

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

SOBRE LA DISYUNCIÓN

Una clave fenomenológica en la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri

Tesis para la obtención del grado de Doctor
Director: Prof. Dr. Miguel García-Baró
Autor: Ldo. D. Pedro Antonio Reyes Linares



Madrid 2015

Agradezco infinitamente a quienes me sostuvieron en mis primeros pasos, a quienes formaron y forman mi comunidad donde se alimenta mi esperanza y mi esfuerzo, a los amigos que han acompañado mi camino en todos sus momentos de luz y en sus oscuridades, a quienes me han perdonado y me han ayudado a seguir en vía de plenitud, a Miguel García-Baró por su paciente escucha y su entusiasmo respetuoso y siempre amable, a Antonio González y Elisa Romeu por ayudarme a conocer más profundamente a Zubiri, a mis compañeros de la Compañía de Jesús que me pidieron esta misión, me dieron los medios y me animaron para hacer este trabajo.

También a los hombres y mujeres que en su esperanza y su pobreza me enseñan la oportunidad que Dios está dándonos para dar vía a la plenitud de nuestra vida.

*“La gloria de Dios es que el pobre viva”,
Monseñor Óscar Arnulfo Romero*

AMDG

ÍNDICE

| | |
|---|------------|
| Introducción | 7 |
| | |
| Capítulo 1: Interpretar la Filosofía Zubiriana como | |
| Fenomenología | 21 |
| La interpretación zubiriana de la fenomenología..... | 26 |
| La crítica zubiriana a la fenomenología..... | 47 |
| Otro Husserl, otra fenomenología..... | 74 |
| | |
| Capítulo 2: Disyunción e Inteligencia | 95 |
| La descripción del “co-estar” | 98 |
| El análisis de los momentos constitutivos de la actualización del co-estar..... | 110 |
| Quedar: el carácter impresivo de la coactualidad..... | 129 |
| La ulterioridad en la intelección y la realización del inteligente como entrega a la verdad..... | 147 |
| Apuntando hacia el mundo que puede nacer en la disyunción..... | 169 |
| | |
| Capítulo 3: Disyunción y Trascendentalidad | 179 |
| Comunicación: un mundo en dinamismo abierto a la realización personal..... | 181 |
| Instauración personal: darse en el mundo para dar el mundo a la plenitud personal..... | 202 |
| La diversidad de la mundificación..... | 212 |
| 1. <i>La mundificación de la mera materialidad: el mero estar.....</i> | <i>212</i> |
| 2. <i>Más que el mero estar: la mundificación viviente.....</i> | <i>219</i> |
| 3. <i>Más que la mera vida: la mundificación personal.....</i> | <i>231</i> |

| | |
|--|------------|
| La persona-fundamento: comunión en el mundo..... | 240 |
| Apropiaciones y actitudes personales en la comunión interpersonal..... | 269 |
| Primeros frutos: Desde la intelección del “de suyo” a la fundamentalidad de la comunión interpersonal..... | 277 |
| | |
| Capítulo 4: Disyunción y Unidad Trascendental | |
| del Mundo | 283 |
| La realidad estructurando la unidad..... | 284 |
| Las estructuras temporales en la estructuración de la unidad del mundo..... | 292 |
| La intelección sentiente y la unidad del mundo en el tiempo..... | 340 |
| | |
| Capítulo 5: Dinamismo del Trascendental Disyunto..... | 365 |
| <i>Verum</i> | 369 |
| <i>Bonum</i> | 391 |
| <i>Pulchrum</i> | 445 |
| Saber: unidad en la transactualización..... | 479 |
| | |
| Conclusiones | 483 |
| | |
| Bibliografía | 515 |

INTRODUCCIÓN

Tal vez ninguna otra consigna ha resultado, en la filosofía reciente, tan fecunda como ésta de Husserl, “a las cosas mismas”. Con ella se denunciaba una tendencia en las corrientes intelectuales de principios del siglo XX a reduccionismos que hacían injusticia a la experiencia, cuando la constreñía a ajustarse a unos marcos de comprensión prefijados que convertían todo acontecimiento en un caso más dentro de leyes obtenidas sin garantía posible de verdad. Fue esta consigna la que condujo a Alemania a miles de jóvenes europeos, e incluso de otros continentes, para dar con aquel maestro pasos conducentes a realizar metodológicamente su consigna. Entre estos jóvenes vino, de España, Ortega y, posteriormente su discípulo, Xavier Zubiri.

Pronto se verían las dificultades inmensas que implicaba la tarea que las cosas imponían. Ser fieles al aparecer de las cosas mismas, exigía el modelamiento de un método en principios que aseguraran que el caminar no se apartaba un ápice de lo propuesto en la consigna. No era un caminar ingenuo, porque la ingenuidad escondía en realidad una vía entrenada en los diferentes modelos existentes en las ciencias o en algunas corrientes de pensamiento de aquel tiempo. En realidad, pedía una ingenuidad más ingenua que ésta de la naturalidad en la vida cotidiana. Pedía una ingenuidad que se enfrentara a las cosas como nuevas, como en su primera vez, como si surgieran delante de unos ojos que también se estrenaban con ellas.

De ahí que cumplir con la tarea no pidiera solamente, pronto se dieron cuenta quienes seguían esta vía, el análisis de las cosas, porque ya se presuponía con ello una especie de exterioridad y distancia que no podía admitirse en el rigor

del análisis. Se imponía analizar también el modo en que se daban los “ojos”, esa manera de enfrentarse a las cosas como novedad, como si estuviesen surgiendo en el mismo acto en que surgía la mirada. Era esto lo que latía en el fondo de aquella noción que Husserl tomaría de Brentano para convertirla, llevándola a una mayor radicalidad, en el eje fundamental de sus trabajos: la intencionalidad. Todo acto de conocimiento, más aún todo acto de percepción, tenía en su núcleo la intencionalidad, y comprender el modo de darse ésta era el punto esencial en la tarea que este nuevo pensamiento, que empezaba a comprenderse como *fenomenología*, se imponía como misión.

La comprensión de la intencionalidad, de lo que podría ser ésta en su más límpida realidad, llevó a Husserl y a sus discípulos a caminos muy diversos e intrincados en toda su trayectoria. Si es verdad que, como ha dicho Ricoeur, la fenomenología es la historia de la investigación de Husserl y la de sus herejías, el punto decisivo de todos estos virajes ha estado precisamente en la comprensión de la intencionalidad. Mantener el análisis, llevándolo a un rigor cada vez mayor, para desentrañar la verdadera naturaleza de la intencionalidad, fue lo que motivó a Husserl a cambiar una y otra vez principios que él mismo había establecido y que parecían fundamentales para la fenomenología que estaba creando. Sus propios discípulos iban quedando desconcertados con estos virajes del maestro, y otros iban tomando solamente versiones parciales de esta investigación, por quedarse en una u otra versión consagrada, por el mismo Husserl, de la intencionalidad.

Xavier Zubiri no fue en esto una excepción. Su contacto con Husserl fue sobre todo por el magisterio que Ortega tuvo sobre él.¹ La interpretación de Ortega

¹ Hay que considerar aquí los trabajos que han hecho Miguel García-Baró y Samuel Yañez para comprender esta influencia orteguiana sobre Zubiri en relación a su comprensión de Husserl y de la

modeló la comprensión que Zubiri se hacía de la intencionalidad husserliana, pero su propio impulso hacia “las cosas mismas”, no lo conformaba con esta versión de la fenomenología que él daba como canónica. Desde esta base, sin embargo, inició sus propias investigaciones, guiado por la misma intención de alcanzar “las cosas mismas” y con la misma convicción de que esto pedía no solamente el análisis de las cosas y de su modo de aparecer, sino del aparecer mismo, del modo de constituirse los “ojos” en que las cosas se daban a aparecer.

La persecución contra los profesores judíos en Alemania y la guerra que vino enseguida, así como el cierre de España a Europa entre los años 40 y 70, no ayudaron para que esta investigación zubiriana pudiera enriquecerse con el contacto directo y la discusión de otros autores que seguían el pensamiento husserliano. A pesar de los contactos amistosos que el profesor vasco pudo mantener a lo largo de los años con algunos autores cercanos a la fenomenología,² no aparecen estos nombres en su propio trabajo, excepto el de su otro maestro alemán, Heidegger, y el de Sartre. A la altura de sus obras de madurez, Zubiri parece todavía mantener la misma versión de la fenomenología y de la intencionalidad que habría concebido como husserliana en los años de su formación con Ortega y en Alemania, a finales de los años veinte.

Sin embargo, el modo de acercamiento de Zubiri al problema del aparecer, no circula por caminos tan disímiles del que sigue el mismo Husserl, a pesar de lo

fenomenología. Cfr. García-Baró, M. (2013) *Sentir y Pensar la Vida. Ensayos de Filosofía y Fenomenología Española*, Madrid: Trotta. y Yañez, Samuel Zubiri desde Husserl. Presentado en el *Primer Coloquio Internacional “La fenomenología hoy: Tendencias y debates”* en la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile. Recuperado el 6 de agosto de 2015 en https://www.academia.edu/7104159/Zubiri_desde_Husserl.la_fenomenología.

² El texto en una tarjeta de agradecimiento por las condolencias que Zubiri envió a la viuda de Jan Patočka sugieren una amistad entre los autores desde los años treinta hasta la muerte de Patočka.

que el mismo Zubiri reconoce y de lo que aparece comúnmente en los escritos de los discípulos de Husserl. No parece que esta consideración de Zubiri de la intencionalidad como finalizada en el tratamiento que de ella daba Husserl en *Ideas I* y en *Meditaciones Cartesianas*, haya sino meramente una idea de Ortega o suya. Parece que en la generalidad de Europa, aún en los círculos de discípulos de Husserl, se mantenía más o menos la misma percepción. Pero, en los últimos años de investigación sobre el material inédito de Husserl desde los años 70 (que ha venido publicándose poco a poco), una visión diferente de la fenomenología y del sentido de la investigación de la intencionalidad se ha venido perfilando. Y en esa investigación, el propio trabajo de Zubiri podría encontrarse con un Husserl distinto, donde el diálogo con su propia posición pudiese resultar muy fecundo.

Es esta la primera intención de este trabajo de tesis: probar primero que, desde esa posición tardía de Husserl sobre la intencionalidad, replanteada a partir de sus investigaciones de la afectividad y de los impulsos hasta el reconocimiento de un principio dual dinámico, entre lo propio y lo ajeno del yo, que no puede definirse por uno de sus extremos, sino que mantiene las definiciones ya en el ámbito de lo que el mismo dinamismo está generando, se encuentra un camino paralelo al que siguió Zubiri cuando se decidió a analizar la acción del sentir y, más específicamente, el momento de suscitación de esta acción, para encontrarse con que, lejos de una reducción a una especie de punto cero de comprensión, había que reconocer en toda percepción una dualidad que se constituía a partir de una misma coactualidad, que se imponía como unidad en el sentir, pero disyunta en lo que imponía la cosa sentida en el sentir y el sentir en la cosa sentida.

Desde esta base, creíamos, Zubiri había encontrado un punto firme para construir una metafísica que hiciera verdadera justicia a las tres realidades que le

habían movido a pensar: Dios-Mundo-Hombre. Cada una de ellas no solamente aparecía sino que imponía un modo propio de aparecer que había de ser seguido con el máximo rigor, pero esto imponía a su vez un modo de consideración del sentir que reconociera que constitutivamente éste quedaba abierto a ese modo propio de cada una de estas realidades, a lo que de suyo daban en el sentir. Este reconocimiento en el sentir era una nueva definición que, sin perder la unidad estructural con el momento sentiente, imponía la consideración de algo absolutamente propio del sentir que podía sentir en su peculiaridad a Dios, como distinto del Mundo, y a ambos y cada uno como distintos a su modo del Hombre. Esto es, se exigía reconocer al mismo sentir como capaz de esa peculiaridad, de sentir en disyunción de modos, en reconocimiento de cada uno de ellos, sin esperar que este discernimiento se diera por una actividad superior y distinta del sentir. Había que reconocer a esa actividad como algo propio de este sentir, de esta manera peculiar de sentir que reconocía la imposición de esa peculiaridad de Dios, Mundo y Hombre, de ahí que hubiera que hablar de un sentir inteligente o, como lo hará más propiamente Zubiri, de una intelección sentiente.

Investigaciones recientes en el campo de la fenomenología husserliana, apoyadas en el trabajo tardío que arriba reconocíamos, han dado también con posibilidades de construcción fenomenológica de la relación compleja que se establece entre la persona y el mundo y, desde este modo de darse la persona, con Dios. Estas posibilidades de desarrollar el pensamiento husserliano en esta dirección, nos daban también fundamento para pensar que no era errado pensar que el camino zubiriano pudiese tener un punto de contacto con estas posiciones husserlianas, que no negaban pero sí radicalizaban el trabajo anterior del filósofo alemán; en concreto, lo alejaban de posiciones más marcadamente subjetivistas y le abrían una posibilidad de caminar hacia una cierta forma de realismo, que podía

encontrarse con la propuesta de Zubiri. Aquí, la crítica de Zubiri a Husserl no perdería validez, respecto de una cierta etapa del trabajo de Husserl y, probablemente, a una interpretación de esa misma etapa, que no necesariamente reflejaría la comprensión del mismo Husserl sobre su propio pensamiento. El pensamiento, al ser una construcción viva y dinámica, pareciera que no puede conocerse meramente en sus rendimientos parciales sino en la relación que éstos guardan con los desarrollos que posteriormente se pueden dar. Por eso no es fácil establecer cesuras marcadas en el pensamiento de un “primer” Husserl, respecto de un “segundo” y, en este caso, tal vez de un “tercero”, que convierte el problema de la afectividad en su problema fundamental.

