicas** nos pone varios ejemplos de cambio de paradigma aplicado a la ciencia. Eso mismo ocurre también en el terreno del arte, cuando el genio no es reconocido en su época y su genialidad tiene que esperar a que haya una comunidad humana que reconozca la valía de su obra. Sobran ejemplo en la historia del arte: Tiziano, Van Gogh, etc., o en el de la ciencia: Galileo, Bruno, etc.

La aventura del saber lleva su paso a través del momento de la libertad del logos con la creación de perceptos, fictos y conceptos. Es el momento en el que tenemos que dar el salto metafórico de la realidad al ser, de la cosa-real a la cosa sentido<sup>343</sup>. En el campo de realidad inteligimos cada cosa entre otras cosas en respectividad para saber lo que son y cómo son estas cosas. De tal forma que, si la seguridad de nuestro conocimiento nos la tiene que proporcionar la com-probación entre el esbozo de lo que la realidad-fundamento “podría ser”, y la realidad campal fruto de la libertad del logos, entonces el conocimiento no tiene más remedio que ser abierto. Pues no hay patrón real que nos permita contrastar con plena fiabilidad el resultado de nuestra investigación.

Por ejemplo, la teoría geocéntrica fue considerada durante mucho tiempo como verdadera porque el campo de realidad sobre el que se contrastaba así lo dictaba. Pero en la medida en que el campo de realidad se hizo más rico y más compleja la realidad que se tomaba como sistema de referencia, la teoría geocéntrica dejó de decir la verdad de la realidad, y se hizo necesaria una nueva teoría que, de mejor manera, diese cuenta de la realidad a partir del sistema de referencia. Pero ¿el conocimiento de la teoría geocéntrica es cerrado y por tanto tal conclusión es toda la verdad? Por supuesto que no. El ser humano es incapaz de aprehender campalmente toda la riqueza aprehendida primordialmente. Si eso es así, en la misma libertad tiene el hombre su grandeza y su limitación. La libertad nos permite dar muchos pasos pero siempre desde el posible error que gravita como espada de Damocles sobre nuestras cabezas.

Recordemos que el esbozo de posibilidades consiste en la conversión del campo de realidad en sistema de referencia para inteligir lo que “podría ser” el fundamento de lo campal. Esta apertura del conocimiento lleva intrínsecamente a la apertura y a la diversidad de modos de esbozar posibilidades. Por lo que a partir del sistema de referencia el esbozo construido libremente puede tener diversas formas:<sup>344</sup>

- 1.- Puede ser un esbozo conforme con lo que está determinado en la intelección campal.
- 2.- Puede ser un esbozo contrario a la realidad campal.

---

<sup>343</sup> Se trata de la primera metáfora del hombre en su relación con la realidad siguiendo el lenguaje del Nietzsche de **Verdad y mentira en sentido extramoral**. Donde describe el proceso creador de verdad a partir de lo aprehendido, y luego olvidado por el hombre.

<sup>344</sup> En **Inteligencia y Razón**, pp.244-246, Zubiri pone ejemplos de cada uno de estas formas de esbozo. Pero para el tema que estamos tratando es suficiente con la mera mención.

3.- También puede haber una gama de esbozos de posibilidades del sistema de referencia, como por ejemplo la diferencia y la superación.

Recordemos que estamos analizando en qué consiste el conocimiento, y dijimos que tiene tres momentos estructurales: objetualidad, método y verdad racional. En estos momentos estamos analizando el método racional, y hemos visto que tiene tres momentos: el primero es el sistema de referencia, y consiste en la realidad actualizada en la aprehensión aunque no con la misma riqueza que tiene la aprehensión primordial pues tiene prioridad el contenido sobre la formalidad. El segundo momento consiste en esbozar un sistema de posibilidades de lo que “podría ser” el fundamento de la realidad campal. Y esto nos llevó a presentar los diversos modos de esbozar posibilidades a partir del sistema de referencia, mostrando así la apertura del conocimiento. Ahora daremos un último paso en lo que atañe al análisis del método. Se trata del momento de la experiencia como momento de vuelta a la realidad desde el esbozo para ver si ésta lo aprueba o no.

La experiencia es el tercer momento de la estructura del método. Zubiri recoge con estas palabras lo que es la experiencia:

*(...) experiencia es probación física de realidad. Experiencia no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo. Experiencia no es mera empeiría, ni es mera fijación retentiva de mismidad, sino fijación esbozante y física de realidad profunda. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda (IRA 227).*

Por tanto la experiencia es la esencia del encuentro metódico con lo real. El método tiene dos direcciones: una ascendente, desde el sistema de referencia hacia el esbozo de posibilidades, desde el campo hacia el mundo; y otra descendente, desde el esbozo creado libremente hacia la realidad campal –o mundo sentido-, desde el mundo hacia el campo, para comprobar si la realidad da como bueno el esbozo construido. La esencia de la experiencia consiste en “inteligir lo sentido como momento del mundo a través del “podría ser” esbozado” (IRA 228).

La experiencia consiste en una vuelta desde la irrealidad para probar si lo esbozado se inserta en la realidad. Se trata de probar lo que la cosa real es en profundidad<sup>345</sup>. La probación consiste en ser probación física de realidad.

1.- Es probación de realidad porque se está probando lo que “podría ser” la realidad de la cosa como momento del mundo. Y esa probación recae sobre el allende pues se prueba lo que podría ser.

2.- Es probación física pues no se trata de algo pensado sino de algo ejercitado. Es pues una ejercitación discerniente.

3.- Es probación física de realidad pues la cosa real se ha convertido en objeto real actualizado en marcha hacia el mundo. La experiencia consiste en recorrer ese camino en ejercitación discerniente sentiente.

La experiencia tiene distintos modos en función del modo de probación. Los cuatro modos fundamentales son:

1.- Experimentación: consiste en hacer que la cosa nos muestre su índole por probación nuestra.

2.- Compenetración: consiste en el intento de asistir a la visión de lo real desde su propia interioridad. El mejor conocimiento de una persona se logra cuando estamos compenetrados con ella.

3.- Comprobación de realidades postuladas, como en el caso de las realidades matemáticas

4.- Conformación como experiencia de mí mismo.

Todos ellos consisten en probación física del esbozo de posibilidades construido desde el sistema de referencia. Se trata de cuatro modos de intelección según un método de lo real siguiendo un camino. La unidad de estos modos constituye la unidad de la experiencia.<sup>346</sup>

*En su virtud decimos que los hombres tienen mucha o poca experiencia, esto es, que han realizado en grados distintos la probación física de lo que la realidad es en el fondo (IRA 257).*

---

<sup>345</sup> En el logos también hay un momento de vuelta desde la irrealidad para ver si se puede realizar lo irreal en lo real. En aquel caso consistía en constatar lo que la cosa real es en realidad. Era el caso del “sería”, realizar es inteligir la realidad del “sería”.

<sup>346</sup> Para profundizar más sobre la experiencia puede consultarse el trabajo de Jesús Conill, *Concepciones de la experiencia*.

La razón es un modo intelectual que trata de actualizar lo real. Su problema viene dado por la necesidad intrínseca de usar la libertad creadora a la hora de conocer el fundamento de la realidad. Y este problema lleva a otro posterior no por ello menos importante, el de saber en qué medida concuerda lo creado libremente por la razón con la realidad aprehendida. Se trata de saber si mi conocimiento es verdadero o no. La experiencia nos ayuda a saber si la realidad verdadera nuestro conocimiento de las cosas. Es el tema que veremos a continuación. Pero antes de entrar en el tema de la verdad racional reconsideremos lo que estamos haciendo desde una revisión crítica.

Estoy de acuerdo con Antonio Pintor Ramos cuando afirma que el gran mérito de Zubiri consiste en partir de los actos cotidianos intelectivos y concederles la dignidad que merecen.<sup>347</sup> Su análisis exhaustivo le lleva a devolver la dignidad e importancia de estos actos propiamente humanos sin hacer elucubraciones mentales más allá de la realidad del hecho intelectual. No olvidemos que Zubiri afirma constantemente que su labor es de explicación de un hecho, y no de una interpretación. Otro mérito que Antonio Pintor Ramos reconoce en Zubiri consiste en devolver a la razón una estructura unitaria en cuanto actividad intelectual, aunque los objetos que nos muestre sean totalmente diferentes en los distintos momentos de la intelección.

Diego Gracia tiene sus dudas ante lo que Zubiri afirma que es un mero y simple análisis. Y piensa que en algunas ocasiones Zubiri utiliza conceptos que tal vez no sean fruto del mero análisis. Y pone ejemplos como el caso de “sentir” e “inteligir”. Y esto le lleva a afirmar que lo que Zubiri dice sobre la intelección humana es “una teoría, una construcción racional, todo lo sensata que ese quiera, probablemente cierta, pero teoría racional al fin y al cabo, y no algo que se deduce directamente del mero análisis del hecho de la aprehensión humana”.<sup>348</sup>

Esta crítica nos muestra que la importancia de Zubiri –en el tema que aquí nos preocupa- consiste en situar el problema de la libertad en un momento previo al de la subjetividad. No hay dislocación entre libertad e intelección, pues la realidad es algo en lo que ya siempre se está y no algo que hay que alcanzar. El “inteleccionismo” zubiriano rastrea y afirma la unidad inherente entre libertad e intelección, ya que la realidad es algo en lo que se

---

<sup>347</sup> **Realidad y Verdad**, p.286.

<sup>348</sup> **Voluntad de Verdad**, pp.140.

está, y no algo que hay que alcanzar. Por tanto la libertad está fundada siempre en la realidad en tanto que estructura previa.

Y ésta es la tesis que trato de defender a lo largo de este número de páginas. La libertad no depende de la conciencia ni de mi querer. Sino de la realidad. La realidad me exige ser libre y me posibilita para ello. No hay más remedio que usar la libertad y la inteligencia para ser viable. El bonito mito de Prometeo nos muestra que somos fruto de un olvido. El olvido consiste en que carecemos de respuestas cerradas a estímulos dados.

El hombre tiene una existencia liberada frente a una piedra o frente a un animal porque se ha liberado de los estímulos. Lo que le obliga a una distensión permanente en todos sus actos ya que no tiene respuestas dadas estímúlicamente sino libre y realmente creadas. Y esto es una obligación cuyo origen está en que en nuestra liberación de los estímulos sentimos el poder de lo real. La religación es el hecho que muestra que estamos atados al poder de lo real que nos hace ser. La atadura es la religación, y la liberación es el resultado de la exigencia de realización en la realidad. La religación y la liberación nos dejan en una situación que implica el recurso a la apropiación de posibilidades.

Ya en los escritos de **Naturaleza, Historia, Dios**, -páginas 373-447- Zubiri muestra claramente la vinculación entre religación y libertad mostrando una excelente intuición que apunta hacia la gran importancia que va a tener la “realidad” en su etapa noológica. En este punto ya se vislumbra que la diferencial entre hombre y cualquier otro ser consiste en su modo de estar en la realidad o en el mero estímulo.

La libertad que estamos fundamentando comienza en la religación. La realidad se ha apoderado de nosotros, nos domina y hace de nosotros lo que ella quiere, que “mira por donde” coincide con lo que yo quiero ser. Ese es el gran misterio de la realidad humana. Y esto puede suceder gracias al momento de libertad. La libertad de la que hablamos no consiste en el subjetivismo moderno que parte de la separación original entre sujeto y objeto. Habrá separación entre sujeto y objeto porque estamos en la realidad libremente.