Había, pues, que presentar esta posibilidad abierta en Husserl y releer la propuesta zubiriana desde el principio que en ella se nos presentaba, un principio disyuntivo y generativo, que podría dar una manera de unidad al pensamiento zubiriano, por otro lado, desarrollado, a nuestro parecer, sólo parcialmente en sus libros publicados y no completamente articulado en los cursos que el profesor español dio durante toda su vida. El camino de Zubiri, como el de Husserl, parece como el de un perpetuo investigador. Sus logros más sonados, la noción de “sustantividad abierta” para la persona y de “inteligencia sentiente”, no son sino elementos que dan base a las elaboraciones sistemáticas que se podrían desprender desde ahí. Estas elaboraciones están más presentes en los cursos que Zubiri iba dando a sus discípulos en el Banco Urquijo, en los años en Madrid en que se autoimpuso un retiro de las cátedras universitarias, por razones todavía poco claras. Pero en ninguno de ellos hay una palabra terminante o un curso absolutamente sostenido de cómo hacer esta elaboración para una metafísica más completa. De ahí que haya tantas diversas posiciones dentro del universo de los zubirianos, reconociendo todos, sin embargo, los elementos fundamentales. Sin

embargo, en el fondo de esos elementos fundamentales, en la entraña de la inteligencia sentiente y de la noción de persona como esencia abierta, podía reconocerse este mismo principio disyuntivo y generativo que, visto como tal, podría dar el soporte central para una metafísica más plena. Esto implicaba una metafísica que pudiera probarse capaz de acoger en su peculiaridad a Dios, al Mundo y al Hombre, que, según palabras del mismo Zubiri, fue lo que él siempre se propuso investigar, al mismo tiempo que diera cuenta de los modos en que podía constituirse entre ellas un dinamismo que no las redujera unas a las otras, pero que sí explicara el modo de unidad que de ellas podía resultar. Y éste fue el segundo objetivo de la investigación que ahora presentamos.

De modo que nos dimos a la tarea de ubicar primeramente la crítica zubiriana a la fenomenología, para ubicar ahí el énfasis en que Zubiri quiso centrar su propia investigación frente a la concepción que tenía del trabajo de Husserl y de sus seguidores, en especial, Heidegger y Sartre. Este énfasis lo mostraríamos también en el trabajo tardío de Husserl como algo que le impuso su propia investigación de la afectividad y de los impulsos (instintos), pudiendo apuntar a una especie de principio de disyunción generativa, que permitía convertir el trabajo fenomenológico en una investigación que pudiese dar cuenta de las estructuras concretas del mundo, la tierra y la historia, y, dando cabida no sólo a la dación como principio de conocimiento sino también a la revelación, pudiese apuntar a una manera peculiar de conocimiento de la persona e incluso apuntar a la comunión entre personas y con la persona divina. Anthony Steinbock había hecho en este sentido un trabajo que nos daba una base clara que podíamos seguir. Ésta sería la materia de nuestro primer capítulo.

Reconocido este principio, y vistas someramente sus posibilidades (pues el mismo trabajo en esta dirección está apenas comenzando entre los mismos husserlianos), buscaríamos un principio análogo en el propio trabajo de Zubiri sobre la intelección sentiente. Encontraríamos en el “de suyo” que se impone en la intelección, pero que también la constituye en cuanto intelección, este mismo principio en que se está precisamente señalando la disyunción y que se desarrolla generativamente, dinámicamente en términos de Zubiri, para dar base desde él a toda la propuesta metafísica zubiriana. El “de suyo” no era una especie de concepto en que se redujeran todas las cosas a la indiferenciación, por el contrario, era el reconocimiento de que en la intelección, primordialmente, se imponía la disyunción en lo que se sentía y la del mismo sentir respecto de todo lo que sentía. Sobre esta base, Zubiri iba a desarrollar su noción dinámica de mundo y también su noción de persona en el mundo. Mostrar este camino desde la intelección en que se impone el “de suyo” hasta los prolegómenos de esta metafísica que apunta a mantener en disyunción mundo y persona, sin implicar una separación, sino una disyunción dinámica en sus modos de realidad, que está aconteciendo en la misma intelección y en el mundo, es a lo que dedicamos nuestro segundo capítulo.

El tercer capítulo pretendía dar con el dinamismo fundamental en que la disyunción iba dándose y dejándose describir. Era un ejercicio intelectual que pedía a la intelección mantenerse en disyunción, frente al mundo, y, al mismo tiempo, en el mundo, dándole a cada una de las cosas su justa descripción, según su propio modo de estar dándose como un momento del mundo. Esto implicaba no dar el mundo como una unidad superpuesta en las cosas, o como un horizonte que las definiría, sino reconocer al mundo como la unidad dinámica que las cosas están dando de sí por su misma índole, al tiempo que la misma intelección, disyunta de ellas en el mundo, está permitiendo constituir diferentes modos de

unidad para comprender ese dinamismo que las cosas imprimen. En estas dos direcciones estaría jugándose la mundificación, es decir, la estructuración del mundo en tanto mundo, estructuración concreta y dinámica desde las cosas mismas y desde la intelección en que estas cosas dan de sí su propia índole de realidad. No es que la intelección las redujera a una especie de estructura comprensible, funcional a su propio despliegue intelectual, ni tampoco que quedara reducida ella a una especie de reproductor de lo que las cosas dan por sí. El mundo iba dándose conforme daban de sí en disyunción las cosas y la intelección, imponiendo en el mundo dos modos disyuntos de darse la realidad: uno que consistía precisamente en la mera imposición y otro que, apropiando su propio modo de estar en el mundo, decidía su propio modo de darse, de hacerse cargo de su estar en el mundo y de su respuesta a la imposición de las cosas. Este segundo modo que reconocíamos como donación y que permitía describir la realidad de la persona en que encontraba fundamento, precisamente confundándola, la intelección. La mundificación no era una reducción de las personas a las cosas o de las cosas a las personas, sino una expansión en las cosas, por comunicación, para convertirse, por la donación libre de las personas en ellas, en posibilidad de acogida de la realidad personal; y éste era un dinamismo abierto, libre, por la misma libertad que las personas podían cobrar en su realización. Esta libertad pedía entonces un fundamento que no podía venir sino de la donación personal; no podían darlo las cosas. La intelección quedaba así abierta en un tercer nivel de disyunción a esa realidad que se presentaba como donación libre, absoluta, capaz de dar de sí una realidad otra que fuera también libre o que fuera momento abierto a “más” en que se pudiese dar acogida a esa libertad.

Y si en ese capítulo dábamos cuenta del dinamismo abierto hasta esa última radicalidad, el cuarto capítulo pretendía pensar las formas de unidad que en ese

dinamismo se podían lograr. Partiendo de las cosas no podíamos presuponer esa unidad, sino que tenía que seguirse pacientemente lo que las cosas mismas dan para unificar, renunciando a apresurarnos a definirla desde uno sólo de sus modos. También aquí se hacía necesario respetar el principio disyuntivo-generativo, el “de suyo” que se impone a la intelección, y seguir su dinamismo propio para que la unidad se dé por sí. Encontrábamos en el trabajo de Zubiri una posibilidad de pensar esta unidad en el tratamiento del problema del tiempo, que no encontrábamos perfectamente realizado en sólo las conferencias de 1970, sino que tenía desarrollos también pertinentes en otras obras antropológicas. El tratamiento de este problema no podía dejar de lado lo que ya habíamos logrado en el análisis del dinamismo de mundificación, sino que tenía que atenderlo plenamente. Los cursos antropológicos de Zubiri habían sido un esfuerzo constante por mantenerse atento a la peculiaridad que la realidad personal imprimía en el pensamiento de la realidad, no solamente humana sino en la realidad del mundo. Y tenía también una importancia fundamental, como única vía posible a transitar, cuando se trataba de pensar la realidad divina. Por ello, el tratamiento de la unidad debería proponer un modo de integrar todo este esfuerzo y encontrar los modos de describir la estructuración espacial y tempórea de la realidad que se mantuviera fiel a él en todo momento. Esto nos llevaba a tiempos abiertos, no descritos en una estructura clausurada, ni meramente proyectiva de un todo, sino tiempos que urgían a la realidad personal, la reclamaban, exigían su actividad para dar unidad tempórea en el mundo a lo que la realidad de las cosas, de las personas y de la misma persona divina estaban posibilitando y exigiendo en las cosas mismas. Tiempos de espera, de juicio, de probación, tiempos abiertos a una realidad que desbordaba la textura mundanal, no como un afuera del tiempo y del mundo, sino como ocasión de comienzo, de fundamentación en una donación libre que los da

de sí. Tiempo de gracia. Tal vez sea ésa la noción que Zubiri encuentra pueda hacer justicia a una metafísica que quiera ser cabal.³

Estas consideraciones no pretendían alejarnos en ningún momento de las cosas. Por el contrario, había sido la intención del trabajo mantenernos en fidelidad a ellas, no reduciéndolas a conceptos prejuizados, posiblemente injustos, sino siguiendo sus dinanismos propios, los que de suyo realmente dan en comunicación con todas las otras cosas. De este modo, el quinto capítulo, era una vuelta a las cosas mismas pero descritas en un modo de estar que hacía presente lo que en los capítulos anteriores habíamos encontrado como un dinamismo abierto a la plenitud de la realidad personal. Las cosas se mostraban a esa luz como ocasiones de manifestación de la tensión que constituía el fondo de la realidad, cada una mostrando esa tensión en su propio modo y en su misma limitación, pero dejando a la intelección preñada de dar, buscando y encontrando, lugar a todo lo que en esa tensión se pueda dar. Esto implicaba a la intelección en un esfuerzo constitutivo que se describía por los trascendentales de la verdad, el bien y la belleza. No eran estos trascendentales que tuvieran que ver sólo con las cosas o un sistema en lo real, sino momentos de reclamo a la realidad personal por responder, constituyéndose ella misma en su respuesta en su más profunda realidad, donación libre, para que se esfuerce en buscar y en encontrar los modos en que está anunciándose y dándose ya esa oportunidad de plenitud para la realidad personal. La respuesta de la persona a ese reclamo se realizaba como ocasión de comunión, como oportunidad para una persona otra de ser ayudada a buscar y

³ Encuentro un intento primero en esta dirección en el trabajo de Bosco Corrales donde comprende el “amor” como una noción metafísica para interpretar el conjunto de la obra zubiriana. Cfr. Corrales, B. (2010-2012) La noción metafísica de “amor”: nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía de Xavier Zubiri, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 12, pp. 5-17. Recuperado el 5 de agosto de 2015 en http://www.zubiri.org/general/xzreview/2012/corrales_2012.pdf

encontrar su propia manera de estar en vía de la plenitud personal. Los trascendentales eran así ocasiones de comunión, momentos concretos de la vida personal (de su intelección, su voluntad y su sentimiento) en los que se exigía la unificación de la realidad en la comunión libre de personas, como su ámbito propio, y en los que también se estaba dando ya oportunidad a esa unificación como gracia.

Con este trabajo nos parecía poder mostrar la fecundidad de este principio disyuntivo-generativo que animó el último trabajo de Husserl y que, tal vez sin saber de su cercanía con aquél, motivó también la investigación de Xavier Zubiri durante todo el último siglo. A partir de él podía construirse una manera de metafísica que no rompiera con la disyunción y la pluralidad de modos de realidad, pero que pudiera también dar cuenta de un dinamismo que permite pensar la intelección en su capacidad unificante, que no la desliga de las cosas como una especie de principio que las mira desde la eternidad, sino que la coloca en el mundo como encargada de una tarea infinita, en que ella misma se constituye en su propia realidad. Esta colocación en el mundo no es un arrojamiento, es más bien una gracia que la intelección recibe y en la que también se recibe. Una gracia que no es acontecimiento anónimo, sino que va dándose por la misma implicación de la realidad personal en realizar lo que la gracia misma realiza: una realidad que pueda dar mayor plenitud a la realidad personal. A ese trabajo, la persona se entrega libremente como quien ayuda, haciendo en su donación posible la actualización de la gracia en la realidad y la transactualización de la realidad por la gracia. La gracia, proponemos, es la fuente y la cumbre de la disyunción, en tanto nos hace presente en su donación, a una realidad que es capaz de dar una realidad otra, disyunta de sí, en pura gratuidad, por amorosa libertad y fundando comunión. Encontrarse en la gracia puede ser, tal vez, el otro nombre de la tarea

infinita y tal vez sea precisamente la gracia, la razón última de su infinitud. Sean, pues, estos trabajos nuestros, respuesta pobre en gratitud.