Y ese estar libre es la clave porque nos lleva en primer lugar a la libertad noológica. No es libertad de conciencia, sino libertad real. La realidad se ha apoderado de mí y exige que sepa “qué” es y “cómo” es “esto”. Ahí está la radicalidad de la libertad humana. Pues no

tengo más remedio que percibir libremente el bulto que hay delante de mí en relación con el resto de cosas reales con las que está, porque de lo que sea depende mi vida. Si es un peligro que me acecha saldré corriendo enseguida, mientras que si es algo que puede servir de alimento para mi realidad hambrienta iré tras él sin dilación. En los momentos de la percepción, la ficción y la concepción yo estoy afirmando el ser de las cosas. Es el momento puro y realmente libre de la realidad humana. Ahí está el momento fundacional de la libertad humana.

Ese momento inherentemente creador e indispensable para la viabilidad del ser humano incuba la fundamentación de la libertad humana más allá de interpretaciones psicológicas, sociológicas, etc. La libertad es algo real. Algo que aparece previamente a mi conciencia y a la separación objeto-sujeto propia de la filosofía subjetivista moderna. La libertad se localiza en la realidad. Gracias a ella tengo el ser de las cosas, es decir, las cosas sentido.

A partir de aquí puedo hablar de un momento posterior aunque también noológico, que consiste en la libre creación. Es el momento de la razón como creadora de lo que podría ser el fundamento de la realidad. Es un gran momento libre creador del ser humano aunque ya puede entenderse en la órbita de la separación entre el objeto a conocer y el sujeto conocedor. Pues en este momento intelectual el hombre parte de la distancia con las cosas aprehendidas en el campo para saber lo que ellas son realmente. El hombre quiere libremente y conscientemente saber cuál es el fundamento de las cosas reales.

#### 5.4.3.- El momento de la verdad racional

La verdad racional es el resultado de la larga marcha en búsqueda de la razón. Como hemos dicho esta marcha consiste en buscar cuál podría ser el fundamento de la realidad allende la aprehensión. Y esta búsqueda tiene una serie de momentos. En primer lugar, la objetualidad consiste en dotar a lo campal de carácter de objeto. A partir de ahí se busca metódicamente cómo podría ser el fundamento de lo real. Este camino comienza desde un sistema de referencia que es la realidad campal, a partir del cual se elaboran una serie de esbozos de lo que podría ser el fundamento de lo real, que luego tienen que someterse a la probación física de realidad para saber si la realidad coincide con el esbozo de posibilidades libremente creado. El momento de la verdad racional es aquel que muestra la coincidencia

entre ambos. Se trata de la verdad como encuentro entre el esbozo del fundamento y la realidad.

Zubiri define verdad como “lo real mismo en cuanto actualizado en intelección. Es lo real mismo lo que confiere su verdad a la intelección. A este dar verdad es a lo que he llamado verdadear” (IRA 259). Y como hay diferentes tipos de intelecciones, la verdad tiene distintos modos de verdadear. Hasta ahora hemos visto dos tipos de verdad, cada uno de ellos correspondiente a cada tipo de intelección:

- 1.- A la aprehensión primordial de realidad corresponde la verdad real que consiste en el mero estar presente de lo real en la intelección. En este caso lo real verdadeara por su propia alteridad.
- 2.- El modo de verdad propia del logos es la verdad dual que consiste en la coincidencia. Es verdad como autenticación en el caso de la simple aprehensión, y se trata de la coincidencia entre lo real y la simple aprehensión. Se trata de verdad como veridictancia en el caso del juicio, tratándose de la coincidencia entre lo real campal y su intelección afirmativa.
- 3.- La verdad racional es la propia de la razón y consiste en el encuentro entre la realidad y el esbozo sobre lo que aquella podría ser. Consiste en la verificación pues trata de inteligir lo que algo es en la realidad

*En esta experiencia, la intelección racional encuentra que la realidad coincide o no coincide con aquel esbozo de posibilidades. Este encuentro es la verdad de la intelección racional. (...) La verdad como encuentro: he aquí la meta esencial de la intelección racional (IRA 258).*

La verdad como encuentro no consiste en afirmar que la verdad del conocimiento es relativa a cada momento histórico, como si la verdad fuera relativa a la historia entendida como decurso. Esa es la tesis del historicismo. Según Zubiri la verdad del conocimiento tiene un carácter formalmente histórico y lógico. El carácter histórico de la verdad no es algo extrínseco a ella sino algo inherentemente suyo.

El encuentro consiste en el modo con el que la realidad fundamental queda actualizada intelectivamente en la razón. Para Zubiri el encuentro remite a la búsqueda intelectual propia de la razón. Se trata del modo en que queda actualizada la realidad. No se trata de un tropiezo casual con algo pues la búsqueda no se hace en el vacío. Tampoco se trata de algo perdido que

ya era conocido antes de empezar el proceso de búsqueda. Y tampoco consiste en una especie de meta intelectual en la que finaliza la búsqueda de la razón, pues eso significaría considerar el encuentro como un acto concreto mientras que realmente consiste en una actividad<sup>349</sup>.

El encuentro para Zubiri es la manifestación intelectual de la realidad cuando ésta aparece en la marcha inquiriente de la razón. Es la manifestación de la coincidencia del esbozo con la realidad, pues se revierte el carácter irreal del esbozo en su realización. No se trata de un mero encuentro del esbozo con la realidad sino de una verdadera actualización de la “realidad en esbozo”. Y el conocimiento es verdadero porque el esbozo es una verdadera actualización de lo real. “El error solo puede entenderse desde la verdad”, pues si alguna actualización concreta resultara ser falsa solo podría serlo porque es verdadera actualización.

*(...) la verdad racional en cuanto verdad es el cumplimiento en lo real de lo apropiadamente esbozado por la intelección misma. Es la diferencia esencial entre conformidad y confirmación. El cumplimiento, y solo el cumplimiento, es confirmación. Y recíprocamente, la confirmación es actualidad cumplida (IRA 301).*

El cumplimiento no es algo dado pues no se aprehende nunca el fundamento en sí mismo, sino experiencialmente. El fundamento que trata de buscar la razón no se aprehende en aprehensión de realidad sino que la razón debe marchar en su busca. El “por” de la realidad campal nos lanza a la realidad mundanal para revertir posteriormente hacia ella con el “qué” de lo que la cosa podría ser (IRA 234-235). La libertad se muestra en el momento creador del “qué” exigido por la realidad campal en su “por” que tiene que ser contestado. La religación nos lanza a fantasear mundo. Pero la fantasía no acaba en fantasía, pues el “qué” libremente creado tiene que ser experimentado en la realidad. La experiencia consiste en la inserción del contenido libremente construido en la realidad sentida. La verdad racional consiste en esa inserción en tanto que cumplimiento y confirmación.

Por tanto, la verdad racional consiste en un encuentro entre el esbozo libre y la realidad campal que se ha cumplido en lo real. En esto consiste la verificación, que debe ser

---

<sup>349</sup> El encuentro no detiene la búsqueda como si accediese a una nueva verdad y esa fuera la gran meta, pues eso significa entender la marcha como un momento parcial del proceso. Eso significaría recaer en la “logificación de la razón” de la que tanto se ha desmarcado Zubiri. Sin embargo el encuentro que caracteriza la verdad racional no detiene la búsqueda ya que solo se da mientras estamos en marcha inquiriente. Antonio Pintor Ramos en **Realidad y Verdad**, pp.290-291, muestra que Zubiri expresa este carácter activo de la búsqueda y del encuentro mediante el abundante uso de gerundios y participios activos (IRA 260-260).

cumplida, posible y dinámica. El carácter de cumplimiento de la verificación viene dado por la necesidad de excedencia de la realidad apprehendida. La realidad nos lanza allende ella para saber lo que ella es. Por tanto la verdad no responde a un querer por querer que cae en el vacío sino a una necesidad inteligida sentientemente de saber, saber “¿qué? “Algo, muy poco, de lo que es real Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad” (IRA 351-352).

La verificación consiste en dar razón constituyendo intelectivamente el fundamento “posible” de lo real. La verificación es posible gracias a la necesidad con que lo real campal nos lanza ”hacia” el mundo. Es posible la verificación porque estamos en la realidad, bien en forma de campo o bien en forma de mundo. Verificar es posible porque consiste en “traer el mundo al campo” (IRA 268). Gracias a lo cual se puede probar físicamente el esbozo creado mundanalmente con el campo de realidad.

Y por último la verificación es dinámica porque el “por” que nos lleva “hacia” el “qué” es un ámbito abierto. La verificación no es algo cerrado sino un momento dinámico de la intelección pues consiste en un proceso intelectual de encuentro y cumplimiento. De tal forma que la verdad es algo histórico que va apareciendo en progreso. Su funcionamiento es por tanteo ya que en todo momento tiene que ir adecuándose a lo real. Este movimiento progresivo de lo ya verificado es lo que Zubiri llama “dialéctica de la razón”:

*La verificación es dialéctica no solo por su momento de progresiva adecuación, sino también y más radicalmente por su intrínseco carácter: es una marcha de lo verificable y de lo inverificable hacia nuevos esbozos. Es la dialéctica “sugerencia-esbozo”. La intelección racional es un ir esbozando en y desde una sugerencia, y un retrotraerse del esbozo a la sugerencia para nuevos esbozos. Es dialéctica de razón sentiente (IRA 277).*

Y en eso consiste la marcha de la razón. Su comienzo está en el mero sentir la realidad en la que estoy, la cual no entiendo y, por la cuenta que me trae, pronto deberé entender cuanto más mejor. El mito de Prometeo recoge perfectamente este momento dialéctico de “sugerencia-esbozo”. El hombre no tiene estructuras que aseguren la respuesta adecuada ante un problema real. Y esa carencia fruto de su estar religado en la realidad le va a exigir saber algo más de la realidad, aunque sea muy poco, pero que al menos le asegure la viabilidad.

Y desde este estar religado a la realidad el hombre tiene que entender el “por qué” de lo que sucede. Para lo cual tiene que echar mano de su inteligencia sentiente. El logos dará un sentido a las cosas reales que le afectan, y la razón tratará de explicar el “por qué” de ellas en búsqueda de su fundamento allende lo aprehendido. Pero ¿cómo conocer aquello que está más allá de lo meramente dado? La razón consiste en progreso gracias a la libertad del hombre a la hora de crear nuevas explicaciones del mundo partiendo de lo que le sugiere la realidad campal. Y es que la realidad sugiere al hombre muchas cosas. Su libertad consistirá en convertir algunas de esas sugerencias en esbozos de lo que “podría ser” la realidad. Y en función de esa creación de esbozos el progreso abierto consiste en la verificación experiencial –probación física de realidad- de que hay encuentro cumplido entre lo campal y lo mundanal.

Y esto nos lleva al carácter provisional de la verdad. Pues la verificación racional prueba la coincidencia entre el fundamento y las exigencias de la realidad campal. Ese momento de lo razonable entendido gracias a la posibilidad en que consiste el esbozo de lo que “podría ser” el fundamento de lo real, es lo que nos permite hablar de progreso y de provisionalidad de la verdad.

El carácter de provisionalidad se asienta sobre el mundo entendido como algo abierto en la totalidad de su ámbito y en su relación con el campo. De tal forma que en un primer momento el mundo se apoya en el campo, es decir, la intelección campal propia del logos es la que posibilita la intelección racional. Pero la refluencia del mundo sobre el campo puede alterar algunos de sus contenidos campales desde los que la razón partió, dando de nuevo origen a una nueva marcha de la razón. Por lo que el abanico de sugerencias campales se ha ampliado, y eso incidirá en nuevos esbozos de lo que podría ser el fundamento de lo real. Por tanto la provisionalidad, el progreso, el carácter histórico de la verdad, etc., todo eso está en función con el modo real de estar del ser humano en la realidad. Impelido por ella, religado a ella, para que cree libremente nuevas posibilidades.<sup>350</sup>

---

<sup>350</sup> Vemos como la razón sentiente de la que estamos hablando tiene mucho que ver con la vida. Se aproxima mucho a la razón vital de Ortega y al vitalismo de Nietzsche, aunque salvando las distancias. La razón no es algo meramente lógico, sino sobre todo al servicio de la vida. No es que la razón no sea lógica, sino que es previamente sentiente –rompiendo así la dicotomía razón-sentir. Apolíneo-dionisiaco, etc.- e histórica. Veremos en qué sentido. En una línea más relacionada con la ética, Jordi Corominas analiza la aportación que puede hacer la razón sentiente zubiriana al debate ético actual. **Ética Primera**, pp.309-314.

Lo real sugiere posibilidades a partir de un sistema de referencia. El hombre acepta alguna de esas sugerencias y libremente construye los esbozos que consisten en ser posibilidades de fundamento. Ahora bien, esas posibilidades en la medida en que están libremente construidas son fruto de la libre apropiación de posibilidades. Por lo que las posibilidades tienen dos cometidos:

1.- Posibilitar lo real.

2.- “A una” las posibilidades y lo real posibilitan mi intelección pensante de lo real.

De tal forma que en mi estar en el mundo recibo por transmisión tradente posibilidades que yo me puedo apropiar, pero además las que yo creo libremente repercuten de nuevo en nuevas sugerencias de otras posibilidades. Esto es gracias a la paridad entre mundo y campo pues desde el campo se sugiere y desde el mundo se revierte posibilidades sobre aquel. El mundo es abierto e histórico así como la razón es histórica y en marcha inquiriente de la verdad.

La libertad es el fundamento de la historicidad de la verdad. Por un lado, la libertad es una condición necesaria para que haya historia porque ésta no consiste solo en transmisión de lo recibido. Si se tratara solo de eso no habría siquiera historia pues no haríamos más que repetir lo anterior. Sin embargo, y sin negar la transmisión de lo recibido, la historia es creación y apropiación. Libre apropiación de las posibilidades que nos ofrece y sugiere nuestra tradición. Pero, además, libre creación de nuevas posibilidades que quedarán formando historia para que los humanos venideros se las apropien o las rechacen. Por tanto la historia es transmisión tradente, sin libertad no hay historia.

La historia no es solamente una actualización de una potencia que luego deja de ser, sino “algo que es según un modo propio de llegar a ser: no meramente por actualización de una potencia sino por cumplimiento de una posibilidad”. De esta forma está Ellacuría resumiendo el ensayo **El Hombre y la Verdad**, -página 185-. La historia no se trata únicamente de potencias –naturales o no- que el hombre se dedique a desarrollar, sino algo más importante porque la historia en tanto que modo de realidad es también el cumplimiento de posibilidades libremente esbozadas por el hombre. Y en esta línea afirma en su **Filosofía de la realidad histórica**, -página 417- que “la historia se presenta como el reino de la libertad en un proceso de liberación”.

Y por otro lado, la libertad es fundamento de la historicidad de la verdad porque la realidad nos tiene en su poder y nos lanza a que sepamos qué es ella realmente. De tal forma que el hombre está lanzado por la realidad “hacia” su fundamento. Las únicas armas que posee el ser humano para encontrar la verdad de la realidad son la libertad y la inteligencia. Por lo que, y con estas características, el hombre solo podrá acceder a una verdad que sea histórica que consista en ser encuentro y cumplimiento.

El hombre es libre en la realidad ya que, si por un lado ella nos fuerza a ser libres, por otro nos proporciona posibilidades para realizarnos, evitando así que nuestros proyectos caigan en el vacío. Según Germán Marquínez Argote “más allá del recuerdo de sí mismo *memoria sui*, que nos permite afirmar que soy un fui, el hombre tiene que vivir forzosamente mirando hacia delante, esbozando y realizando *proyectos*. El tiempo como proyección es el rasgo esencial de la historicidad del ser del hombre”.<sup>351</sup> De tal forma que la historicidad cuenta con tres momentos: el de futurición, el de posibilitación y el de toma de decisiones. Pues contamos con las posibilidades que nos otorga el pasado en nuestra proyección hacia el futuro, pero siempre teniendo en cuenta que en virtud de nuestros proyectos vamos apropiándonos de unas posibilidades a la vez que desechamos otras. Esto lleva a Zubiri a afirmar que la historia consiste en obturación y realización de posibilidades con vista a la realización de un proyecto.

Zubiri analiza otras concepciones de la historia y las sistematiza en función de su parcialidad a la hora de entender el decurso temporal. Así, por un lado, el tradicionalismo del siglo XIX privilegió el ser sido del hombre buscando las seguridades en aquel “cualquier tiempo pasado fue mejor”. En estas corrientes se acentuaba el valor del pasado. Por otro lado, el historicismo del siglo XX exageró el momento de futurición mostrando al hombre vertido hacia el futuro huyendo del pasado<sup>352</sup>. Y por otro, los postmodernismos de finales del siglo XX acentúan el vivir el presente en el presente sin mirar ni hacia el futuro ni hacia el pasado. Zubiri, ante a estas interpretaciones de la historicidad del ser humano, pone de manifiesto el enorme peso que en la vida humana tiene el momento de posibilitación pero sin restar importancia al momento de futurición y de decisión libre<sup>353</sup>.

---

<sup>351</sup> Marquínez Argote, G. *El problema de la historicidad del ser del hombre*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.209-215, p.210.

<sup>352</sup> Marquínez Argote, G. *El problema de la historicidad del ser del hombre*, p.211.

<sup>353</sup> Marquínez Argote, G. *El problema de la historicidad del ser del hombre*, p.211.

La historia comienza cuando el hombre crea y descubre posibilidades, a la vez que se va internamente capacitando. Hay posibilidades que se crean como p.e. el motor de explosión; otras se descubren como cuando el hombre cae en la cuenta de que la fuerza de la corriente de un río puede convertirse en medio de navegación. Con estas posibilidades y en función del proyecto y de su capacidad de decisión, el hombre irá apropiándose las mejores posibilidades, desechando las otras. Pero sin olvidar que en su quehacer inherente entra en juego el pasado en tanto que posibilidades de que disfrutamos hoy y que hay que agradecer a los hombres del pasado; pero siempre en función de un proyecto a realizar en futuro desde y en la realidad presente a la que estamos inexorablemente religados.

Pero además de crear y de descubrir posibilidades, el hombre va capacitando internamente sus potencias y facultades en un proceso de posibilidad de las mismas. “Por ello, el hombre ha ido cambiando y seguirá cambiando no sólo en sus modos externos de vida, sino también en sus mismas estructuras psicofísicas, entre otras causas por la refluencia que sus actos creadores tienen sobre la propia realidad del creador. Por todo ello, el hombre es “un Dios finito” y la historia un devenir “cuasi-creativo”<sup>354</sup>. De tal forma que la historia no es un mero hacer, sino un “hacer poder”.

Y aquí radica lo dificultoso y complicado que es ser hombre. Pues la realidad le tiene en su poder y le exige que elija con responsabilidad de entre las posibilidades que están a su alcance. La realidad le exige que decida en función del proyecto en el que se va a realizar teniendo en cuenta sus preferencias. Pero siempre decidiendo con responsabilidad y en libertad, pues hay mucho en juego. Según Marquínez Argote este tema abriría el campo de la moralidad en tanto justificación y responsabilidad acerca de las decisiones tomadas, actos realizados y consecuencias que de ello derivan. De tal forma que el problema de la historicidad y el de la moralidad no serían ajenos.

Con la afirmación del carácter histórico de la verdad racional Zubiri está considerando la existencia religada del ser humano que, impelido por la realidad, tiene que distanciarse de la realidad para saber lo que es ella. En esa marcha que pasa por la probación física de lo libremente esbozado consiste el cumplimiento como carácter constitutivo de la verdad.

---

<sup>354</sup> Marquínez Argote, G. *El problema de la historicidad del ser del hombre*, p.214.

*(...) la verdad racional no es solo un movimiento de una fase de conformidad de la verdad a otra fase, sino que es cumplimiento en cada una de las fases de su marcha. La marcha intelectual es esbozo de posibilidades posibilitantes: su actualización es actualidad intelectual cumplida. Y en esto es en lo que consiste formalmente la verdad racional. Es una actualización de posibilidades, una actualización del “podría ser”. Y la historicidad de la verdad racional no consiste por tanto en decurso, ni tempóreo ni temporal, de una actualidad, sino que consiste en un modo de constitución de la actualidad de lo real: en ser actualidad posibilitada, actualidad cumplida. En este aspecto la verdad racional es formal e intrínsecamente verdad histórica (IRA 304).*

El origen de la verdad racional está en la apertura formal de la verdad real<sup>355</sup> por el hecho de ser trascendental. La impresión de realidad nos deja instalados en la verdad real, que por ser abierta deja al hombre en doble situación inexorable:

- 1.- Atenerse a la cualidad de lo que tiene delante
- 2.- Colocarse en otro orden de la realidad por encima de la cualidad para que la inteligencia goce de libertad para realizar todo tipo de acto intelectual.

Por tanto el origen de la verdad está en la libertad en la que queda el hombre exigido tras la impresión de realidad. La realidad exige trascender el contenido de lo aprehendido para ir libremente en movimiento intelectual más allá de la realidad.

*De ahí que precisamente el carácter trascendental de la impresión de realidad es lo que hace que la razón sea posible, es el fundamento de las posibilidades de una intelección inquiriente. Posible, precisamente, porque la impresión de realidad es de índole trascendental (HV 55).*

Y es que la misma realidad nos va llevando desde el momento en que pone su cuño a fuego en nosotros –momento de la aprehensión impresiva de realidad- “hacia” lo que ella es “en” realidad y “realmente”. Nuestra existencia religada exige que salgamos del orden talitativo “hacia” el trascendental. Se trata de sobreponernos libremente a lo meramente dado en impresión para saber lo que es la realidad. Y en eso precisamente consiste el movimiento intelectual del logos y posteriormente la marcha de la razón en busca de un fundamento

---

<sup>355</sup> Según Jordi Corominas la apelación a la verdad real favorece más el diálogo y el entendimiento, ya que nos permite caer en la cuenta de que toda verdad dual es revisable. **Ética Primera**, pp.276-278.

allende lo dado. La realidad nos tiene en su poder, nos trasciende y exige que pongamos en marcha nuestra libertad a la hora de conocer el mundo.