CAPÍTULO 1

INTERPRETAR LA FILOSOFÍA ZUBIRIANA COMO FENOMENOLOGÍA

Cuando Zubiri dijo, en el prólogo a la edición inglesa de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios*, que la fenomenología había abierto una vía de libertad en la filosofía, ponía de relieve que su enfoque, aunque crítico del de Husserl (en su interpretación personal del autor alemán) quería reconocerse también deudor de esa corriente. Zubiri reconocía una gran deuda a Husserl en cuanto había abierto la posibilidad de superar la interpretación común del “problema del conocimiento”, como la excogitación “de un puente entre la conciencia y las cosas”, para iniciar un camino para elucidar “qué es conocer” (CLF 223). Solamente así, la filosofía puede aspirar a su vocación primera y primordial: ser la “indeclinable aspiración de la humanidad a un conocimiento puro y absoluto” (CLF 212).

Frente al pragmatismo y el positivismo, que Zubiri estudiaba y criticaba desde sus primeros trabajos,⁴ la fenomenología abrió al pensador una vía para investigar el problema de la verdad. No fue una casualidad que la tesis doctoral de 1921, la hiciera el joven Zubiri bajo la dirección de Ortega y Gasset, por aquellos años el más reconocido intérprete de Husserl en España, y que la dedicara a esclarecer la naturaleza del juicio, hito fundamental en el problema de la verdad. Esta doble situación: la de la preocupación por los problemas de la verdad y el conocimiento y la dirección de Ortega, van a marcar profundamente la inscripción de Zubiri en la corriente fenomenológica y también, en gran medida, sus

⁴ Desde su memoria de licenciatura “*El problema de la objetividad según Husserl. I: La lógica pura*”, la tesis doctoral “*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*”, así como en escritos menores como “*La Crisis de la Conciencia Moderna*” (publicados en los *Primeros Escritos (1921-1926)* (1999) Madrid: Alianza-FXZ) hasta un texto de 1942, “*Nuestra situación intelectual*”, que se publicó en *Naturaleza, Historia, Dios* [(1999) 11ª ed. Madrid: Alianza-FXZ], en 1944.

posteriores críticas al fundador. En la obra posterior de Zubiri, esta interpretación orteguiana de la fenomenología, recorta la interpretación del significado de la reducción fenomenológica, haciendo prevalecer en ella siempre el carácter eidético, y comprendiendo por tanto la “abstención” (*epojé*) como una especie muy particular de “desexistencialización” de la esencia pura de lo atendido. Esta interpretación parece común en toda la escuela madrileña, deudora primero, de Ortega y, después, de Zubiri que, como profesor, explicaba la fenomenología en estos términos y fue el guíadel primer traductor de Husserl, José Gaos, en sus trabajos doctorales.⁵

Hay que resaltar que la fenomenología se ha abierto a muy diferentes interpretaciones en los diversos discípulos de Husserl, Scheler, Heidegger y los otros primeros seguidores. Estas interpretaciones tienen sus propios acentos y han dado a la escuela una especie de marca de identidad, a veces, por el estilo particular de los que la cultivan e, inclusive, por los problemas característicos de la región a la que pertenecen. Es el caso, por ejemplo, de la fenomenología francesa,

⁵La relación de Zubiri y Ortega ha sido objeto de múltiples discusiones desde los primeros años de la obra madura del primero. Uno de los primeros trabajos es de 1956 (antes de la publicación de *Sobre la Esencia*) y puede ser ahora consultado en internet: Barahona, J., “Ortega y Zubiri, o la trascendencia” en *Revista Cubana de Filosofía*, vol. IV, No. 13, Habana, enero-junio 1956, pp. 126-127 en <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n13p126.htm>. Los comentaristas zubirianos clásicos (Diego Gracia, Ignacio Ellacuría, Antonio Pintor-Ramos, Antonio Ferraz y Jesús Conill) reconocen en diferente grado la influencia, pero también defienden la autonomía del autor vasco respecto de su maestro. Como una buena síntesis de lo nuclear de esta posición, cfr. Pintor-Ramos (1983) Antonio, *Génesis y Formación de la Filosofía de Zubiri*, Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca. Otro autores, como Miguel García-Baró y Agustín Serrano de Haro han defendido la decisividad de la influencia orteguiana en la valoración crítica de la fenomenología por parte de Zubiri. Cfr. García-Baró, M. (2013) *Sentir y Pensar la Vida. Ensayos de Filosofía y Fenomenología Española*, en Madrid: Trotta y Serrano de Haro, A., “Zubiri ante la idea de fenómeno” en García, I.(ed.) (2010) *De Nobis Ipsis Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Madrid:Ediciones Encuentro. Me parece que el debate queda todavía abierto, aunque sí creemos que el pensamiento posterior de Zubiri se distancia definitivamente de la posición de Ortega, no en su crítica a la fenomenología sino en el desarrollo filosófico del propio autor vasco.

en la que se reconocen características particulares, poco comunes en los enfoques más comunes del norte de Europa. Es por ello que no debemos colaborar al equívoco de que la interpretación de uno solo de estos autores (alemán, francés o español) agota las posibilidades que identifican a la fenomenología. Es decir, no debemos presentar meramente a Zubiri, ni a cualquier otro autor, como fenomenólogo, sin prestar atención a las particularidades de su interpretación y, en la medida de lo posible, revisarlas a la luz de los desarrollos que el mismo Husserl dio a la corriente que inició, sin ocultar el hecho de que tal vez en estos desarrollos tampoco encontremos una unidad de identidad perfecta.

Husserl resume en sí mismo lo que podría considerarse como la esencia del investigador del último siglo. No se trata de un “pensador” que guste de encadenar argumentos para presentar un relato que nos haga inteligible una parte del mundo o el mundo mismo. Es el hombre que propone hipótesis y se compromete con ellas, siguiéndolas, hasta el momento en que se le revelan como aporéticas o indubitables. Esto segundo sucede muy poco, casi nunca, en el trabajo de Husserl, desarrollado entre 1890 y 1938. En múltiples ocasiones, cuando parece haberse establecido ya firmemente una conclusión, el autor se ve obligado a volverla al estado de hipótesis, porque no ha resistido perfectamente el nuevo análisis que se ha emprendido. Así, por ejemplo, la pureza del *ego* parece entrar en dificultad cuando tiene que tomar en cuenta su propia génesis siempre encarnada y el problema del cuerpo propio visto genéticamente. Estos problemas devuelven al autor al arduo trabajo de la descripción minuciosa que, un espíritu menos comprometido, podría haber omitido. Husserl no lo omite, y tal vez sea este espíritu de investigación el que pudo haberle resultado atractivo a este joven vasco, que no duda en afirmar, hasta sus últimos trabajos, que cualquier trabajo filosófico

ha de tomar absolutamente en serio el compromiso del análisis detenido y minucioso de los actos en que se constituye nuestra acción.

Así pues, no demos por sentado que la interpretación zubiriana de Husserl es la interpretación canónica de la fenomenología. No nos interesa presentarla aquí como tal, sino como un punto necesario para comprender la unidad de un planteamiento donde podemos vislumbrar la fundamentalidad de la disyunción en la realidad que se realiza inteligentemente respecto de su propia vida y del mundo. Será el análisis minucioso, en muchos puntos semejante al intento husserliano, como veremos, el que puede ayudarnos a ver esa unidad en el desarrollo de la metafísica posterior y la comprensión de la intelección sentiente en Zubiri. Y es que el concepto de “esencia abierta”, fundamental en estos desarrollos, no es en absoluto extraño a las líneas que la fenomenología husserliana ha iniciado, porque si algo ha avanzado en los estudios de Husserl, casi desde sus primeros momentos, es la comprensión de que no era lo mismo investigar el fenómeno de la conciencia y su vida, que el del mundo y todas las cosas en él, que lo llevará a defender la pertinencia de repensar con fuerza el concepto de persona.⁶ Al reducir la conciencia psicológica, para dejar mostrarse por sí misma a la conciencia viva, libre y, como diría Zubiri, “superstante” (*hyperkeimenon*) al mundo, Husserl ha abierto una vía que la filosofía no había podido tomar hasta ese momento: el de la comprensión de la persona como un fenómeno no mundanal o, podríamos decir, como un fenómeno originario por sí.

⁶Cfr. Housset, Emmanuel (2007) *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*, París : PUF-Épiméthée. Este trabajo resulta una referencia ya obligada para considerar esta evolución en la historia y, particularmente, en el pensamiento husserliano.

Es por esto que la comprensión de la interpretación que Zubiri hace de Husserl y su posterior distanciamiento de la fenomenología, así interpretada, resulta esencial para encontrar esos puntos de contacto y desencuentro que caracterizan el modo de darse unidad de la metafísica zubiriana. Y pensamos también que es posible que este distanciamiento no deba ser interpretado como una primacía del mundo sobre el *ego* viviente, como si pudieran identificarse, en el autor vasco, mundo y realidad. Proponemos que la filosofía zubiriana posterior pretende mantener la disyunción entre la *persona viviente* y el mundo, pero reconociendo en ambos un dinamismo, un dar de sí, que tal vez Husserl, en sus trabajos publicados en vida, dependientes de la noción de intencionalidad y de una preocupación por dar cuenta del problema de la evidencia, no tomara suficientemente en cuenta. Pensamos, sin embargo, que es posible encontrar también, ya en el profesor alemán, en sus manuscritos y en algunas partes de sus trabajos, preguntas y argumentos que podrían dar sustento a esta posición zubiriana de un dinamismo en disyunción correspectiva en que está dando de sí la realidad de la persona en el dinamismo mundanal.

En este capítulo seguiremos estas propuestas para ayudar a un enfoque más adecuado del papel que juega la disyunción en la construcción de la metafísica zubiriana. Esperamos pues poder mostrar la interpretación que Zubiri hace de la fenomenología husserliana y caracterizar los puntos principales de desacuerdo y crítica respecto de esta interpretación. Analizaremos después algunos fragmentos del trabajo husserliano que podrían dar razón a esa crítica de Zubiri, pero también otros que podrían abrir caminos que nos parece podrían ser análogos a los que el mismo Zubiri fue desarrollando, mientras se distanciaba de Husserl y, en palabras suyas, de la fenomenología, por considerarla no suficientemente radical, al juzgarla desde su interpretación particular y en el estado en que la conoció. Finalmente,

haremos un balance de lo que hemos encontrado, en vistas a ayudarnos a mostrar la posibilidad de pensar esta disyunción dinámica en la que pensamos se sostiene el desarrollo peculiar y la unidad de la metafísica zubiriana; una posibilidad que depende de la comprensión diferente de la idea de realidad y que lleva a poner a la inteligencia, como aprehensión de realidad, en el centro del problema.

La interpretación zubiriana de la fenomenología

No es fácil encontrar, en los textos publicados por el mismo Zubiri, uno en el que se vea una amplia confrontación de su propia postura filosófica respecto de la de Husserl, con excepción, tal vez, de *Sobre la Esencia*. En este libro de 1965, el primero que presenta como investigación unitaria, Zubiri critica el concepto de esencia de Husserl, en tanto la considera una unidad de sentido; sin embargo, hace falta ahí una explicación que permita situar ese concepto de esencia en el conjunto de la fenomenología husserliana. En otros cursos, e incluso en las otras obras publicadas por el mismo Zubiri (particularmente la trilogía), los comentarios sobre la obra husserliana quedan dispersos, y las críticas que se hacen necesitarían ser también situadas en el marco mayor de la fenomenología de Husserl para poder analizar la justicia de la crítica y su importancia para la nueva propuesta filosófica. Frente a este panorama, encontramos que Zubiri dedicó una de las lecciones, recogidas posteriormente y todavía en vida de Zubiri, en el libro *Cinco Lecciones de Filosofía* publicado por la editorial Moneda y Crédito en 1963, dos años antes de la publicación de *Sobre la Esencia*. Este libro, publicado posteriormente para el gran público, por Alianza Editorial, fue, durante varios años, el libro más editado y vendido del autor vasco, sin comparación con la poca fortuna que corrió *Sobre la Esencia*, a pesar del éxito de su primera edición. *Sobre la Esencia* quedó como patrimonio de un reducido grupo cercano al filósofo, mientras que las *Cinco*

Lecciones fueron y siguen siendo utilizadas profusamente en la enseñanza de la filosofía en diversas instituciones españolas y en la América de habla hispana.

Las lecciones eran el resultado del trabajo de enseñanza de Zubiri en los seminarios que permitía organizar el Banco Urquijo. En éstas, Zubiri explicaba la evolución de la idea de filosofía en algunos autores representativos de la tradición occidental: Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y, la última lección dedicada a la fenomenología, principalmente a Husserl, aunque se rescataban también las posiciones de Dilthey y Heidegger, en discusión con las líneas trazadas por Husserl. Esta quinta lección es una exposición de la idea de Husserl sobre la filosofía como una ciencia estricta y rigurosa, en la que Zubiri va recorriendo los conceptos fundamentales de la propuesta fenomenológica para acercarse, primero, a la manera peculiar en que se plantea aquí el problema filosófico, la posibilidad de asegurar el conocimiento (darle rigor científico) que se logra al abordar este problema y, finalmente, cómo aparece en Husserl el problema radical de la filosofía. Nos parece que esta lección nos permite poner de manifiesto la interpretación que, ya en su madurez, Zubiri hacía de la posición husserliana y poder ubicar ahí los planteamientos críticos que podemos rescatar de los libros posteriores y de sus cursos.