*Gracias al sentir intelectual el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad (IRA 352).*

De lo que se sigue que el conocimiento es fruto de una razón sentiente en búsqueda de saber algo de la realidad. “Es aquella modulación de la intelección sentiente que intelige la medida de la realidad de lo sentido” (IRA 312). El conocimiento es el resultado de la marcha racional en busca del fundamento de la realidad. Y esa búsqueda en tanto que es humana y propia de una inteligencia sentiente, convierte al conocimiento en lógico e histórico.

Tales características del conocimiento vienen dadas porque consiste en verdad en esbozo. El sistema de referencia campal sugiere unas posibilidades, a partir de las cuales y optando por unas o por otras se construyen libremente los esbozos de lo que “podría ser” el fundamento. Esos esbozos posteriormente tendrán que ser probados físicamente para ver si la realidad los verdadera. El resultado de este proceso es la verdad racional como verificación, cuyas características consisten en ser encuentro y cumplimiento. Es lo que constituye en última instancia el conocimiento.

Y aquí radica que la historicidad del conocimiento no sea mero decurso sino el “carácter intrínseco y formal de la intelección misma en cuanto lógicamente verdadera” (IRA 313). Zubiri crítica así al historicismo que piensa que el conocimiento –y por tanto la verdad– es relativo a un momento histórico. El historicismo no tiene razón porque el conocimiento es intrínseca y formalmente histórico y lógico en tanto que fruto de una intelección sentiente impelida por la realidad para saber libremente lo que es ella en marcha racional.

El conocer es un modo de actualidad de lo real aprehendido en inteligencia sentiente. Por lo que todo lo que tiene de verdad lo debe a la aprehensión primordial de realidad, de la que recibe toda la realidad con toda su riqueza. Y a partir de la cual el conocimiento no es otra cosa que mero sucedáneo de intelección. Desde el punto de vista del contenido de lo real el conocimiento es más rico que la aprehensión primordial porque trata de dar contenido a la

realidad así aprehendida. Sin embargo aquello a inteligir estaba ya dado en aquella aprehensión. Esto es lo que confiere al conocimiento el carácter de sucedáneo: el hecho de estar fundado y subordinado a aquella primera aprehensión. Aquí radica la problematicidad del conocimiento como modo de actualizar la realidad en marcha libre e intelectual.

*La intelección es (...) mera actualidad de lo real, y por tanto el conocimiento es modulación en problema de la actualidad de lo real. Y esta actualidad así modulada es unitariamente, intrínsecamente, y formalmente, actualidad lógico-histórica. De donde resulta que lejos de ser la forma suprema de intelección, el conocimiento es, (...), una intelección inferior a la mera intelección de la aprehensión primordial (IRA 316).*

Lo que lleva a entender el conocimiento como un modo ulterior de actualizar lo real. Un mero “sucedáneo de la aprehensión primordial” cuya labor consiste en ser una “actualización lógico-histórica de la realidad actualizada como problema” (IRA 316). Problema porque la realidad nos tiene en su poder y nos exige que salgamos de ella estando en ella, dando un paseo por la irrealidad para saber lo que ella es realmente. De lo que resulta que el conocimiento es un logro humano conseguido en su constante y libre marcha inquiriente en la realidad.

En esta misma línea afirma Diego Gracia hablando de Zubiri que “como filósofo típicamente contemporáneo, Zubiri es muy escéptico respecto a la capacidad de la razón humana para establecer conceptos completamente adecuados, y por tanto absolutos e inmutables, sobre la realidad”<sup>356</sup>. Pues mientras las intuiciones primarias aprehendidas son inconcusas, las explicaciones racionales tienen un carácter provisional y revisable. De tal forma que, y en consecuencia “no hay ninguna teoría física que pueda ser afirmada como completamente verdadera. Y ello por muchas razones. Una muy elemental, porque se trata de juicios sintéticos o de experiencia, y en estos las generalizaciones van necesariamente más allá de lo que permite su base empírica. Otra, porque nunca podemos estar seguros de haber agotado la riqueza de la realidad, incluso de la más simple. La consecuencia es que los juicios de la razón tienen siempre un alto coeficiente de provisionalidad”<sup>357</sup>.

---

<sup>356</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, p.114.

<sup>357</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, p.101.

Sin embargo, Diego Gracia va todavía más lejos recordando que la realidad humana posee notas como la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante. Lo que le lleva a afirmar que en las explicaciones racionales influyen muchos factores que distan mucho de lo que entendemos por racionalidad. Y esto fue algo que Kant no vio, pues no cayó en cuenta de que “la mente humana no incluye en sus razonamientos sólo conceptos puros, sino también sentimientos, emociones, valores, creencias, etc. Dicho de otro modo, la razón razona desde la vida (...) no hay juicios intelectualmente puros. Eso es una abstracción, completamente alejada de la realidad”.<sup>358</sup>

Por su lado Ellacuría apunta que la verdad de la realidad no consiste en lo que ya está hecho y acabado, sino que está en proceso de realización. La realidad es histórica y dinámica y el hombre también lo es. El hombre está en la realidad y la realidad en el hombre. La tarea irremediable del hombre es interpretarla para conocer su verdad uniendo el *verum* y el *faciendum*. De esta forma conoceremos la verdad de la realidad y la verdad de la interpretación. Pues el conocimiento supone praxis cuyo fin es saber “algo” más de la realidad para saber qué va a ser de mí. Pero ni la verdad ni la realidad están cerrados sino en apertura radical. Y hacer la verdad, y a la postre la realidad, no supone meramente hacer lo que ya se sabe, sino realizar aquella realidad que nuestra praxis sentiente muestra como verdadera.

*La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso solo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teorías se muestra como verdadera.*<sup>359</sup>

## 6.- Conclusión

La realidad nos tiene en su poder y queda actualizada primordialmente en nosotros como problema. Este problema consiste en saber estar en la realidad. El hombre, ya lo dijimos hace muchas páginas, quiere vivir. Su problematicidad comienza cuando ve que no tiene estructuras para ser viable desde el mero estar animal basado en la estructura estímulo-respuesta. Por lo que tendrá que usar otro recurso.

---

<sup>358</sup> Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, p.101.

<sup>359</sup> Ignacio Ellacuría. **Filosofía de la realidad histórica**, p.473.

Gracias a la inteligencia el hombre queda instalado en la realidad. Y esto es todo menos una afirmación absurda. El hombre aprehende las cosas como realidad, es decir, como algo diferente de él pero en relación a él. Ese es el primer momento estructural que tiene el hombre para poder seguir siendo viable. De tal forma que ya no vive en el medio sino en la realidad, lo que permite observar que las cosas además de afectarle son algo de suyo. Es decir, que el calor calienta porque de suyo es caliente. Y este momento aparentemente insignificante va a posibilitar la viabilidad del ser humano aun a pesar de la pobre herencia que Epimeteo le dejó.

La realidad nos permite vivir porque ella nos da cuanto necesitamos. Ella posibilita y fundamenta nuestra existencia. Pero no solo eso, ya que también nos domina. Ella se ha apoderado de nosotros y nos tiene en su poder. A este hecho le denominamos religación. El hombre está religado a la realidad que le fundamenta, le posibilita y le impele a que sea como quiere ser. Y ahí mismo está la problematicidad. La realidad es problemática porque queda en nosotros en aprehensión primordial con toda su riqueza. Pero es una riqueza tan pura que no tenemos más remedio que darle un sentido que luego nos permita poder conocerla.

De tal forma que la realidad nos lanza problemáticamente a saber algo de ella para poder ser viables. Y este lanzamiento es problemático porque en todo momento tendremos que ir a la irrealidad para esbozar posibilidades de lo que “sería” o de lo que “podría ser” la realidad. En esto consiste la aventura del saber. Es una aventura problemática porque tenemos que construir libremente lo que es la realidad, por ejemplo saber qué es ese bulto que hay delante de mí entre los arbustos del bosque. La realidad es problemática porque en ese mero darle sentido me juego mi vida. Si me equivoco y pienso que ese bulto no significa problema alguno para mí puedo perecer en el intento de saber lo que es.

Nuestro conocimiento de la realidad es problemático porque tenemos que salir a la irrealidad para intentar saber lo que ella es realmente. Y aquí nos acecha el posible error -o la posible verdad- pues el conocimiento es fruto del hombre en tanto que ser relativo absoluto, que está en marcha libre e intelectual buscando del fundamento de la realidad.

Pero el problematismo del ser humano apoderado por la realidad no acaba aquí. Su aventura por la realidad no acaba en darle un sentido ni siquiera en conocerla. Esos son los

pasos necesarios para su viabilidad. Sin la libertad noológica el hombre ni siquiera podría aspirar a ser viable.

El hombre está religado al poder de la realidad, y esto es un hecho. Es el hecho de la religación. Sin embargo este hecho no anula la libertad humana sino que la exige con poderosidad, pues la realidad impele, posibilita y fundamenta al hombre en su inexorable tarea de hacerse a sí mismo. Se trata de una realidad que tiene que hacer poco a poco la figura de su ser. Desde este punto de vista el problematismo de la realidad humana viene dado porque el hombre no tiene más remedio que hacerse persona. Y esto es tarea personal, algo que solo yo puedo hacer. Los demás podrán aconsejarme y ofrecerme posibilidades de realización, pero, y ahí está lo problemático, soy yo el que en última instancia tiene que optar por unas posibilidades o por otras. No hay más remedio. La realidad a la que estoy religado exige que yo haga libremente la figura de mi ser: creando posibilidades, optando preferentemente por unas y no por otras, etc., teniendo en cuenta en todo momento que toda opción elegida va a conformar la figura de mi ser personal. Por tanto Zubiri nos muestra que el hombre es un ser de realidades cuya labor consiste en hacerse a sí mismo y ser viable contando con la irrealidad.

*La forja de lo irreal es, pues, necesaria por el modo mismo de estar en la realidad, que es un modo doble: fluente y, además, con la necesidad de hacerme la figura de impropio Yo sustantivo (HRI 193).*

Para ello cuenta con la inteligencia sentiente. Gracias a ella el hombre aprehende la realidad y queda en su poder. Este poder le exige que en libertad dé sentido a la realidad – por ejemplo, cuando afirmamos que esta cosa real es una mesa estamos entendiendo esa cosa-real como cosa-sentido-mesa. Y que en libertad trate de saber cuál es el fundamento de la realidad. Es la fundamentación noológica de la libertad que tiene su origen en la religación. Sin religación no hay libertad.

## CONCLUSIÓN GENERAL

A lo largo de todas estas páginas hemos defendido la tesis de que el hombre es constitutivamente libre porque está religado a la realidad. Gracias a que estamos religados a la realidad somos libres; somos libres porque estamos religados a la realidad. Y para demostrarla nos hemos centrado en el pensamiento de Xavier Zubiri. Nuestra afirmación trata de unir dos términos que a primera vista parecen antagónicos: la religación y la libertad. Uno de ellos es un término con poca actualidad en los ámbitos filosóficos, como es el caso de la religación. Mientras que al otro le ocurre todo lo contrario, pues sobre la libertad han corrido, corren y seguirán corriendo ríos de tinta.