Zubiri aclara que lo que le interesa no es dar una definición del problema filosófico según Husserl, sino “esbozar la actitud filosófica radical” del profesor alemán. La actitud queda determinada por el fin que persigue: está buscando un conocimiento riguroso, que cumpla con las exigencias de la universalidad y de la posibilidad de justificación de ese conocimiento por cualquiera de las personas que analice el mismo objeto. No que necesariamente puedan justificarlo, pero que el fundamento de esa justificación sí se establezca por sí mismo, de modo que

cualquier justificación verdadera tenga que descansar sobre la cosa que se da “a sí misma” a quien la conoce. De ahí que todas las verdades pendan de ese “darse” posible a un *ego*: es el ámbito de verdades abierto por el *ego*, el que está abriendo la posibilidad de que las cosas puedan dársele por lo que verdaderamente son en sí mismas. Ésta es “la actitud radical en que se va a colocar Husserl: la actitud de un *ego* que quiere fundamentar radicalmente desde sí mismo toda posible verdad” (CLF 213).

No se oculta a Zubiri la posibilidad de que quien lo escucha pueda confundir esta actitud con la original cartesiana. No cabe duda del parentesco, que ha llevado al mismo Husserl a hacerlo explícito y criticarlo en sus *Meditaciones Cartesianas*. Pero Zubiri encuentra entre ambos acercamientos una diferencia fundamental. Y es que, aunque Husserl reconoce, según Zubiri, que es inconmovible “la reducción de toda posible verdad a una operación del *ego* de cada cual” (CLF 214), esta reducción no es posible si no se reconoce la intencionalidad que constituye cada *cogitatio*, cada pensamiento mío; de tal modo que no puedo meramente establecer como indudable la existencia del *ego*, porque este *ego* existente no se me hace presente en la *cogitatio*, sino como un polo en el término intencional (*cogitatum*) de mi pensamiento. Un polo, que podríamos llamar “subjetivo”, respecto del *cogitatum* objetivo. A lo que nos lleva entonces no es a la duda sino a la reducción: a quedarnos meramente en el fenómeno del *ego cogito cogitatum*, que se nos manifiesta como pura correlación. Esta reducción al fenómeno es lo que, siempre siguiendo la exposición de Zubiri, Husserl propone como actitud fundamental: la reducción fenomenológica.

Antes de dar el siguiente paso, Zubiri procede a aclarar la concepción husserliana de fenómeno. La contrapone a las interpretaciones empiristas de Hume

o Locke, que lo consideraron como un estado psíquico, y también a la interpretación kantiana que parece cargar la mera manifestación con la contraposición a la cosa en sí. Husserl no hace depender al fenómeno de esa contraposición, sino que lo mantiene meramente como lo manifiesto en tanto es manifiesto. Así, todo *cogitatum* es fenómeno en cuanto manifiesto del mundo externo o de mis estados psíquicos. Y esto manifiesto siempre como correlación, haciendo presente a aquél para quien está manifiesto: el alguien ante quien es manifiesto. Este "alguien" es quien está en correlación dando modo a la cogitación: está manifiesto a modo de "alguien", su carácter manifiesto (el modo de estar manifiesto) es correlativo a aquél ante lo que está manifiesto. Y sólo en esa correlatividad, compareciendo ante el alguien, está manifiesto, sólo ahí es fenómeno y sólo en esa misma correlatividad está también manifiesto un *ego* ante quien puede estarse manifiesto.

En esta correlatividad es que quedan constituidos, a una, fenómeno y conciencia. El fenómeno siempre es de esta conciencia y la conciencia siempre es de un fenómeno. Pero aquí podemos ver ya una diferencia fundamental: mientras el fenómeno está dándose sólo en la concreción de esa correlación, la conciencia está dándose como condición de posibilidad de cualquier fenómeno. Tiene así un estatuto diferente: no es ella la que está fundada en el fenómeno, aunque siempre se dé como una estricta correlatividad, sino que es precisamente la que funda esa correlatividad, la que la hace posible. Por eso la conciencia puede reducir el carácter efectivo con que el fenómeno parece estar presentándose a su mero carácter de posibilidad. Y este fenómeno puede ser mi propio *ego mundanal*, es decir, el *ego* que efectivamente vive su vida en relación al mundo y a todas sus cosas. El *ego* puede reducir esa efectividad mundanal, quedándose "a solas consigo mismo", no sólo reduciendo al mundo, como en el caso de la duda, sino

reduciéndome a mí mismo como parte del mundo, para aparecer en mi puro fenómeno, la pura manifestación de la *yoidad*, que es condición de posibilidad y fundamento de la correlatividad en que puede aparecer todo lo mundanal, incluido mi *ego* mundanal. Y en esta reducción es que comprendo que la efectividad del mundo, y de mi *ego* como parte del mundo, descansa en una creencia (*doxa*), una tan fundamental (*Ur-doxa*), que es la que me permite mantenerme actuando en el mundo, accionando con el mundo, como si la correlación fuera de pares. Veamos como concluye Zubiri esta parte de la explicación: “tomando el *ego* mundano dentro del mundo natural y soportados ambos en su acción recíproca por la *Ur-doxa*, por la proto-creencia fundamental, tenemos la totalidad sobre la que va a operar la reducción.” (CLF 217) La reducción nos permite encontrar que la correlación no es pareja, sino, por el contrario, que es el *ego* el que hace posible que se abra el ámbito de la correlación en que aparece el mundo y mi propio *ego* como parte del mundo.

Inmediatamente explica Zubiri que no se trata de un “abandono” del mundo. El *ego* ha de seguir accionando en el mundo, siendo como una parte del mundo, y sólo desde esta totalidad, que se le da siempre ya constituida, es que ha de ejercer un acto peculiar y esforzado: una “abstención” (*epojé*). No se abstiene del mundo sino de conceder toda su vigencia a la validez de la creencia que lo hace aparecer como parte del mundo. Suspendiendo la validez de esa creencia, suspendiéndose en hacerla valer para sí, “todo lo que se presentaba como un hecho deja de ser fáctico” (CLF 218). “Hecho” es sólo el modo en que algo se me está presentando en su “realización” como algo “concreto individual”. Pero al suspender la validez de esa creencia en esta “concreción individual” como algo absoluto, lo que se me aparece no pierde los caracteres que conforman esa realización, pero se me aparece en un carácter de pura configuración interna

(*eidós*): es lo que está haciendo posible que aparezca esto así, tal como me aparece en el modo del hecho. Esta configuración prescinde de toda alusión a tal o cual realidad, más bien queda abierta para que toda realidad pueda medirse en ella, con lo que resulta que se me aparece como una irrealidad que es, sin embargo, “metro” respecto del cual se define lo que puede ser, de lo que está pudiendo ser en el modo de los hechos. Este “metro” mide al hecho y he ahí el problema del acercamiento positivista (en cualquiera de sus formas), porque supone que el hecho está dando su propia medida por sí. No, el hecho es siempre medido por algo que lo configura desde dentro, desde la condición propia que le permite aparecer fácticamente.

De modo que no es sólo este o aquel hecho el que queda reducido. Lo que se reduce en lo real es el propio carácter de realidad y eso afecta al mundo como totalidad. El mundo fáctico no está asentado firmemente sobre sí mismo, sino que él mismo es susceptible de esta reducción que nos haga aparecer la condición por la que puede aparecer en ese modo propio en que el mundo aparece. Se nos dan los “metros” irreales respecto de los cuales todas las cosas son lo que son, y con ellos también las “correlaciones” que se hacen posibles en estos metros y constituyen al mundo en una unidad de sentido, una en que todo puede ser comprendido. Es la aparición del “fenómeno-mundo” como trascendental, porque todas las cosas pueden comprenderse en este carácter, incluso mis propios estados subjetivos. Y esa aparición, como ya hemos dicho, siempre se da constituida en la correlación con un *ego* que aparece aquí puro: es el *ego* ante el que puede aparecer el mundo el que queda manifiesto como fruto de esta actitud de reducción trascendental. “Por la reducción, pues, ascendemos, trascendemos, del yo mundano a un *ego* puro en pura correlación con su objeto como fenómeno”, y Zubiri aclara inmediatamente (puesto que ha quedado ya asentado en la

exposición), “no son dos yos, sino un mismo yo, y unas mismas cosas, vividas en dos actitudes distintas: la natural y la reducida.” (CLF 221)

La trascendencia que propone aquí la fenomenología, explica Zubiri, no es aquélla de la filosofía clásica. En ésta se trataba de encontrar la causa a partir de la cual fuera posible explicar lo que aparece en la vida. Trascender significaba ahí crear un camino que diera cuenta de un modo de correlación entre los diferentes hechos. Pero no sería más que esto, un modo de correlación que es posible que aparezca, pero que, al ser reducido se nos muestra (como el mundo mismo entero en que plasma su modo) como “medido” en su configuración interna, y así irreal: una configuración que ha quedado patente sólo en la correlación con el *ego* puro, que le da su última condición de aparición fenoménica. Es lo que Zubiri nos dice de que “esta causa trascendente, si algo hemos de saber de ella, necesitaría manifestarse en una conciencia” (CLF 221). La causa trascendente sólo sería explicable en la medida en que su manifiesto a la conciencia tuviera un modo adecuado para dar esa concreta explicación. Pero la fenomenología, aclara Zubiri, no tiene como tarea propia este tipo de explicaciones, sino la comprensión de lo manifiesto en el modo en que se nos manifiesta. La explicación estaría, en todo caso, subordinada a esa comprensión, como el mundo está dándose siempre como fenómeno de una conciencia que es su condición de posibilidad. Y esta comprensión nos abre a un campo de investigación diferente propio de la filosofía, respecto del de cualquiera de las ciencias. Zubiri nos dirá: es el campo de la investigación de la esencia, del “qué” que está midiendo todas y cada una de las cosas.

¿Qué significa quedarnos no con lo verde sino con el fenómeno de “lo verde”?, pregunta Zubiri. Significa que si bien no sabemos si la carpeta es verde, sí

sabemos lo que es lo verde, y saber lo que algo es nos ubica en el ámbito de investigación que, desde los griegos, se ocupa del *Wesen*, de la esencia. Zubiri construye una definición: “la esencia es aquello que una cosa ‘es’”, y afirma, “el resultado de la reducción fenomenológica es el descubrimiento de la esencia, del ser” (CLF 222). Es esto lo que habíamos encontrado cuando hablamos del “metro” de lo que nos aparece fácticamente: “Toda realidad de hecho es relativa a su esencia”, pero lo que ahora nos aparece no se nos da correlativamente a lo fáctico; como ya se había dicho del *ego*, la esencia no es relativa al hecho, sino que guarda frente a éste un estatus de absoluto: “Puesto en suspenso el carácter de realidad, tenemos ante nosotros algo absoluto” (CLF 223). No absoluto en el sentido de un “en sí”. Lo que aquí aparece como esencia es ya la correlatividad de la conciencia a lo que le ha aparecido en la totalidad fáctica del mundo; es precisamente la condición de posibilidad que hace que el mundo aparezca así como aparece. Es un modo propio posible de darse la conciencia que, en último término, descansa sobre sí misma. Es una condición propia de la conciencia en la que el mundo puede aparecer. Es así como está abierta para medir al mundo, o alguna región del mundo, en lo que puede ser. Y es por ello que es en la esencia donde puede sustentarse la “justificación” de todo conocimiento. Solamente una ciencia de la esencia, que mide en su posibilidad justa al fenómeno del mundo (y del *ego* en tanto parte del mundo), puede ser fundamento firme para cualquier conocimiento riguroso y estricto. Zubiri en su lección procede, entonces, a mostrar la posibilidad de este conocimiento: de la filosofía como ciencia rigurosa.

Para hacerlo explica primero la diferencia entre la conciencia delineada por la fenomenología y la definición común que el psicologismo ha hecho de la conciencia. En este último, la conciencia sería el conjunto de actividades, operaciones, etc., que hacen posible que yo me dé cuenta de algo. Zubiri explica

que Husserl reacciona frente a esta definición porque no es verdaderamente la conciencia lo que define sino, en todo caso, el modo en que es posible que se dé ese “darme cuenta” que sería, esto sí, lo propio de la conciencia. Por vía del naturalismo, la conciencia queda sumergida detrás de las explicaciones de mecanismos que se suponen causantes del “darse cuenta”, pero no se explica en absoluto en qué consiste ese “darse cuenta” en sí mismo. Este problema simplemente queda intocado. Para encontrarse con el “darse cuenta” hemos de proceder precisamente a una reducción de estos mecanismos y actividades para quedarnos con el puro fenómeno del “darse cuenta”. Éste nos aparece precisamente como la condición de posibilidad en que se abre el ámbito donde aparece todo fenómeno en su esencia. Ésta es la conciencia pura y Zubiri llama la atención de que su aparición hace ahora necesaria la descripción de su estructura como fenómeno: ¿en qué consiste este “darse cuenta”? ¿cuál es su propia condición de posibilidad en tanto “darse cuenta”?

El “darse cuenta” aparece siempre como un “darse cuenta-de” algo o de alguien. Este algo o alguien es otro respecto de la conciencia. No otro por una comparación sino que intrínsecamente queda como la alteridad a la que está dirigida la conciencia. No que la conciencia aparezca pura y después se dirija a esa alteridad, sino que está constituida estructuralmente como dirigida a la alteridad, como *intentio*. Ése es el carácter del “de” y le resulta constitutivo a la conciencia pura: “el ‘de’ no es una relación de la *intentio* al objeto, sino que es la estructura misma de la *intentio*” (CLF 227). Toda conciencia pura está constituida en *intentio*, envolviendo intrínsecamente la “existencia intencional” (CLF 227) de su objeto. No es que exista ya el objeto, sino que ha de existir y en esta *intencionalidad* está constituida la conciencia pura.

Hasta aquí, explica Zubiri, Husserl no ha hecho más que repetir a Brentano. Él fue el primero que había formulado esta intencionalidad constitutiva de la conciencia como un *faktum*. Pero Husserl da un paso más porque no se trata meramente de una correlación de hecho en el núcleo íntimo de la conciencia, que la constituye en sí misma, sino de una “prefijación” del modo del objeto, a partir del modo en que la conciencia está constituida en *intentio*. Así pues, la conciencia constituida como *intentio* de recuerdo prefija el modo de alteridad de recuerdo para su objeto, lo mismo que la conciencia como *intentio* de estimación prefija el modo de alteridad de su objeto como valor. La intencionalidad no es así un mero *faktum* sino que, por el contrario, es la condición de posibilidad que exige al objeto manifestarse en la alteridad propia en que se manifiesta: como recuerdo, como presencia, como valor. Es una alteridad que, en su modo propio, está fundada constitutivamente en la conciencia. Zubiri reconoce la originalidad de este planteamiento de Husserl: “Ésta es la creación de Husserl: la intencionalidad no es sólo ‘intrínseca’ a la conciencia, sino un *a priori* respecto de su objeto, donde *a priori* significa que la conciencia *funda desde sí misma* la manifestación de su objeto” (CLF 228). Esta intencionalidad es lo que va dando su propia textura y condición intrínseca a la vida de la conciencia. Por ello Husserl la nombra, temáticamente, como vivencia.

Si la conciencia es la que “funda desde sí misma” la manifestación de su objeto, el *intentum* es propio de la conciencia que es *intentio*. Si la *intentio* ha sido llamada por Husserl *noesis*, su objeto propio es *noema*. No se trata de un “contenido de conciencia”, porque no es parte de la conciencia en absoluto. Es, en cambio, su término intencional, del que la *noesis* constituye su *a priori* en cuanto al modo de su manifestación, es decir, al modo de constituirse como *noema*. Pero así como se da sólo fundado en la *noesis*, el *noema* se presenta, sin embargo, como siendo lo que es,

independiente, de la *noesis*. No es un producto de la *noesis*, por más que sea ésta su condición de posibilidad en el modo en que se manifiesta como *noema*. El sentido que determina el *noema* (su contenido) es propio sólo de él. Es lo que es en la *noesis*; ésta queda abierta en el modo propio del sentido que por su contenido le imprime el *noema*. Así, el *noema* se constituye en la *noesis* como objetividad independiente: “Objetividad no es realidad; toda realidad ha quedado intacta en lo que es en sí misma. Este quedar intacto es lo que constituye la objetividad” (CLF 229). El *noema* está manifiesto en la *noesis* tal como está, sin que ésta actúe sobre él, sino como correlato de su *intentio*. Es el *intentum* de esta *intentio* que, dándose en el modo manifiesto, manifiesta en ella toda la riqueza que el *intentum* posee por sí mismo: la misma riqueza que ostenta cuando aparece fácticamente como lo que efectivamente amo, lo que efectivamente conozco, lo que efectivamente está presente, lo que efectivamente estoy recordando, etc. En el *noema* está manifiesto en la conciencia (*noesis*) ese “qué” reducido que mide toda realidad efectiva con la que tiene trato el yo mundanal. Pero su condición de “manifiesto” está, ésta sí, fundada en la *noesis* que abre el campo noemático.

Esta unidad noético-noemática tiene, entonces, un carácter de “unidad de sentido” (CLF 229). En ella, la *noesis* mantiene su primacía respecto del *noema*, porque “la *intentio* es la que abre el área de sentido objetivo del *noema*” (CLF 230), y es por ello que Husserl la denomina un *sinngebender Akt* (un acto de estar dando sentido). La unidad de sentido que resulta en el área del sentido objetivo noemático es lo que Husserl ha comprendido como “ser”. Y aquí está, tal vez, el punto más definitivo en la interpretación zubiriana de la fenomenología husserliana: “Ser es unidad de sentido objetivo”, el qué del fenómeno, la esencia, es “ser” como sentido objetivo, de tal modo que es la esencia última de todo lo que del fenómeno pueda estar manifestando a la conciencia. La conciencia ha abierto este campo en que,

liberado de toda contingencia, puede manifestarse la esencia pura de las cosas, su sentido constitutivo en aquello que la conciencia tiene manifiesto ante sí. Es la determinación última en la correlatividad noético-noemática, de la que la conciencia constituye su condición de posibilidad. Por eso, en cierto modo, la conciencia es “la esencia de las esencias”, en tanto es determinante última de toda esencia, de toda unidad de sentido objetivo.

Toda esta exposición, piensa Zubiri, está enmarcada en el intento del proyecto husserliano: la definición de un área de posible saber absoluto, liberado de los prejuicios de las leyes científicas que se han fundado meramente en contingentes regularidades. Lo que resulta constituido como unidad de sentido objetivo no es una regularidad de este tipo, sino una configuración (“lo rojo”, “lo humano”, son dos de los ejemplos que da Zubiri) en el fenómeno, que determina inmediatamente su modo de darse. Esta dación inmediata del *eidós* del fenómeno es lo que constituye la intuición. Y ésta no está ausente en las intenciones que podrían considerarse no intuitivas, por ejemplo, las menciones. En éstas, la intención puede entonces “llenarse” con una intuición, constituyendo la evidencia, cuyo correlato intencional es precisamente la verdad. Y es que la verdad se comprende como coincidencia del ser, unidad de sentido objetivo en el fenómeno, y la intención que se hace plena en ese sentido.

“La evidencia es la repleción de una intención *en su objeto* intuitivamente dado” (CLF 233), explica Zubiri, recordando que no se trata de un momento del pensamiento lógico, sino de la conciencia. La evidencia es así la posibilidad radical de la conciencia, en la que adquiere un valor absoluto: “toda conciencia evidente posee una verdad inconcusa” (CLF 233), la de lo que lo dado “es”, en cuanto dado. No es el ser de un objeto trascendente, sino del objeto dado a una conciencia pura.

Lo que es es lo que se ha llamado tradicionalmente esencia, por lo que aquí se obtiene es la intuición de la esencia y su evidencia, la evidencia absoluta de la esencia. Éste sería el “principio de todos los principios”, esta intuición originaria de lo dado y de su esencia, en cuanto dado en unidad. A diferencia de Kant, que pondría, según explica Zubiri, el principio supremo en el “yo pienso” que realiza la síntesis, Husserl lo pensaría como “una intuición evidente y evidenciadora” (CLF 233).

Lejos, sin embargo, del autor alemán pensar la conciencia como meramente manifiesta; la conciencia es “esfuerzo activísimo” (CLF 233) para hacer manifestarse al objeto. Es un “poder”; no el de tener intenciones, sino el de tener intención de poder tenerlas. Por él, todo yo queda constituido “no sólo como un ‘yo intuyo’ sino como un ‘yo puedo intuir’” (CLF 234). El correlato objetivo de este “yo puedo intuir” es horizonte, constituido por las posibilidades de intuición determinadas por la índole propia del objeto, prefijadas en sus intenciones actuales. Cada intención actual prefija el halo de intenciones posibles, y cada una de las posibles está prefijando el curso que puede seguir la repleción en intenciones actuales posteriores. Es en este campo en el que la conciencia queda como esfuerzo activísimo de repleción “en el que voy adquiriendo progresiva y dificultosamente la versión de toda intención a su forma intuitiva y al enriquecimiento de la intuición misma” (CLF 235). Es un “infinito campo de saber absoluto” (CLF 235), en todo contrario a una pasividad, en tanto es un esfuerzo “penoso”, lo llama Zubiri, de adecuación. Y en ese esfuerzo está definiéndose una ciencia rigurosa y absoluta, la única a la que corresponde, con todo derecho, el nombre de filosofía.

La última parte de la exposición de Husserl en las lecciones zubirianas queda, entonces, consagrada al problema filosófico radical. Para hacerlo es

necesario cuestionar el carácter de mera correlación que Husserl ha determinado preliminarmente para la intencionalidad. Ya lo habíamos señalado: los dos términos de la correlación no tienen el mismo rango, sino que la conciencia está como un *a priori* respecto del objeto noemático, la noesis respecto del noema. “La conciencia es una constitución productiva” (CLF 238), y lo que produce es precisamente a ella misma: la conciencia constituida es resultado de la conciencia en tanto constituyente, la que consiste en intención. Es ésta la que constituye la yoidad del *ego* y por ella éste es considerado como subjetividad trascendental. Éste es, para Husserl, el problema filosófico radical: “la subjetividad, el *ego*, como constitución trascendental de la objetividad” (CLF 238).

Esta constitución, en la que Zubiri encuentra la respuesta de Husserl al problema filosófico radical, es la constitución de la vivencia intencional, “del sistema mismo de las vivencias en las cuales y sólo según las cuales hay un mundo para mí” (CLF 239), no el mundo en su sentido fáctico, sino el mundo como puro fenómeno. Y el mundo se me da como fenómeno en un carácter preciso: la correlación vivencia-noema objetivo se va modificando en cada instante. La conciencia es así “un constitutivo fluir”, ese fluir que llamamos tiempo, distinguiéndolo del transcurso de las cosas y, también, de la *durée* bergsoniana, en tanto ambos son considerados desde el mundo real, no reducido. Por tanto, no podemos tratar del tiempo como mero fluir, sino que es más bien “la fluencia misma del fluir”, es decir, el fluir reducido a su fenómeno. Pero, Zubiri aclara enseguida, no es la fluencia como el pasar de las vivencias, ni de su acumulación en un presente retencional, sino que hay que considerarlo en índole meramente intencional. Zubiri explica esta diferencia a través de la consideración del momento pasado:

La intención siempre tiene un sentido, y aunque el acto y su objeto dejen de ser, el sentido de la intención sigue siendo el mismo. Esta mismidad del ahora, al recaer retentivamente sobre algo que pasa, es lo que hace que, para mí, este algo que ya no es ahora (en el ahora puntual) sea algo que intencionalmente 'es ahora', pero su carácter nuevo: 'ahora es pasado'. El pasado cobra el carácter formal de un 'antes'. El 'antes' no lo es sino respecto de un ahora intencional. El ahora no está constituido tan sólo por el ahora puntual del fluir, sino que es un ahora intencional, en el que lo que pasó 'es ahora' un 'antes'. (CLF 240)

Esta consideración, opina Zubiri, debe ser igualmente válida para el momento futuro, de modo que pasado, presente y futuro, han de ser comprendidos como "tres modificaciones de una misma intención del ahora" (CLF 240). La unidad de las modificaciones en el ahora intencional es, precisamente, el tiempo del que aquí se trata: "El tiempo es un 'ahora' en que tengo la intención del antes y del después". (CLF 240). No es la durée, sino el ámbito temporal que se constituye por la intención del ahora.

Con la aclaración del tiempo fenomenológico, Zubiri afirma que Husserl ha encontrado la forma de la constitución. En ella está la posibilidad de tener cualquier noema objetivo, así como también la del sistema completo de vivencias. Respecto del noema, que tomado como impresión sería constante cambio, la estructura temporal de la conciencia constituye el ámbito de la presencialidad en que todo noema queda. De este modo el objeto puede ser el mismo para mí. La conciencia queda presencialmente ante todo lo que se constituye fluentemente. Pero las vivencias de la conciencia no quedan como una mera serie, sino que cada una se constituye a partir de las otras; es una *génesis trascendental*, en la que toda vivencia dada está en co-posibilidad respecto de todas las demás, constituyendo con ellas un sistema (cada una en función de las otras) y así constituyen al *ego* en su historia

trascendental. El *ego* no es un soporte extrínseco a las vivencias, sino que es el polo subjetivo en que está constituyéndose la unidad co-posibilitada, sistemática e histórica de las vivencias. Esta unidad que es *yo*.

Esta unidad vivencial del yo no es el fruto de una génesis causal. No se trata de que una vivencia sea causa de otra. Zubiri aclara que Husserl refiere aquí a otra forma de unidad, unidad de motivación: “cada vivencia está motivada por otras. Génesis trascendental es motivación intencional” (CLF 243). De las motivaciones hay que distinguir las que dependen de la propia índole del objeto que se constituye, motivación pasiva, de las que activamente promueve el *ego*, motivación activa. Ambas van determinando la unidad vivencial en que consiste el yo. Y esta motivación puede no ser necesariamente actual, sino que va constituyendo también habitualmente al yo. Es este sistema vivencial el que permite constituir un mundo, como su correlato intencional. El sistema de vivencias queda así como el *logos* constituyente de este mundo mío, y las que, de estas vivencias, estén fundadas en la evidencia del objeto (entendida como repleción), constituyen para Husserl su *razón*: “No es una razón racionalista por evidencias de conceptos, sino que es una razón nueva, la razón de las evidencias vivenciales” (CLF 244).