Según Zubiri la religación es un hecho experiencial mediante el cual el hombre está irremediamente en poder de la realidad. De tal forma que el hombre hace uso de su libertad fundamentado por y en la realidad. Llegado a este punto había que demostrar que la religación es, por un lado un hecho y no una interpretación ni una teoría. Y por otro lado que se trata de un hecho experiencial que consiste en que el hombre experimenta que está en poder de la realidad.

Para Zubiri la religación es un hecho indudable porque el hombre no tiene más remedio que vivir enfrentado a la realidad y cargando con ella a la intemperie (HD 93). Es un hecho, y no una teoría, que consiste en que la realidad se le impone de tal forma que no puede quitársela de encima por muchas vueltas que le dé; tampoco puede evitar tomar las decisiones que le apremian a lo largo de su vida ante las que siempre está en riesgo de equivocarse; y al mismo tiempo, tampoco puede hacer oídos sordos a la realidad atemperante en la que vive, pues ella le hace sentirse a gusto o a disgusto, satisfecho o hambriento, contento o enfadado. Por tanto la religación es un hecho.

Pero además de ser un hecho indudable, también hemos demostrado que la religación es un hecho con carácter experiencial (HD 96-97, 99, 101, 109, 132, 228-229, 259) que el hombre sufre en sus propias carnes día a día. No se trata de un hecho así porque sí, sino del hecho por el que cada hombre se experimenta a sí mismo en poder de lo real. La realidad le tiene en su poder porque le impele a que libremente se haga cargo de ella, a que cargue con ella y a que se haga cargo de ella. Y todo esto es experiencia de impelencia, posibilitación y fundamentación:

1.- En primer lugar, es el hecho experiencial que muestra que el hombre no tiene más remedio que hacerse a sí mismo en tanto que ser relativo absoluto. Esa es su obligación y a tal tarea le impele la realidad.

2.- En segundo lugar, la realidad exige que opte libremente por alguna de las posibilidades que le ofrece. Pero solo puede elegir entre un abanico limitado que le ofrece la realidad. Aunque bien es cierto que el hombre puede ampliarla mediante libre creación a partir de la realidad en la que está.

3.- Y en tercer lugar, la realidad se le presenta como enigma y como misterio que hay que ir desvelando día a día en busca de su fundamentación. La realidad fundamenta al hombre a lo largo de toda su enigmática inquietud. A lo largo de todo su largo viaje en que consiste su vida no está solo, sino fundamentado por la realidad, en la realidad y entre cosas reales. Por tanto la religación es un hecho experiencial por el que el hombre está irrefragablemente impelido, posibilitado y fundamentado por la realidad que se le presenta como poder.

Una vez aclarado un término –la religación- había que aclarar el otro, la libertad. El siguiente paso debía consistir en ver en qué consiste la libertad. Para Zubiri la libertad se mueve en un nivel más radical a toda consideración psicológica, sociológica, ética o de derecho. Ya que con Zubiri nos movemos en un momento previo a dichos ámbitos de la vida humana. La libertad es constitutiva del ser humano porque es algo físico y real. Y es real y física porque es una exigencia que tiene el hombre para poder seguir viviendo.

Desde este punto de vista hemos visto que la libertad es una realidad en el hombre ya que consiste en el carácter con el que éste hace sus actos (SSV 85). De tal forma que no se trata de una sustancia sino un adverbio que permitirá considerar todo acto humano libre con carácter de causa (SSV 165). Además, la libertad es algo físico y real en tanto que algo exigido para que el hombre pueda ser viable. Pues la libertad viene exigida e impelida por el poder de lo real que se ha apoderado de él y le exige que haga uso de ella para ser viable.

Pero nuestro ensayo no podía consistir en exponer separadamente por un lado la religación y por otro la libertad. Razón por la cual, a la hora de demostrar que el hombre es libre quiera o no –aunque siempre fundamentado y exigido por la realidad-, había que sistematizar el tema de alguna forma coherente. Por ello nos decidimos a mostrar de qué manera la realidad exigía al hombre ser libre. Para ello había que seguir un criterio, que no fue

otro que tomar como hilo conductor el modo cómo ha ido entendiendo Zubiri la religación a lo largo de su pensamiento (NHD 10).

Ciertamente Zubiri no ha entendido siempre lo mismo por “religación” a lo largo de su dilatada vida intelectual. Lo que Zubiri entiende por la religación –y a la postre su relación con la de libertad- ha ido determinándose a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Motivo que nos llevó a estructurar nuestra investigación en tres partes. Partes que se corresponden a los distintos modos en que Zubiri entiende la religación. Y a la postre cómo ese mismo hecho exige la libertad.

Esto nos llevó a considerar tres capítulos en los que demostrábamos que la libertad es algo exigido por la realidad a la que estamos religados. Pero en la que al mismo tiempo estamos fundamentados. En cada uno de estos tres capítulos estudiábamos la religación y la libertad en distintas versiones: en versión ontológica, en versión antropológico-metafísica y en versión noológica.

En el primer capítulo vimos la religación y la libertad en versión ontológica. Y para ello nos centramos en los escritos de Zubiri de 1935-36, como es el caso de *En torno al problema de Dios*, en los que la religación remite al ser del hombre entendido como existencia. Se trata de religación como lo religable y del hombre como realidad religable. Ya vimos cómo la religación mostraba en aquella época la ligazón del hombre a las cosas, a las que éste está constitutivamente religado sin las cuales no podría ser. La religación del hombre lo es a las cosas, hasta el punto de que sin ellas se convierte en una “nihilidad ontológica” (NHD 428).

De tal forma que en la versión ontológica tanto la religación como la libertad tienen que ver con las cosas. Si la religación muestra la relación que tiene el hombre con las cosas, la libertad muestra que éste se mueve entre ellas, ya que sin ellas no es nadie. Pero, y a diferencia de Heidegger, la libertad de la que está hablando Zubiri no se devora a sí misma porque no se mueve en el vacío y ni va a la deriva, sino que está religada a las cosas. Ellas le dan el sustento.

*El hombre está implantado en el ser. Y esta implantación que le constituye en el ser le constituye en ser libre. El hombre está siendo libre, lo está siendo efectivamente. La*

*religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación* (NHD 446).

El segundo capítulo trata sobre la religación y la libertad en versión antropológico-metafísica. Y estructuramos nuestro trabajo en torno a una fecha y a un trabajo: el año 1963, y el escrito *Introducción al problema de Dios*. En este capítulo fuimos demostrando nuestra hipótesis de trabajo mostrando en qué consiste hacerse persona. Aquí la religación remite sobre todo al ser del hombre en cuanto persona. El hombre es una realidad religada que ejecuta sus actos siempre sobre determinadas cosas. Pero los ejecuta como persona. Y esto es algo de vital importancia. Pues no se trata del contenido de los actos sino de la posición que a través de ellos el hombre va tomando. Ya que éste no es una cosa como las demás sino que es una realidad estrictamente personal, por lo que se halla constituida como algo “suyo”, y por tanto, enfrentada con el todo del mundo de forma relativamente absoluta. Según esto, sus actos son la actualización del carácter absoluto de la realidad humana.

Pues en los actos humanos en cuanto personales, no solo hay que atender a la modulación que dan a la naturaleza y la personalidad humanas en virtud de su contenido determinado; sino a algo más radical, a lo que tienen de personales en tanto que posición que el hombre va tomando a través de sus decisiones. Por ello la religación es el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad ya que en su índole propia es realidad relativamente absoluta en el sentido de ser algo “suyo”.

Y es que la religación y la libertad en la versión metafísico-antropológica tienen que ver con la constitutiva indigencia del ser humano, pero ahora considerado de una forma metafísica y no meramente ontológica. Por ello la contingencia no es estudiada como momento estructural de la realidad, sino como condición metafísica del Yo del hombre en constitución. Ahora la esencia del hombre radica en su apertura en tanto que no solo es “de suyo” sino que además es “suyo”. Se entiende la vida humana formalmente como un poseerse, con lo que la índole radical de la vida, de mi vida, tiene como momento previo el “mí” y no la “vida”.

A lo largo de este segundo capítulo hemos demostrado que la realidad a la que estamos religados nos exige, nos posibilita y nos fundamenta para que “libremente” –

adverbialmente- hagamos la figura de nuestro ser. Nuestra propia personalidad. La religación a la realidad deja al hombre en inquietud metafísica –que ni es psicológica ni mera reacción nerviosa-, pues el hombre es aquella realidad personal que tiene que ir haciendo imperiosamente y en libertad su ser en cada uno de sus actos personales. Está inquieto porque en cada uno de sus actos se juega su ser. Pero esta inquietud no surge de que el hombre esté arrojado entre las cosas sino de su realidad personal en cuanto tiene que ir realizándose. Y en esta exigencia de autorrealización y de autoposición, el hombre no se encuentra desarraigado sino implantado en la realidad. Ya que es la realidad a la que está religado la que le exige que sea libre, pero al mismo tiempo la que le posibilita. El hombre no está sobre la nada, ni abandonado ni arrojado, sino en la realidad. Ella le ofrece posibilidades de vida buena. La labor del humano consistirá en apropiárselas y en crear las que sean necesarias.

De tal modo, y esa es la tesis que hemos ido demostrando, somos libres porque estamos religados a la realidad, sin religación no habría libertad. La religación muestra que la realidad nos fundamenta, nos posibilita y nos impele a que hagamos la figura de nuestro ser debido a nuestra esencia formalmente abierta. Y ahí mismo está el germen de la libertad. Aquello que parece que va a acabar con nuestro ser porque está a punto de ahogarnos, se convierte en la condición de posibilidad de la existencia humana. Ya hemos visto que el hombre no tiene más remedio que optar entre posibilidades reales para hacer libremente la figura de su ser. Estamos obligados en todo momento a elegir. No tenemos más remedio. Esa es nuestra condición.

*(...) la libertad es el carácter de un acto que el hombre, inexorablemente, tiene que producir, porque le llevan a él unas ciertas tendencias, en una situación que el hombre forzosamente tiene que resolver, si quiere, de una manera adecuada, tener subsistencia ante todo biológica (SSV 98).*

Por tanto el hombre es un ser irremediamente libre desde un momento previo al de la conciencia pues es un ser inacabado que desde el momento de su nacimiento hasta el de su muerte tiene que estar eligiendo posibilidades constantemente. Ese proceso de apropiación va a exigir crear unas y tener que optar entre ellas. De tal forma que la libertad consiste en que el hombre tiene que hacer libremente la figura de su ser. Desde este punto de vista el ser humano es como un globo que se infla a sí mismo en la dirección que él mismo desea hasta que ya no da más de sí. Es el momento de la muerte

Pero para defender nuestra tesis todavía dimos un paso más. La religación y la libertad en versión noológica. El nuevo punto de partida consiste en entender la religación como poder, y la libertad como respuesta que tiene el hombre ante la realidad se ha apoderado de él. El hombre experimenta el poder de lo real que se apodera de él, apoderamiento que acontece ligándole al poder de lo real; el hecho de este apoderamiento es la religación. En esta experiencia se manifiesta: el carácter enigmático del poder de lo real y el problematismo de nuestra vida. Experiencia de inquietud que nos lleva en busca del fundamento.