Con este análisis de la génesis trascendental, Zubiri reconoce un nuevo concepto de subjetividad en Husserl. No es que el objeto sea una representación del sujeto, ni que le imponga sus formas propias al contenido del objeto. Tampoco, por supuesto, es un objetivismo. La subjetividad que Husserl ha descubierto “es un hacer que las cosas se vayan manifestando, dándose a la conciencia tales como son en sí [...] un hacer desde mí mismo, pero de un hacer manifestarse” (CLF 245). Por ello, la idea de filosofía de Husserl es la de una ciencia estricta sobre “la constitución de mi *ego* y del mundo en que este *ego* vive” (CLF 245), lograr la razón

evidencial de esta constitución. Y este logro sería la suprema vivencia, que no sería una ajena a la vida natural, sino una nueva actitud en ella: “vivirla, no en actitud de creencia en su realidad, sino de evidenciación de su esencia” (CLF 245). Esta “reconstitución’ evidencial” (CLF 246) de la constitución es la filosofía y, como tal, representa el modo de vivir absoluto del *ego*. Zubiri puede así explicar el sentido que para Husserl tiene su idealismo. Su razón está en “la aprioridad del ser esencial respecto de la realidad de hecho”, pero como una aprioridad que está constituyéndose manifestativamente sólo por la intención de la conciencia pura. Sólo en la conciencia pura se abre el ámbito en que puede manifestarse la aprioridad que está constituyendo la realidad fáctica del mundo y del ego empírico.

Es por ello, y contra Dilthey, que Husserl no puede aceptar la identificación de la filosofía con una cosmovisión. Si el ejercicio de la ciencia filosófica no resuelve suficientemente un problema, y se apela para seguir a la sabiduría, no se ha dado un paso a favor de la verdad. Nada se puede decidir sobre la verdad por una mera comprensión sistemática de saberes, sin el rigor de la evidenciación que la filosofía pretende y ejercita. Sólo ahí se hace plena justicia a las cosas de donde ha de venir “el estímulo para la investigación [... que] ha de consistir en discutir objetivamente los problemas que éstas plantean” (CLF 259). Y estas cosas, explica Zubiri, no pueden identificarse, en buena fenomenología, ni con los hechos naturales ni con los hechos históricos, puesto que ellas son siempre “los principios esenciales de toda realidad empírica” (CLF 259). Esto hace imprescindible a la fenomenología como método de la filosofía, no sacrificable a ninguna sabiduría.

Esta lección termina, sin embargo, señalando algunas insuficiencias en el planteamiento husserliano, que introducen la última parte dedicada a Heidegger, pero que también pueden encontrarse en la filosofía posterior de Zubiri, con

respuesta diferente a la de su maestro en Friburgo. La primera de ellas es la relación entre el saber filosófico y la vida natural del espíritu, y la segunda, la insuficiencia en la radicalidad del problema fenomenológico. Esta segunda es el punto de partida del apartado sobre Heidegger, con el que Zubiri lleva a término su lección. Heidegger se pregunta por el sentido del ser que Husserl, según lo explica Zubiri, ha dejado de lado. Husserl se ha preocupado por lo que son las cosas, pero no por el sentido mismo de "ser". Recordando una crítica platónica en su *Sofista*, Heidegger ha distinguido en el *es* un problema propio, distinto del problema de la esencia, de *lo que algo es*. Por obviar esta diferencia, las esencias husserlianas quedan en un dominio meramente óptico, distinto de aquél en el que puede investigarse el ser en su sentido, que es lo propio de la ontología.

Lo que Heidegger tiene que desarrollar entonces, es una línea que pueda llevar de los entes al ser, para comprender así el sentido de ese ser. Para hacerlo no puede pensarse el acto de "reducción" como uno que reposa sobre sí mismo, sino como un acto real, ejecutado, por el hombre; y, además, un acto ejecutado en su vida natural. No puede ser un acto superpuesto a esa vida, sino ejecutado en ella y, por tanto, una de las posibilidades de esa vida natural. He aquí planteado el primer problema en que quedaba la fenomenología husserliana: la relación entre el saber filosófico y la vida natural de quien hace ejercicio de ese saber. Es necesario entonces analizar esa vida, no como una ontología, sino como una pre-ontología. Si ha de haber una ontología, ha de nacer de la posibilidad en la pre-ontología inscrita en el ser del hombre.

En esta opción metodológica es que Heidegger, explica Zubiri, se enfrenta a la filosofía de Dilthey. La insuficiencia de este enfoque radica en que Dilthey ha querido considerar la vida como lo que transcurre en las vivencias, pero no se ha

planteado el modo de ser de esa vida. Este modo de ser se define por “apertura”. El ser del hombre queda en apertura, comprendiendo las cosas. La comprensión del ser no es, pues, un acto del hombre sino un momento de su ser. Esta comprensión se realiza como un “en vista de” el ser del hombre mismo en que ocurre el ser de las cosas. El hombre vive con vistas al ser, “es lo que es por y desde el ser” (CLF 265) y esto es lo que debe entenderse como *ex-sistencia*. Éste es el modo propio del ser del hombre, el modo como el hombre llega a ser lo que es: “El hombre no puede caracterizarse ni por tener existencia real ni por ser *lo que es*, sino por el modo *como es lo que es*; esto es, existiendo” (CLF 265). Este ser del hombre se encuentra ocupado en esbozar sus posibilidades para existir entre las cosas. Este esbozo de posibilidades es lo que constituye el mundo, en un concepto muy diferente, explica Zubiri, del que podría pensar el mundo como la totalidad de las cosas existentes. El ser del hombre está en el mundo, porque está encontrándose ocupado en comprender en sus posibilidades lo que son todos los entes con los que se encuentra. En ese “cuidado” está comprendiéndose a una, a sí mismo, en tanto existencia, y al mundo, en tanto horizonte de comprensibilidad de todos los entes: “la comprensión del ser desde el cual existo para mí mismo es, a una, la comprensión del ser que no es la existencia misma” (CLF 266). De manera que hay una precedencia ontológica de mi existencia respecto del mundo que esboza, por estar ya “de antemano cuidando de descubrir las cosas y el ser de ellas” (CLF 266). La existencia consiste en esa anticipación que proyectando lo que ha de ser, hace patentes en la comprensión los entes y su ser. Es esta patencia la que Heidegger llama “verdad”.

En este modo de existencia está ya presente una dimensión radical todavía no explícita. Estando en el ser, la existencia bosqueja lo que ha de ser, de modo que implica la posibilidad de “venir desde el ser a lo que aún no somos, pero

vendremos a ser” (CLF 266). Esta futurición es constitutiva del modo del ser que somos: define su carácter de ser como *precurrente* en su propia posibilidad de existir. Esta futurición es una dimensión del ser mismo, por la que comprendemos nuestro ser en el esbozo de su proyecto y por la que puede definirse, ónticamente, el futuro: ese transcurso por el que llegamos a ser lo proyectado. De la misma manera, la futurición implica la comprensión del ser que “ya” es. Es el “ya” que la futurición descubre como determinación intrínseca en su proyectar, y no es posible que algo se presente como “ya” sido, sino es fundado en esa futurición. También en ella, y fundado en este “ya” es que podemos comprender, según Heidegger en la explicación de Zubiri, lo que actualmente somos. De este modo, “el hombre, como ente, es *Dasein*, y el ser de este ente es temporeidad. A esta temporeidad es a la que pertenece, como momento intrínseco suyo, la comprensión del ser. Y por esto es la temporeidad el *sentido* del ser de nuestra existencia” (CLF 268).

Es también desde esta temporeidad, desde la que podemos comprender la diferencia ontológica en todos los entes. Ésta está fundada en la trascendencia, una que tiene estructura tempórea: el ser está allende de sí mismo, el *Dasein* está allende de sí mismo, estamos, constitutivamente, trascendiéndonos: “La trascendencia no es posible sino porque la existencia es tempórea; por ser tempórea es por lo que estamos, anticipadamente, por encima de todas nuestras determinaciones ónticas” (CLF 268). Esta anticipación constituye también el fundamento de esa patencia de la nada de nuestra existencia en la angustia. Es, para Heidegger, el estado de ánimo fundamental. Y en él se abren a la existencia diversas posibilidades. Una, buscar desesperadamente algún ser que nos salve de la angustia, devolviéndonos al cuidado de comprender en nuestro horizonte de posibilidades algo de las cosas del mundo, aunque en la asunción de la finitud radical de ese horizonte. La otra, mantenerse expresamente en el ser a diferencia del ente, es decir, “mantenernos en

la nada para patentizar más y más el ser” (CLF 269). Es esta segunda posibilidad la que realizaría la idea de filosofía de Heidegger, según nos explica Zubiri, “La filosofía no es sino la tematización expresa de la transcendencia que pre-ontológicamente constituye la existencia” (CLF 269). No se trata de una reducción de la vida natural, sino de una explicitación de la estructura ontológica de esa existencia natural. El saber filosófico, según Heidegger, no es fruto de un esfuerzo de “abstención” de la actitud natural, sino una profundización explícita en su más íntima estructura. Y ahí está la principal diferencia respecto del planteamiento de Husserl.

Zubiri no dedica más tiempo de sus lecciones a resolver esta última contradicción entre los dos grandes maestros de la Alemania que lo recibió como discípulo. Se limita a señalar que para Husserl, el planteamiento de Heidegger le merecía la crítica de antropologismo, convencido, como estaba, de que la filosofía es y había de ser fenomenología transcendental. Tampoco se resuelve Zubiri por aceptar las críticas de Heidegger a Husserl, aunque alguna palabra introductoria a esta última parte de la lección podría sugerir su anuencia. Lejos de ninguna intención crítica, la lección se queda en la exposición, pero los acentos que Zubiri pone durante su presentación de los pioneros de la discusión en fenomenología, anuncian ya sus propias críticas en la obra posterior: la intención de Husserl por construir una ciencia rigurosa, que lo llevará a privilegiar la investigación de lo que puede llevarse a la plenitud de la evidencia, y la definición de la existencia por la futurición que lleva a Heidegger a negar el fundamento de toda proyección y temporeidad en el ámbito de presencialidad que se abre en la intención del “ahora”. Vamos ahora a presentar algunos puntos principales de las críticas zubirianas a estos planteamientos, para encontrar el punto de partida peculiar que el autor vasco querrá proponer para su “fenomenología”.

La crítica zubiriana a la fenomenología

En el mismo párrafo, ya citado arriba, del prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios* en su edición inglesa, Zubiri usó dos palabras para referirse a su deuda con la fenomenología. La consideró una influencia “remota” y “pretérita”. Es mérito de Víctor Tirado haber llamado la atención sobre la diferencia de ambas palabras para describir lo que esto podría significar para el autor vasco. Mientras que “remota” remite a una influencia presente desde los tiempos muy tempranos de su filosofía, pero que no se piensa perdida, la palabra “pretérita” implicaría una que habría sido ya superada por el desarrollo posterior del autor.⁷ Tirado llega a la conclusión de que los dos adjetivos no tienen una asociación gratuita, sino que reflejan dos aspectos diferentes de la influencia de la fenomenología husserliana sobre Zubiri. Alguno de estos aspectos tendría que ser considerado ya “sido”, mientras que el otro podría encontrarse todavía vigente y, de hecho, ser fundamental puesto que habría modelado la actitud intelectual del autor. Nos parece que es adecuada esta distinción al considerar las críticas que el propio Zubiri hace a la fenomenología en sus obras.

Esta consideración que aquí realizamos, tomará primero en cuenta los lugares en que Zubiri desarrolla su crítica *in extenso*. En prácticamente todas sus obras (muchas de ellas fruto de la transcripción de sus cursos), Zubiri plantea diferentes críticas a aspectos de la fenomenología, tanto husserliana como la de sus sucesores (especialmente la de Heidegger), pero más que seguir estos comentarios sueltos, nos parece que es necesario tomar en cuenta los análisis que pretenden

⁷ Cfr. Tirado, V., “Zubiri y Husserl”, en Nicolás, J.A. (ed) (2011). *Guía Comares de Zubiri*, Granada: Ed. Comares, pp. 149-164.

formar una unidad temática en su obra publicada. Es por esto que nos referiremos especialmente al apartado en que somete a crítica el concepto de esencia en Husserl en *Sobre la Esencia* y donde critica el concepto husserliano de evidencia en *Inteligencia y Logos*. Sin embargo, antes de llegar a esa última obra hemos de tomar en cuenta la crítica, que nos parece la más principal para el planteamiento original de la inteligencia sentiente, al inicio de su curso *Sobre la Realidad*. Todo este trabajo podrá prepararnos para considerar lo que implica, desde la confrontación con la fenomenología, la propuesta de Zubiri de una inteligencia sentiente y por qué cabe considerar en ella un principio fundamental de disyunción que marca toda la filosofía zubiriana y que, veremos, podría representar un punto de cercanía, sin embargo, con trabajos posteriores de Husserl. Es este desarrollo desde la disyunción el que mejor nos permitirá plantear también la posición de Zubiri frente a las posiciones de Heidegger y vislumbrar el principio de unidad de todo el trabajo zubiriano posterior.

La revisión que Zubiri hace de la tradición filosófica sobre el problema de la esencia inicia con la crítica a la comprensión de la esencia como sentido, que él identifica como propia de Husserl: “Un primer intento de respuesta a esta pregunta [...] se apoya justamente en la conceptualización del tipo de necesidad a que la esencia se refiere. Es la concepción que Husserl tiene de la esencia” (SE 23). Husserl está buscando, cuando busca la esencia, según el análisis de Zubiri, una forma de legalidad; no una legalidad natural, que solamente podría dar cuenta de la necesidad factual y, por tanto, individual, sino una legalidad que exprese una necesidad absoluta. “Absoluto significa aquí, no solamente que no tiene excepción, sino que no puede tenerla porque no pende de ninguna hipótesis de hecho: lo esencial no sólo es así, sino que tiene que serlo” (SE 24). Esta expresión de lo absoluto exige que la aprehensión de esencias no pueda hacerse en el terreno de la

realidad fáctica, sino en otro que sea independiente de toda factualidad. Husserl, dice Zubiri, está en búsqueda de un saber que se ubica en el ámbito del ser absoluto; la esencia es término de un saber absoluto. Este saber absoluto nos propone el problema de comprender cuál es el tipo de ser de la esencia, el que podemos llamar absoluto.

Para comprender este ser absoluto no podemos fundarnos en el saber empírico, porque éste sólo responde a caracteres individuales y fácticos, contingentes, propios del carácter real tanto del objeto aprehendido como del acto aprehensor. Pero si dejamos de lado este carácter de realidad, “el mecanismo de su ejecución” (SE 25), abrimos un mundo en donde descubrimos que el acto de aprehensión y el objeto aprehendido sólo se dan como una estricta correlatividad: el acto de conciencia es siempre un “darse-cuenta-de” lo aprehendido, y en este “de” se expresa una dirección (hacia el objeto que queda como correlato de su darse-cuenta-de, como su *intentum*) que está constituyendo al acto de conciencia en su intención. En cuanto *intentum*, el objeto es “sentido”, no un objeto real sino un puro “*eidos*” que está constituyendo *lo que la cosa es*, su esencia, dando sentido a cada una de sus partes que están haciéndose presentes en el acto de darse cuenta de este objeto. La esencia sería una *unidad eidética de sentido* que da razón de la constitución del objeto en cuanto tal objeto.

Hasta aquí, Zubiri no nos ofrece mucho más que lo que ha sido expuesto en su lección de unos años antes y que hemos considerado en el apartado anterior. De aquí en adelante formula sus críticas a esta concepción que considera “radicalmente insostenible, tanto en sus supuestos como en su contenido” (SE 27). La primera se refiere a la pretensión del análisis que Husserl realiza: lejos de querer investigar el momento absoluto en las cosas que investiga, Husserl pretende lograr evidencias

apodícticas, que presuponen una diferencia radical entre saber empírico y saber absoluto. Y Zubiri hace notar que no se puede hablar aquí inmediatamente de una diferencia de “ser”, sino de una diferencia de saber. A esta diferencia, a los límites con los que acota al acto de conciencia como un tipo de saber, es que refiere sus hallazgos y a ellos los ajusta quien así procede. Lo que Husserl está logrando es “volcar sobre lo aprehendido un carácter del modo de aprehensión; es llamar absoluto aquello de que hay conciencia absoluta” (SE 28). Y Zubiri considera que esto no puede admitirse porque implica la pérdida del “enfoque mismo de la cuestión, lo esencial de la realidad” (SE 28). A pesar de su lema, Husserl se ha alejado, a ojos del autor vasco, definitivamente de las cosas, porque lo que logra es sólo un “‘pensar esencial’, pero jamás la esencia de las cosas” (SE 28). Lo que Husserl ha encontrado, la esencia como unidad eidética de sentido, no puede establecerse definitivamente como esencia de algo más sino del momento absoluto del propio acto de conciencia. La cosa está perdida y su pérdida es irrecuperable.

Pero el origen de esta pérdida tiene que ver también con el concepto de “conciencia” que Husserl mantiene en su cartesianismo. Zubiri se apresura a aclarar que no hay “conciencia” sino que es la manera en que expresamos el carácter de algunos actos humanos, precisamente los que llamamos conscientes. Sin embargo acepta provisionalmente, sólo para hablar con los mismos términos de Husserl, el término. Si lo que Husserl nos ha dicho de la conciencia como acto intencional es cierto, y la conciencia es siempre “conciencia-de” y el objeto siempre “correlativo-a”, esto no tiene que ver con el ser formal que poseen uno y otro. Se limita a ser una “mera constatación de propiedades que efectivamente poseen el acto y su objeto” (SE 29). El objeto está presente en un acto que está remitiendo a él. En esto consiste su ser formal: el del objeto en estar meramente actualizado y el del acto de conciencia en ser formalmente remisión a lo actualizado, es decir, actualización. Y

aquí no estamos en el terreno del “sentido”, la actualización es física: lo meramente actualizado está en la actualización y la actualización consiste en remisión física a lo que está. Esta remisión tiene, ciertamente, un momento intencional, pero éste deriva de su carácter físico, no al revés. Sólo en este momento intencional hay aquello que llamamos “sentido”, pero la esencia no tendría que ver exclusivamente con ese momento intencional sino que refiere a un momento físico de actualización de lo meramente actualizado.

Es por esto, y es la última crítica zubiriana al concepto de esencia en Husserl, que tampoco en su contenido es adecuada la idea de esencia como unidad eidética de sentido:

las cosas no ‘remiten’ a la esencia como a un sentido regulador *a priori* de su realidad. Las cosas guardan con la esencia un respecto más íntimo: no remiten a ella sino que la ‘poseen’ intrínsecamente; las esencias están realizadas ‘en’ las cosas, son un momento intrínseco y formal de ellas. Este momento es el que puede llamarse *eidōs*. Pero la esencia no es unidad eidética de sentido, sino que sería a lo sumo el *eidōs* estructural de la realidad. (SE 30)

Y en esta posesión de un momento esencial estructural propio, la violación de una legalidad esencial no podría entenderse meramente como un “contra-sentido” sino que tendría que pensarse como “contra-ser”, como “destrucción”, porque de ese carácter peculiar de posesión que la cosa guarda con la esencia se sigue que “la realidad no es un puro hecho contingente, sino que envuelve como intrínseco momento suyo la necesidad esencial” (SE 30).

La esencia no puede ser, como dice Zubiri que Husserl pretende, algo independiente de la realidad de hecho. Siempre es esencia en la cosa, esencia de ella. El momento del “de” no sólo es lo propio del acto de conciencia, sino que es algo

propio de la esencia misma: es esencia-de, como momento formal e intrínseco de la cosa real. Ésta la posee como su momento de estructuración fundamental, distinto no de la realidad de la cosa, sino meramente de su momento de estructuración accidental. No es que la cosa, individual y contingente, esté siendo regulada por un polo "ideal" que sería su esencia, es que toda su individualidad y su contingencia (en su modo propio), están estructuralmente fundadas en ese momento de estructuración básico que ella posee. Por eso no puede hablarse de un "ser de la esencia". No puede derivarse su ser de una exigencia propia del saber que de ella se puede tener. Sólo la cosa es, pero la esencia es un momento propio de la cosa que es, un momento que "reposa sobre la cosa real, según ese modo de reposar en ella que es 'serla'". Es un momento fáctico, y cuando Husserl ha separado esencialidad y facticidad, sustantivándolos para ajustarlos a dos modos diferentes de saber (absoluto y empírico), "ha descoyuntado la realidad y la realidad se le ha ido para siempre de las manos" (SE 32).

De este primer acercamiento a la crítica que Zubiri hace a Husserl, podemos ya recuperar algunos de los términos que serán fundamentales para su planteamiento de la inteligencia sentiente y, desde ella, para nuestra presentación de la unidad del programa zubiriano en la disyunción: no hay una primacía de la intencionalidad, que sería un momento propio del acto de conciencia, sino que lo primero y fundamental está en la actualidad de lo meramente actualizado en la actualización. Este principio se logra cuando no se subordina el resultado del análisis al presupuesto de un modo de saber absoluto e independiente de toda facticidad. Ha sido este presupuesto, presente ya desde los inicios de la filosofía en Grecia y convertido en principio dogmático a partir del cartesianismo moderno, el que nos impone esa diferencia y nos hace suponer un ser que sigue a ese saber, un ser absoluto como correlato de un saber absoluto, independiente de un ser empírico

que seguiría a un saber empírico. Desde este principio, la filosofía ha sido incapaz de pensar la experiencia en sus necesidades esenciales, porque ha colocado éstas como un mundo aparte, inaccesible en el mero ámbito de la experiencia.

Husserl ha tenido razón en su intento de buscar las legalidades esenciales en la misma experiencia que tenemos de las cosas, pero ha fallado cuando ha sido seducido por el principio que coloca a esas legalidades en un ámbito absolutamente extraño a la facticidad. Habría hecho mejor, piensa Zubiri, si hubiese respetado la radicalidad de su análisis y hubiera investigado las legalidades en las cosas, como un momento que poseían en propio, que las definía intrínsecamente y no desde una especie de supremacía ideal. Había pues que lograr un modo de análisis que permitiera a las cosas mostrarse en la radicalidad que el mismo Husserl había pedido, “en carne y hueso”, donde fueran ellas mismas las que dieran los principios fundamentales de su unidad como respectividad fáctica, tanto en su constitución propia como en la constitución de unidades por respectividad con otras cosas, pero sin exigir, por la exigencia de un modo de saber, un punto de unidad absoluta. Es decir, que pudiera dar cuenta de su unidad esencial y de su unidad contingencial en y desde las cosas mismas, sin apelar a una unidad ideal de sentido. Es la necesidad de este modo de análisis el que sugiere otro modo de pensar la inteligencia. Ese nuevo modo, ya con el nombre consagrado por Zubiri de sentiente, aparece en *Sobre la esencia* a principios de la década de los sesenta (1965) pero la idea se irá desarrollando en la década siguiente.

Una segunda estación en este desarrollo crítico podemos encontrarlo en el curso que Zubiri dio entre los días 28 de noviembre y el 15 de diciembre de 1966 para explicar su, ya para entonces muy controvertida, idea de realidad. *Sobre la Realidad* inicia con un capítulo sobre “El enfoque del problema de la realidad” en que se

concentran la mayor parte de las críticas que nos interesan. Se trata de encontrar un modo en que nosotros, humanos, podemos pensar la verdad propia de la metafísica. Y la metafísica tiene que abordar problemáticamente ese modo porque “sería quimérico pretender que de cualquier saber humano pudiese borrarse sin más ese coeficiente de humanidad que obliga a plantear el problema en cierta forma” (SR 10). Pero Zubiri advierte que no se trata aquí de una teoría del conocimiento metafísico, porque ésta siempre propone como problema el modo de “adquirir” conocimiento, y lo que aquí está en juego es “el modo primero y primario como ese objeto se presenta a la mente del hombre...es una precisión, un intento de precisar cómo se presenta lo real como real al hombre” (SR 10-11). Y es que, precisa, el objeto del que aquí se trata, la realidad en tanto realidad, no es un término del acto de mi intelección, sino que es algo que está constituyendo mi acto de intelección desde sí mismo, intrínsecamente:

Tengo un modo propio de enfrentarme con las cosas en virtud del cual, inexorablemente, la realidad en cuanto tal se me presenta como algo intrínseco a mi acto de referirme a las cosas y no simplemente como un término extrínseco, como algo aportado por ellas. Y nos preguntamos por ese modo de presentación. (SR 11)

Esta pregunta no puede resolverse con el término conciencia, pero sería muy pobre resolverlo sólo con un cambio de términos al llamar al modo de presentación inteligencia, el modo humano como modo de intelección. Habrá que precisar qué es lo propio de este modo de intelección, que no puede ser meramente equivalente a lo que implica la conciencia-de, la pura intencionalidad. Y es que esta inteligencia, este modo humano, aparece en una dualidad, que ha recorrido todo el planteamiento del problema: la dualidad sensibilidad-inteligencia. Es sólo en esa dualidad que la realidad en cuanto tal está presente al ser humano. El problema es

el modo como se ha planteado esa dualidad, es decir, el modo como se ha concebido el modo de intelección. Es ahí donde, para problematizar el modo de estar dándose la dualidad sensibilidad-inteligencia, desarrolla el planteamiento crítico de tres principales representantes de la fenomenología: Husserl, Heidegger y Jean-Paul Sartre, aunque es, en realidad, del primero de donde viene la crítica fundamental.

Husserl reconoce que en casi todos los actos intencionales con que el hombre se refiere a las cosas hay aprehensión sensible. Hay intenciones, compuestas por lo noético que nos está refiriendo a la cosa, y lo noemático que es lo que está siendo referido en la intención. Pero además de las intenciones, como algo que queda cuando se han “quitado” las intenciones, hay algo en la percepción que no es intención, que es *hyle*, “materia”, es lo hilético en la percepción. Husserl dijo que era un “residuo” y “uno de los problemas fundamentales de la fenomenología” (SR 13). Con estas palabras, Zubiri refiere, tal vez con un recuerdo emocionado, a lo que pudo haber sido una gran expectativa en su discipulado: esperar un análisis en Husserl de este elemento hilético; pero el profesor alemán lo decepcionó, por lo menos en la medida en que el joven filósofo español conoció su obra: “resulta que la materia nunca desempeñó ningún papel en la fenomenología de Husserl, como no fuera para apoyar en ella una intención *única*” (SR 13). La función de la materia en el Husserl que Zubiri recuerda es meramente residual.