En esta última etapa el término religación no muestra simplemente que el hombre está vinculado a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutivamente religado al poder de lo real. La religación es el apoderamiento que nos implanta en la realidad. El apoderamiento consiste en que el hombre está suelto “frente a” aquello que de él se ha apoderado; y el apoderamiento acontece ligándole al poder de lo real para ser relativamente absoluto. Esta ligazón es la religación. De tal modo que la religación es un hecho constatable, básico, radical y universal pues es propio de todo hombre. Pues la religación es la realidad apoderándose de mí, como dice Zubiri en **El hombre y Dios**.

La realidad se presenta al hombre con sus caracteres propios en tanto que fundamento de su ser, y como algo último, posibilitante e impelente. Estos tres momentos de la realidad tomados “a una” son la deidad en tanto que condición de la realidad misma por la que ésta se presenta al hombre como un poder dominante (PFHR 44). Gracias a este poder dominante al que el hombre se encuentra religado y que le fundamenta el hombre hace su Yo. Por ello la religación es el hecho radical que posibilita el extenso abanico de actitudes humanas. “La religación es un hecho total. Además, es la raíz misma de la realidad personal. Es la raíz de que cada cual llegue a ser realmente no sólo *un* Yo sino *mi* Yo. Es un hecho radical”.<sup>360</sup>

La religación le fundamenta de forma enigmática y problemática, es el problema de la articulación de “esta” realidad en “la” realidad expresado en la doble pregunta ¿qué va a ser de mí? y ¿qué hago yo de mí mismo? Esto es a la vez inquietud y enigma de un ser personal que en libertad se tiene que ir haciendo en la religación al poder de lo real. El hombre es un ser inquieto a quien su fundamental inquietud le lanza a enfrentarse con el enigma en busca de

---

<sup>360</sup> Ferraz, A. **Zubiri: el realismo radical**, p.205.

su último fundamento. Pero en esa marcha el hombre no alcanza a saber cómo es ese fundamento y cómo ese fundamento querrá comportarse con él. Gracias a esta marcha que lleva al fundamento, el hombre podrá evitar caer en la desesperación. El hombre es una esencia abierta a la realidad en inteligencia sentiente. Se trata de una apertura al enigma constitutivo de nuestro ser. Y esta apertura nos muestra el hecho de la religación como implantación de nosotros en la realidad y no meramente entre las cosas.

Por ello en la versión noológica la religación sitúa a la libertad en un momento previo y más radical. El gran mérito de Zubiri es mostrárnoslo a lo largo de su obra madura. El ser humano aprehende la realidad sentientemente en impresión de realidad. Desde ese mismo momento queda retenido en la realidad y dominado por ella. Su inteligencia sentiente le permite aprehender las cosas como realidad y no como mero estímulo, y eso va a exigir varios momentos de libertad.

El poder de lo real se ha apoderado del hombre desde la mera aprehensión primordial de realidad. En impresión de realidad el hombre aprehende impresivamente la realidad y la realidad se actualiza en él. De tal forma que éste queda religado a la realidad, en su poder. Impresionado por la realidad, el hombre queda religado y libremente en ella. En esto consiste la modalización de la inteligencia que Zubiri denomina aprehensión primordial.

Pero en el reino de la inteligencia la libertad va dando de sí y tomando cuerpo a lo largo de sus diferentes modalización: la del logos y la de la razón. Esto es así porque el hombre se ve impelido por la enigmática y misteriosa realidad para que se ponga en marcha intelectual –lógico y racional- con el fin de darle un sentido, conocer su fundamento y poder vivir en paz.

Por ello nuestro siguiente paso consistió en mostrar los distintos momentos de libertad de la inteligencia. En primer lugar, el momento de libertad del logos consiste en dar sentido a la realidad, como respuesta a un momento de exigencia real que impele, fundamenta y posibilita. El poder de lo real nos impone que demos libremente contenido a lo aprehendido en impresión de realidad al contemplarla en respectividad con otras cosas reales. Tenemos que saber si ese conjunto de manchas que hay ante mí configuran –son- una copa o dos caras humanas que se miran a los ojos. En esto consiste la modalización del logos: en convertir la cosa-real en cosas-sentido.

*El movimiento que constituye la intelección de lo que algo es en realidad no está unívocamente determinado en aquello desde lo que se parte. Y esta falta de univocidad actualiza el campo de realidad justamente como campo de libertad (IL 66).*

Pero hay otro momento en el que la libertad consigue un mayor grado de desarrollo. El hombre quiere ser viable, y para ello necesita “saber” realmente lo que es la realidad, no le basta con darle un sentido, sino que quiere conocer su fundamento. La razón consiste en una marcha intelectual impelida por la realidad en busca de su fundamento. El hombre tiene que esbozar libremente posibilidades de lo que la realidad podría ser. Eso exige salir a la irrealidad para intentar conocer lo que ella es realmente.

*La razón es posible y necesaria por la inteligencia sentiente, y en esa necesidad de ir hacia las cosas, la inteligencia se va abriendo camino desde lo que le está inmediatamente dado a lo que no le está inmediatamente dado y tiene que averiguarlo a través de la intelección comprensiva (HV 75).*

Por tanto, y en conclusión, sin religación no hay libertad. Sin estar religados al poder de lo real que nos hace ser no cabría hablar de libertad. Se trataría de una libertad sobre la nada. Una libertad sin contenido ni formalidad, sin ferencias ni preferencias, algo así como la existencia del asno de Buridán. Pero, además, el hecho de la religación nos permite afirmar que el hombre es irremediamente libre y que la libertad forma parte de su misma realidad. La libertad no es un sueño sino algo totalmente real. Y esto por varias razones:

- 1.- En primer lugar, porque el hombre tiene que dar sentido a la realidad y explicar lo que ella es. Tanto el Ser como la explicación de su fundamento son fruto de la libre construcción humana.
- 2.- En segundo lugar, porque el hombre no tiene más remedio que elegir cómo quiere ser. Su vida consiste en una obligación constante de optar entre posibilidades que le sugiere la realidad o que él mismo libremente crea.
- 3.- Y por último, porque la realidad en sí misma es estructuralmente abierta y dinámica. La realidad exige que el ser humano cree libremente realidad dando un paseo por la irrealidad, posteriormente esa realidad libremente creada mundanalmente pasa a formar parte de la realidad impresivamente apprehendida.

De tal forma que los análisis sobre la religación y la libertad de los años 30 no tienen por qué quedar invalidados, aunque sí deben leerse desde la perspectiva de la indeterminación conceptual que Zubiri tiene respecto de la religación. En aquellos escritos Zubiri hablaba de la nihilidad ontológica del hombre. El hombre no es nada sin las cosas, ellas le hacen ser, él sin ellas no podría ser. Además puede haber cosas sin hombres pero no hombres sin cosas. El hombre, según aquella primera concepción de la religación, está religado a las cosas y abierto a ellas de modo que la exterioridad del mundo se veía como la estructura ontológica formal.

Pero Zubiri, con el tiempo, supera esas afirmaciones mediante una teoría de la inteligencia que no reincide en el problema del puente que ha de trazarse entre un sujeto y un objeto separados entre sí. Sino que apunta a la superación de esta tradicional escisión entre objeto y sujeto, entre noesis y noema, mediante los conceptos de actualización y verdad real, es decir, mediante el análisis de la noergia. Ya no hay escisión entre sujeto y cosas, sino afección real inteligida sentientemente y aprehendida como real. Zubiri también da respuesta a la pregunta ¿en qué consiste la caducidad y la apertura del hombre a las cosas de este mundo y a toda realidad? La constitutiva indigencia del hombre no es fruto de estar arrojado entre las cosas con las que ha de hacer su vida, sino de su implantación en la realidad. Su indigencia se debe a que tiene que hacer su ser “en la” realidad, y esto se debe a que previamente está implantado en la realidad en tanto que fundamento último, posibilitante e impelente, al que está religado por el poder de lo real.

En conclusión, el hombre es constitutiva e irremediamente libre. Por un lado, la libertad le viene exigida como *conditio sine qua non* para poder seguir viviendo y lograr hacer su propia persona. No se trata de que el ser humano quiera o no quiera ser libre, sino de que esa misma pregunta ya exige un momento radical y previo que no es otro que el de la libertad como momento constitutivo suyo. Por otro, la religación es aquel hecho físico, experiencial y manifestativo del poder de lo real que enigmáticamente lleva al hombre, y con carácter de necesidad imperante, a hacerse su propia persona (HD 109). Y para esta labor el hombre no está solo, sino que cuenta con la realidad. Ella le posibilita, le fundamenta y le impele para que realice libremente su bien plenario de la mejor forma posible.

Por tanto, la libertad es fruto del estar religado de hombre a la realidad; ya que sin religación no habría libertad. Ésta es la tesis que hemos tratado de defender a lo largo de todas

estas páginas. El hombre es constitutivamente libre porque está experiencialmente religado al poder de lo real.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1.- Bibliografía específica sobre Zubiri<sup>361</sup>

- Álvarez Gómez, A. *Hegel, la madurez de Europa*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.377-399.
- Alluntis, F. *Meditaciones Zubirianas. Aprehensión primordial*, en **Letras de Deusto**, 19/43, 1989, pp.121-145.
- Antolínez Camargo, R. *¿Por qué es importante educar los sentidos? Una respuesta desde el pensamiento de X. Zubiri*, en **Análisis**, 25/48, 1988, pp.305-313
- Aranguren, J.L.L. **De Ética y de Moral. Lo que sabemos de moral. Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa**. Circulo de Lectores. Barcelona. 1991.
- Aranguren, J.L.L. **Ética**. Alianza. Madrid. 1994.
- Aranguren, J.L.L. *Moral como estructura, como contenido y como actitud*, en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta. Madrid. 1996, pp.21-23.
- Baciero, C. *Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.323-335.
- Bañón, J. *Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid.1995, pp.73-105.
- Barroso, O. *El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.569-584.
- Cabria Ortega, J.L. *Futuro de la obra teológica de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.717-733.
- Campo, A. del, *El hombre y el animal*, en **Realitas III-IV**, 1979, pp.239-279.
- Campo, A del *Sobre la realidad creada*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.735-742.

---

<sup>361</sup> Para más información ver la guía de Lazcano, **Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri**, pp.275.

- Carpintero, H. *Un discipulado filosófico. Zubiri y Marías*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.65-79.
- Casado, J. *El espacio pictórico: su construcción y variabilidad*, en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta. Madrid. 1996, pp.93-122.
- Cascante Fallas, L.D. "*Saber estar en la realidad*": *realismo zubirista y globalización*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.623-637.
- Cerezo Galán, P. *Del sentido a la realidad. El giro metafísico de Xavier Zubiri*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid. 1995, pp.221-254.
- Conill, J. *Contextualización nietzscheana de la filosofía de Zubiri*, en **Para una filosofía liberadora**. Primer encuentro mesoamericano de filosofía. UCA Editores. San Salvador. Noviembre de 1994, pp.123-139.
- Conill, J. *Crítica de la razón impura: entre Nietzsche y Zubiri*, en **Analecta Husserliana**, nº59, 1999, pp.441-455.
- Conill, J. **El crepúsculo de la metafísica**. Anthropos. Barcelona. 1988.
- Conill, J. **El enigma del animal fantástico**. Tecnos. Madrid. 1991.
- Conill, J. *El estado de la cuestión. Concepciones de la experiencia*, en **Diálogo filosófico**, nº41, 1998, pp.148-170.
- Conill, J. **El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración**. Tecnos. Madrid. 1997.
- Conill, J. *El sentido de la Noología*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.117-128.
- Conill, J. *Heidegger y Zubiri*, en **Revista Portuguesa de Filosofía**, nº 59, 2003, pp.1181-1202.
- Conill, J. *La Fenomenología en Zubiri*, en Eurema Ediciones. Artículo publicado en Internet: <http://www.isid.es/users/eurema/> Y en **Pensamiento**, nº 206, 1997, pp.177-190.
- Conill, J. *La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica*, en Javier San Martín. **Ortega y la fenomenología**. Actas de la I Semana Española de Fenomenología. UNED. 1992, pp.297-312.
- Conill, J. *¿La verdad os hará libres o la libertad os hará verdaderos?*, en **Iglesia Viva**, nº97, 1999, pp.95-107.
- Conill, J. *Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)*, en **Revista Portuguesa de Filosofía**, nº57, 2001, pp.113-132.

- Conill, J. *Ortega y Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.483-497.
- Conill, J. *Relevancia y aportación filosófica de Zubiri*, en **Diálogo filosófico**, nº25, 1993, pp.82-86.
- Conill, J. *Zubiri en el crepúsculo de la metafísica*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid.1995, pp.33-49.
- Corominas, J. **Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo**. Ed. Desclée de Brouwer S.A., Bilbao, 2000.
- Corominas, J. *Fundamentos de una ética liberadora*, en **Voluntad de vida** del Seminario Zubiri-Ellacuría. UCA. Managua. 1993, pp.47-63.
- Corominas, J. *La ética de X. Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.217-245.
- Cortina, A. **Alianza y Contrato**. Trotta. Madrid. 2002.
- Cortina, A. **El mundo de los valores: Ética y educación**. El Búho. Santafé de Bogotá. 1997.
- Cortina, A. *Éticas del deber y éticas de la felicidad*, en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta. Madrid. 1996, pp.49-62.
- Cortina, A. **Hasta un pueblo de demonios**. Taurus. Madrid. 1998.
- Cortina, A. *Una ética formal de bienes*, en **Ética sin moral**. Tecnos. Madrid. 1992, pp.55-74.
- Danel Janet, F. *Pensar la política desde la filosofía de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.665-716.
- Domingo Moratalla, A. *La realidad personal de Xavier Zubiri*, en **Un humanismo del siglo XX: el personalismo**. Cincel. Madrid. 1985, pp.167-180.
- Dussel, E. *La teoría de la verdad de Zubiri y sus necesarias mediaciones*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.585-598.
- Ellacuría, I. *Biología e inteligencia*, en **Realitas III-IV**, 1979, pp. 281-335.
- Ellacuría, I. *Entrevista con Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.11-16.
- Ellacuría, I. **Filosofía de la realidad histórica**. Trotta. Madrid. 1991.
- Ellacuría, I. *Función liberadora de la filosofía*, en **Estudios Centroamericanos**, 435-436, 1985, pp.45-64.

- Ellacuría, I. *Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri*, en **Realitas II**, 1976, pp.49-137.
- Ellacuría, I. *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*, en **Realitas I**, 1974, pp.71-138.
- Ellacuría, I. *La nueva obra de Zubiri: "Inteligencia sentiente"*, en **Razón y Fe**, nº995, 1981, pp.126-139.
- Ellacuría, I. *La religación, actitud radical del hombre*, en **Asclepio**, Vol.XVI, 1964, pp.97-155.
- Ellacuría, I. *Zubiri, cuatro años después*, en **Diario 16**, 21 de septiembre de 1987.
- Ellacuría, I. *Zubiri en El Salvador*, en **Estudios Centroamericanos**, 361-362, 1978, pp.949-950.
- Espinoza Lolas, R. *Sein und Zeit como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.437-481.
- Feito, L. *Zubiri y la Bioética*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.515-528.
- Ferraz, A. *La filosofía de la Naturaleza de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.165-1196.
- Ferraz, A. *Sistematismo de la filosofía zubiriana*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid.1995, pp.51-71.
- Ferraz, A. **Zubiri: el realismo radical**. Cincel. Madrid. 1988.
- Fernández Casado, C. *Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri*, en **Realitas I**, 1974, pp.221-291.
- Fowler, Th. *Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.197-208.
- García Leal, J. *Zubiri, una metafísica de la belleza*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.247-264.
- Garrido Zaragoza, J.J. **Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri**. Pontificia Universitas Gregoriana Facultas Philosophiae. Valencia. 1984.
- González, A. *Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri*, en **Realidad**, nº63, 1998, pp.293-306.

- González, A. *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.265-282.
- González, A. *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*, en **Estudios Centroamericanos**, nº435-436, 1985, pp.45-64.
- González, A. *Dios y la realidad del mal*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid.1995, pp.175-219.
- González, A. *Ereignis y actualidad*, en Diego Gracia (editor), **Desde Zubiri**. Comares. Granada. 2003, pp.103-192.
- González, A. **Estructuras de la praxis, ensayo de una filosofía primera**. Trotta. Madrid. 1997.
- González, A. *Fundamentos filosóficos de una “civilización de la pobreza”*, en **Estudios Centroamericanos**, nº583, 1997, pp.417-426.
- González, A. **La novedad teológica de la filosofía de Zubiri**. Fundación Xavier Zubiri.
- González, A. **Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social**. Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Comillas. Madrid. 1995.
- González, A. *Voluntad de libertad*, en **El País**, domingo 29 de diciembre de 1991.
- González, A. *Xavier Zubiri: vida y obra*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.37-43.
- Gracia, D. *Biología e Inteligencia*, en VV.AA. **Zubiri: Pensamiento y Ciencia. In memoriam. Xavier Zubiri (1898-1983)**. Ed. Fundación Marcelino Botín. Santander. 1983, pp.99-147.
- Gracia, D. *El enfoque zubiriano de la estética*, en VV. AA. **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta. Madrid. 1996, pp.83-92.
- Gracia, D. *Filosofía práctica*, en J.A. Gimbernat y Carlos Gómez. **La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría**, Evd. Estella. 1994, pp.329-352.
- Gracia, D. *La antropología de Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.87-116.
- Gracia, D. *La estructura de la Antropología médica*, en **Realitas I**, 1974, pp.293-396.
- Gracia, D. *La historia como problema metafísico*, en **Realitas III-IV**, 1979, pp.79-149.
- Gracia, D. *Materia y sensibilidad*, en **Realitas II**, 1976, pp.203-241.
- Gracia, D. *Religación y Religión en Zubiri*, en M. Fraijó (editor), **Filosofía de la religión**. Trotta. Madrid. 1994, pp.491-512.
- Gracia, D. **Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri**. Labor. Barcelona. 1986.

- Gracia, D. *Zubiri, X.*, en René Latourelle y Rino Fisichella. **Diccionario de Teología fundamental**. Adaptó la edición española Salvador Pié-Ninot. Ediciones Paulinas. Madrid. 1992, pp.1617-1622.
- Gracia, D. *Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX*, en Patricio Brickle (editor), **La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños**. Trotta. Madrid, pp.249-263.
- Granell, M. *La vecindad humana, estudios de ethología*, en **Revista de Occidente**. S.A. Madrid. 1969.
- Gutierrez, G. *De la naturaleza a la realidad: nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista*, en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta. Madrid. 1996, pp.63-70.
- Hortal, A. *El realismo moral*, en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta. Madrid. 1996, pp.71-79.
- Ilarduia, J.M. *La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid.1995, pp.135-155.
- Jiménez Moreno, L. *Impacto de la filosofía de Zubiri en la cultura española*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.51-64.
- Laín Entralgo, P. **Alma, cuerpo, persona**. Círculo de Lectores Barcelona. 1998.
- Laín Entralgo, P. **Cuerpo y alma**. Austral. Madrid. 1995.
- Laín Entralgo, P. **Descargo de conciencia**. Alianza. Madrid. 1989.
- Laín Entralgo, P. **La espera y la esperanza**. Alianza. Madrid. 1984.
- Laín Entralgo, P. *Mi Xavier Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.17-36.
- Laín Entralgo, P. *Zubiri hacia el futuro*, en J.I. Tellechea Idígoras. **Zubiri 1898-1983**. Edita Departamento de Cultura del Gobierno Vasco. Vitoria. 1984, pp.143-168.
- López Castellón, E. *Para una psicología moral del sentimiento*, en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta. Madrid. 1996, pp.25-48.
- López Quintás, A. *El sentimiento estético y la fruición de la realidad según Zubiri*, en **Revista agustiniana**, nº103, 1993, pp.335-365.
- López Quintás, A. *El origen del Seminario "Xavier Zubiri"*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.45-50.

- Luengo Rubalcaba, J. *El rastro de Kant en Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.363-375.
- Marías, J. **La educación sentimental**. Alianza. Madrid. 1993.
- Marquínez Argote, G. *Bergson y Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.419-435.
- Marquínez Argote, G. *El problema de la historicidad del ser del hombre*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.209-215.
- Marquínez Argote, G. *Ética, Estética y Pedagogía, en Realidad y posibilidad. Fundamentos éticos y de la educación*. Magisterio. Bogotá. 1995.
- Marquínez Argote, G. *La educación como proceso de posibilitación y capacitación en Zubiri*, en **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, 38-39, 1989, pp.75-83.
- Marquínez Argote, G. *Las ideas estéticas de Zubiri y el realismo fantástico latinoamericano*, en **Estudios filosóficos**, nº105, 1988, pp.297-316.
- Marquínez Argote, G. *Literatura y realidad: Zubiri y García Márquez*, en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta. Madrid. 1996, pp.123-139.
- Marquínez Argote, G. *Reflexiones zubirianas sobre la fruición y el amor*, en **Analogía Filosófica**, nº, 1993, p.143-156. Es una conferencia dictada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás del 9 de marzo de 1994, pp.43-65.
- Marquínez Argote, G. *Una lectura latinoamericana de Descartes*, en **Realitas III-IV**, 1979, 367-388.
- Marquínez Argote, G. *Zubiri visto desde Latinoamérica*, en la Separata de la revista **Estudios**, nº118, 1977, pp.321-335.
- Martínez Castro, R. *La metafísica de Zubiri: una especulación sobre la sustancia*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.149-163.
- Martínez, J.A. *El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.353-362.
- Martínez, J.A. *Xavier Zubiri y su esbozo de educación intelectual*, en **Análisis**, 25/48, 1988, pp.137-149.

- Mazón, M. *Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.305-321.
- Monserrat, J. *El Realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia*, en **Realitas II**, 1976, pp.139-200.
- Monserrat, J. *La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.501-514.
- Mugerza, J. *El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid. 1995, pp.19-31.
- Nicolás, J.A. *La interpretación zubiriana de Leibniz*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.337-352.
- Nicolás, J.A. *La teoría zubiriana de la verdad*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.129-147.
- Nicolás Marín, J. *Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri*, en **Pensamiento**, nº42,1986, pp.87-102.
- Niño, F. *Educación en valores. Una aproximación desde X. Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.639-650.
- Niño, F. *Hacia una pedagogía de la realidad en perspectiva zubiriana*, en **Análisis**, 26/49-50, 1989, pp.25-74.
- Niño, F. *Inteligencia y educación en el pensamiento de Zubiri*, en **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, nº16, 1983, pp.5-14.
- Niño, F. *La praxis histórica de liberación desde el pensamiento de Xavier Zubiri*, en **Análisis**, nº55, 1992, pp.189-221.
- Niño, F. *Recepción e incidencia de la filosofía de Xavier Zubiri en Colombia*, en **Análisis**, 23/45, 1987, pp.452-487.
- Palacios, J.M. *Zubiri ante el problema del valor*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid.1995, pp.129-133.
- Pintor-Ramos, A. *El hecho moral en Zubiri*, en Separata de **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, nº17, 1990, pp.119-217.

- Pintor-Ramos, A. *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*, en **Cuadernos Salmantinos de filosofía**, nº10, 1983, p.55-78.
- Pintor-Ramos, A. **Génesis y formación de la filosofía de Zubiri**. Universidad Pontificia de Salamanca. 1996.
- Pintor-Ramos, A. *Heidegger en la filosofía española. (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)*, en **Revista de Filosofía**, Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, México D.F. nº 68, mayo-agosto 1990, pp.150-186.
- Pintor-Ramos, A. *Intelectualismo e inteleccionismo*, en **Del sentido a la realidad**. Trotta. Madrid.1995, pp.109-128.
- Pintor-Ramos, A. **La filosofía de Zubiri y su género literario**. Fundación Xavier Zubiri.
- Pintor-Ramos, A. *Ni intelectualismo ni sensismo. Inteligencia sentiente*, en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, nº9, 1982, pp.201-218.
- Pintor-Ramos, A. *Realidad y Bondad transcendental en Zubiri*, en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, nº18, 1991, pp.81-118.
- Pintor-Ramos, A. **Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana**. Universidad Pontificia de Salamanca. 1993.
- Pintor-Ramos, A. **Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri**. Universidad Pontificia de Salamanca. 1994.
- Pintor-Ramos, A. *Religación y "Prueba" de Dios en Zubiri*, en **Razón y Fe**, nº218, 1988, pp.319-336.
- Pintor-Ramos, A. *Vigencia de la filosofía de Zubiri*, en **Diálogo filosófico**, nº25, 1993, pp.65-70.
- Pintor-Ramos, A. **Zubiri (1898-1983)**. Ediciones del Orto. Madrid. 1996.
- Pintor-Ramos, A. *Zubiri y la Fenomenología*, en **Realitas III-IV**, 1979, pp.389-565.
- Pintor-Ramos, A. *Zubiri y la historia de de la filosofía*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri**. Comares. Granada. 2004, pp.283-301.
- Pose Varela, C.A. *El problema de la libertad en X. Zubiri*, en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, nº18, 2001, pp.191-292.
- Rivera, E. *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, en **Realitas III-IV**, 1979, pp.339-366.
- Rivera, J.E. **Heidegger y Zubiri**. Ediciones de la Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. 2001.

- Ruiz López, L.E. *Hacia una didáctica de la filosofía con base en Zubiri*, en *Análisis*, 25/48, 1988, pp.287-304.
- Salamanca Serrano, A. **Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri.** I.K.O. Frankfurt. 2003.
- Samour, H. *Zubiri y la filosofía de la liberación*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.** Comares. Granada. 2004, pp.599-622.
- Serrano Caldera, A. *El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.** Comares. Granada. 2004, pp.651-663.
- Tirado San Juan, V.M. *En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.** Comares. Granada. 2004, pp.553-567.
- Tirado San Juan, V.M. *Zubiri y Husserl*, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (editores), **Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.** Comares. Granada. 2004, pp.401-418.
- Torres Queiruga, A. *La metafísica del mal en Zubiri*, en **Del sentido a la realidad.** Trotta. Madrid.1995, pp.157-174.
- Torres Queiruga, A. *Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: El estatuto de la inteligencia primordial*, en **Revista Agustiniana**, nº34, 1993, pp.121-164.
- Trio, I.E. **La libertad en Xavier Zubiri.** Universidad de Puerto Rico. 1988.
- Villanueva, J. **Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri.** Eunsa.1995.
- Wessell, L.P.Jr. **El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica.** Ediciones Universitarias de Salamanca. 1992.

## 2- Bibliografía general

- Aristóteles. **Metafísica.** Gredos. Madrid. 1995.
- Aristóteles. **Política.** Gredos. Madrid. 1989.
- Boff, L. **Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres.** Trotta. Madrid. 1996.
- Conill, J. *La actual contribución de Nietzsche a la racionalidad hermenéutica y política*, en **Estudios filosóficos**, nº119, 1993, pp.37-62.
- Delors, J. **La educación encierra un tesoro.** Santillana. Madrid. 1996.

- Dilthey, W. *Teoría de las experiencias del mundo, y Teoría de la concepción del mundo*, en **Obras de Dilthey**. F.C.E. Méjico. Vol VIII.
- Duns Escoto, J. **Quaest Quod**.
- Dussel, E. *Ética de la liberación*. Ponencia presentada en la UIMP de Valencia del 9 al 15 de diciembre de 1993 con motivo del curso “La liberación de los pueblos su difícil historia.”
- Dussel, E. *Sentido socio-histórico de la teología de la liberación. (Reflexiones sobre su origen y contexto mundiales)*, en **Éxodo**, nº38, 1997, pp.22-31.
- Ferrater Mora, J. **Diccionario de filosofía**. Ariel. Barcelona. 1994.
- Feuerbach. A. **La esencia del cristianismo**. Sígueme. Salamanca. 1975.
- Feyerabend, P.K. **Contra el método**. Ariel. Barcelona. 1981.
- Fink, E. **La filosofía de Nietzsche**. Alianza. Madrid.1994.
- Foucault, M. **Nietzsche, la genealogía, la historia**. Pre-Textos. Valencia. 1989.
- Frankl, Víktor E. **El hombre en busca de sentido**. Herder. Barcelona. 2003.
- Freire, P. **La naturaleza política de la educación**. Planeta-Agostini. Barcelona. 1994.
- Freire, P. **Pedagogía de la esperanza**. Siglo XXI. México. 1998.
- Freire, P. **Pedagogía del oprimido**. Siglo XXI. Madrid. 1992.
- Fukuyama, F. *El fin de la historia* en **Claves de razón práctica**. Abril, 1990, nº1, pp.85-96.
- Gadamer, H.G. **Verdad y Método**. Sígueme. Salamanca. 1977.
- García Roca, J. *Pervivencia y actualidad de la liberación*. Ponencia presentada en la UIMP de Valencia del 9 al 15 de diciembre de 1993 con motivo del curso “La liberación de los pueblos su difícil historia.”
- Goleman, D. **Inteligencia Emocional**. Kairós. Barcelona. 2004.
- Hegel, G.W.F. **La fenomenología del espíritu**. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.
- Heidegger, M. *De la esencia del fundamento*, en **Hitos**. Alianza. Madrid. 2000.
- Heidegger, M. *De la esencia de la verdad*, en **Hitos**. Alianza. Madrid. 2000.
- Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?*, en **Hitos**. Alianza. Madrid. 2000.
- Heidegger, M. **Ser y tiempo**. F.C.E. México. 1971.
- Hume, D. **Investigación sobre el conocimiento humano**. Alianza. Madrid. 2003.
- Kant, I. **Crítica de la Razón Pura**. Alfaguara. Madrid. 1993.
- Kant, I. **Filosofía de la Historia: idea de una historia universal en sentido cosmopolita**. F.C.E. México.1979.
- Kant, I. **Sobre la paz perpetua**. Tecnos. Madrid. 1996.
- Kant, I. **Teoría y práctica**. Tecnos. Madrid. 1993.

- Kuhn, Th. **La estructura de las revoluciones científicas**. F.C.E. , Madrid, 1995.
- Lakatos, I. **Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales**. Tecnos. Madrid. 1978.
- Las Casas, B. *Controversia Las Casas-Sepúlveda*, en **Obra indigenista**. Alianza. Madrid. 1992.
- Levinas, E. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Sígueme. Salamanca. 1995.
- Lovelock, J. **Gaia. Una ciencia para curar el planeta**. Integral. Barcelona. 1992.
- Marías, J. **La inteligencia sentimental**. Alianza. Madrid. 1993.
- Moro, T. **Utopía**. Santillana. Madrid. 1996.
- Mounier, E. **El personalismo**. EUDEBA. Buenos Aires. 1962.
- Mounier, E. **Obras Completas**, 4 volúmenes. Sígueme. Salamanca. 1989-1993.
- Nietzsche, F. **Así habló Zaratustra**. Circulo de Lectores. Barcelona.
- Nietzsche, F. **Crepúsculo de los ídolos**. Alianza. Madrid. 1996.
- Nietzsche, F. **Ecce homo**. Alianza. Madrid.1995.
- Nietzsche, F. **El gay saber**. Narcea. Madrid. 1973.
- Nietzsche, F. **El nacimiento de la tragedia**. Alianza. Madrid.1995.
- Nietzsche, F. **Genealogía de la moral**. Alianza. Madrid.1996.
- Nietzsche, F. **La voluntad de poderío**. Edaf. Madrid. 1980.
- Nietzsche, F. **Más allá del bien y del mal**. Alianza. Madrid.1995.
- Nietzsche, F. **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral**. Tecnos. Madrid. 1990.
- Ortega, J. **El hombre y la gente**. Alianza. Madrid. 1996.
- Ortega, J. *El sensualismo en el modo de pensar aristotélico*, en **Obras completas**, vol. VIII, pp.155-167.
- Ortega, J. *Ensimismamiento y alteración*, en **Obras completas**, vol. VII, pp.79-98.
- Ortega, J. **Meditación de la técnica**. Revista de Occidente. Madrid. 1997.
- Ortega, J. **Obras completas**. Vol. IX.
- Ortega, J. **Pasado y porvenir para el hombre actual**. Revista de Occidente. Madrid. 1974.
- Ortega, J. **Sobre la razón histórica**. Revista de Occidente. Madrid. 1996.
- Panikkar, R. **Invitación a la Sabiduría**. Espasa Calpe S.A., Madrid, 1998.
- Panikkar, R. **El espíritu de la política**. Península. Barcelona. 1999.
- Platón. **La República**. Gredos. Madrid.
- Platón. **Protágoras**. Gredos. Madrid.
- Platón. **Timeo**. Gredos. Madrid.
- Sartre, J.P. **El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica**. Alianza. Madrid. 1984.

- Savater, F. **Ética para Amador**. Ariel. Barcelona. 1994.
- Shealdrake, R. **El renacimiento de la naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios**. Paidós. Barcelona. 1994.
- Stuart Mill, J. **Sobre la libertad**. Alianza. Madrid. 2004.
- Taylor, Ch. **Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad**. Paidós. Barcelona. 1997.
- Taylor, Ch. **Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna**. Paidós. Barcelona. 1996.
- Taylor, Ch. **La Ética de la autenticidad**. Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1994.
- Vattimo, G. **Introducción a Nietzsche**. Nexos. Barcelona. 1990.
- Vignaux, P. **El pensamiento en la Edad Media**. F.C.E. Madrid. 1995.
- Weinberg, J. **Breve historia de la filosofía medieval**. Cátedra. Madrid. 1987.