Es esta función residual la que Zubiri encontrará repetida, a su modo, en los desarrollos de Heidegger y Sartre. El primero reconoce un punto de partida fáctico en el “encontrarse con las cosas”. Esta facticidad no es el estarme presentes de las cosas ni es tampoco un mero *factum brutum*, sino que “es un carácter que la existencia absorbe en sí misma” (SR 14). Las cosas son apoyo en el acto de

autotrascendencia de la existencia. Pero, ¿este carácter está meramente absorbido? ¿Se trata nuevamente de una función residual, ahora con el residuo incluso eliminado?⁸Sartre entra en el argumento cuestionando esa eliminación. El residuo permanece en todo lo que la libertad puede intentar con las cosas. Siempre hay en ellas residuo “innombrable e impensable” que es propio del en sí de la cosa. Es punto de posibilitación de la libertad. Es una *existencia bruta* que hace posible una existencia que es libertad. Sea como residuo de la percepción, como punto de apoyo o como existencia bruta, en estas tres propuestas la sensibilidad no juega un papel que no sea el de apoyo, y tal vez es en esta consideración que “la partida se ha jugado ya en esa brutalidad” (SR 15). Habrá que describir la presentación de las cosas, sin el prejuicio de “brutalidad” que parece haber dominado la consideración de la dualidad inteligencia/sensibilidad.

Por ahora aceptaremos la crítica completa de Zubiri a esa función meramente residual. Ya señalaremos más adelante que en Husserl este planteamiento no es definitivo, aunque tampoco desarrolló plenamente otro alternativo, pero sí dio indicaciones firmes en esta dirección, a partir de sus estudios sobre el cuerpo. La ignorancia de Zubiri de estos textos posteriores puede probarse por una sentencia que aparece inmediatamente después en el curso *Sobre la Realidad*:

Como decía antes, es extraña y paradójica esta ausencia de la sensibilidad a lo largo de toda la filosofía moderna. No más ni menos extraña, pero igualmente grave, que la ausencia entera del cuerpo de toda la antropología filosófica de Husserl y Heidegger. Esto es un poco inverosímil, pero así acontece. (SR 16)

⁸ La importancia de este curso zubiriano para la crítica a Heidegger está atestiguada también por el artículo de Ricardo Espinoza Lolas en la *Guía Comares de Zubiri* que editó Juan Antonio Nicolás. Cfr. Espinoza, R. “Zubiri y *Sein und Zeit*”, en Nicolás, J.A. (ed) (2011). *Guía Comares de Zubiri*, Granada: Ed. Comares, pp. 183-213

Si esto puede ser justificado en prácticamente la totalidad de la primera obra de Husserl (y, me parece, en la obra de Heidegger), difícilmente podría aceptarse después de los estudios que aparecen en el segundo tomo de las *Ideas* y todavía más precisamente en los manuscritos posteriores sobre la fenomenología genética, sobre el papel del instinto, de la asociación, etc., que Husserl inicia en sus últimos tiempos y deja inconclusos.⁹ De ellos nos encargaremos en otra parte de este capítulo, respondiendo a la crítica zubiriana y mostrando un análisis que podríamos considerar paralelo a éste que Zubiri apenas esboza aquí.

Volvamos al curso de Zubiri. En estos tres planteamientos hay una cierta concepción de la sensibilidad que o la elimina o la ha pospuesto a ser una última instancia sobre la que se da la obra de la intelección. Es esta concepción la que Zubiri quiere contestar y su transformación afectará tanto nuestro modo de pensar la sensibilidad como de pensar el acto de intelección. Presentemos esta concepción, según la explicación de Zubiri: en ningún caso puede dudarse de que son los sentidos los que nos presentan las cosas, pero no pueden decirnos lo que son las cosas. Sólo nos pueden dar datos para plantear la pregunta, pero quien se la puede plantear (y responder) no es la sensibilidad sino la inteligencia. Los datos de los sentidos, pues, plantean un problema a la inteligencia, pero sólo son problema ante ella y sólo ella puede resolverlos. La sensibilidad queda eliminada en cuanto tal, cuando los datos son meramente datos para el problema.

Pero, dice Zubiri contra esta conclusión, es que antes de ser *para un problema*, los datos son *de la realidad*. Esto segundo es lo más radical de la sensibilidad: “La

⁹Varios estudios se han hecho en las últimas décadas sobre estos manuscritos, por ejemplo, el ya clásico tratado sobre el papel del instinto en la fenomenología tardía de Husserl, por Nam-In Lee. Volveremos posteriormente al análisis de la posibilidad abierta en estos textos.

función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad" (SR 18). Esto es lo que se ha olvidado cuando se ha pensado la realidad meramente *para* la inteligencia que se resuelve por sí misma, autónoma. Zubiri quiere contradecir esta concepción de la inteligencia y de la sensibilidad, que concibe a la segunda como sólo un "para-la-intelección". El "de-la-realidad" tiene un estatuto propio que no se puede eliminar, y esto es lo propio de la sensibilidad y de la intelección que está en esa unidad dual con ella.

De ahí que tenga que problematizarse el modo en que se ha planteado la sensibilidad y que ha permitido esa eliminación. El concepto que ha permitido plantearlo es intuición. Intuición ha implicado inmediatez, la inmediatez de lo sentido ante el ser humano. Esa inmediatez es simplicidad, frente a la complejidad de lo que la inteligencia puede hacer. Pero toda esa complejidad tiene que referirse a lo inmediato como el único lugar en que puede encontrar fundamento originario, una presencia absoluta, haciendo omisión de la complejidad del sentir humano que ha permitido dicha presencia. La intuición subsume a la sensibilidad, porque todo lo que ella puede ser queda reducido a la presencialidad inmediata. Y esa presencia podría no darse sensiblemente; siempre cabe la posibilidad de que fuera intuición pura. Pero aquí se omite lo propio de la intuición cuando es sensible, y sólo se queda la pura presencia, independientemente de su fuente como si cualquiera tuviera el mismo rendimiento. Es la pura presencia del objeto o, en términos del Husserl que Zubiri cita, su "presencia originaria" (SR 20). Pero Husserl sí ha reconocido, Zubiri no lo omite, que hay una diferencia en esa presencialidad cuando hay intuición sensible o no la hay. La intuición sensible no sólo presenta originariamente sino también "corporalmente" (es la traducción que Zubiri ofrece al *Leibhaftig*). Este reconocimiento es un segundo motivo de entusiasmo para el autor vasco en su acercamiento a Husserl, pero nuevamente manifiesta su

decepción al ver que el maestro no avanza un paso para explicar qué podría significar esa corporalidad de la presencia, y continua su análisis quedándose sólo en lo cognoscitivo de la intuición y eliminando lo propio de la sensibilidad.

Zubiri quiere, entonces, avanzar ahí donde piensa que Husserl se quedó. Lo propio sensible de la intuición es su carácter de *impresión*. Afirmar esto no es absoluto original y Zubiri lo sabe. Cita a Kant, a Aristóteles y al empirismo como representantes de corrientes que sí han tomado en cuenta este carácter, porque han reconocido el carácter afectivo fundamental en la impresión: “Hay, pues, una impresión cuando el hombre está afectado impresivamente por las cosas” (SR 22). El problema es que, por otro prejuicio, han reducido la afección a lo que el empirismo ha dejado como impronta en la historia de la filosofía: “toda impresión es subjetiva, es una mera afección del sujeto” (SR 23). Esto es una reducción que olvida que la afección humana tiene otro momento propio: es presencia de algo que nos afecta, presencia afectiva de alteridad. La impresión humana, el sentir humano, “es una afección en la que nos es presente la alteridad” (SR 23), y sólo por ello es también intuición, sólo por eso puede constituirse en “un dato que nos es presente en afección y en impresión” (SR 23). Al pensar la impresión como meramente “una afección que la realidad psicosomática humana posee”, queda dislocada de su carácter de presentación de alteridad, y esta dislocación ha recorrido toda la historia de la filosofía. Zubiri propone pensarla impresión ahora sin la dislocación, en unidad.

Esa unidad está en que la afección y la alteridad son *de realidad*. Lo que se está haciendo presente en la afección es la realidad de lo real. Esta realidad no es ningún contenido en la afección, pero es el modo en que ella está presentándose en cuanto alteridad. A eso es a lo que Zubiri ha llamado *formalidad*. Esa formalidad es la que

está constituyendo ese momento perturbador en la impresión que se ha descrito como residuo. No es un contenido en la afección, sino un momento en la impresión por lo que todo lo presente afectivamente está presente como otro: es un modo de poseer todo contenido y la unidad que se constituye en ellos. No es algo que esté más allá, oculto en lo sensible, sino que es el modo en que las impresiones están presentes a quien las siente, el modo por el que todas son propias de aquello sentido, su unidad primaria y radical, al que remite todo lo presente en afección: es lo que permite decir en todo lo que se siente que hay algo que *ya* está siendo sentido. De ahí que haya una dualidad de remisión de la impresión misma a lo que en ella impresiona en la unidad de un "*prius*" (SR 26). Ésta es la condición radical de que las cosas estén presentes en la sensibilidad como efectivamente están, y no meramente como cualidades independientes del sujeto humano: "Hace falta cuando menos que esas cualidades constituyan algo, que las posea la realidad, sea cualquiera su índole, por lo que ella es *de suyo* y no simplemente como momentos de mi afección" (SR 27). Por esto es que esa realidad primaria y radical, de la que habla Zubiri, es algo más que objetividad, es el momento propio por el que las cosas están presentes afectivamente en cuanto cosas: todos los momentos de la cosa y su articulación "*pertenecen a la cosa de suyo* y no se agotan simplemente en el momento afeccionante de la impresión". (SR 27)

Esta recuperación de lo propio de la sensibilidad humana, implica, según Zubiri, volver a pensar lo que queremos decir cuando hablamos de un acto "*intelectual*" y, con ello, nuestra idea de inteligencia. Y es que, tradicionalmente y desde el prejuicio de la omisión de la sensibilidad (del "*residuo*") como mera proveedora de datos para la inteligencia, se ha comprendido la inteligencia desde un círculo vicioso:

Decimos que la inteligencia es la facultad de ejecutar los actos que los sentidos no pueden realizar; y si preguntamos en qué consiste que esos actos sean intelectuales,

se nos responde que son intelectuales porque los ejecuta sólo la inteligencia. Como se ve, esto no es salir de la cuestión. (SR 28-29)

Para salir del círculo, es necesario hacer un análisis de estos actos “intelectuales”, sin este prejuicio. Y en este análisis aparece siempre, como subyacente a todos ellos, la “versión a la realidad”; en todos los actos intelectuales se mantiene esa presencia de alteridad que deja a la inteligencia abierta a exigirse a sí misma dar cuenta (razonando, concibiendo, proyectando, etc.) de algo que se le impone *desde lo que está afectando en impresión de suyo*, que se le impone como *prius*. Todo contenido en los actos intelectuales queda constituido en ese momento de realidad y remite siempre a él.

Este hecho, que se impone en el análisis, está hablando de la esencia misma de la inteligencia humana. No es una elaboradora de representaciones con los datos, sino que está verdaderamente en la realidad y exigida de dar cuenta de ella. Es lo propio de la inteligencia: no sólo su acto elemental, sino también un acto radicalmente suyo y, además, exclusivo (se discierne como distinto de la *estimulidad* que se logra en el análisis del sentir animal). Es, en términos de Zubiri, su formalidad propia, la que la define como inteligencia. Y es esta formalidad la que, precisamente, hemos encontrado como carácter propio de la impresión humana, del sentir humano:¹⁰

En la medida en que la percepción sensible del hombre envuelve este momento de impresión de realidad, la misma sensibilidad está ya ahí inmersa en la inteligencia.

Por esto ese sentir que es intelectual remite a una inteligencia cuya estructura es constitutivamente sentiente. (SR 32).

Esta unidad constitutiva de la inteligencia y la sensibilidad no es unidad de objeto. No se trata de que sea el mismo objeto sentido el que la inteligencia comprende en

¹⁰ Por eso se ha podido decir que “El ‘de suyo’ es la formalidad humanamente sentida”, ver, Sáez, J. (1995) *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, p. 75.

sus actos. Tampoco es una unidad terminal, un solo noema con múltiples aspectos sensitivos y otros intelectivos. Se trata, más bien, de una unidad formal: “es un acto único de intelección sentiente o de sentir intelectivo y su término es asimismo un único objeto, a saber, el objeto real” (SR 35). De manera que no hay aspecto en el objeto, en el nivel en que surge en la conciencia (aclara Zubiri), que no esté remitiendo a esa inteligencia sentiente una y única, mientras ésta queda también constituyéndose siempre como remisión a la realidad, a lo que *de suyo* le afecta en impresión. La inteligencia sentiente “nos otorga lo que es la realidad por vía de impresión de realidad” (SR 35). Y, adelantando un poco nuestros análisis posteriores, podemos ya notar un carácter de disyunción en el seno de esta unidad.

Tanto en este curso como en las *Notas sobre la Inteligencia Humana*, que Zubiri escribió para explicar más ampliamente lo que había dicho en esta introducción al curso, el autor reconoce, sin embargo, que no se puede negar la irreductibilidad de la inteligencia y la sensibilidad tomadas en su esencia. Tan es así, dice el autor, que se pueden separar, inclusive en el hombre, reconociendo lo meramente sensible en múltiples funciones humanas (Zubiri pone como ejemplo las celulares), que no implican una impresión de realidad. Y éstos son la mayor parte de los actos de sentir del hombre. Pero no es lo mismo con los actos intelectuales. Si el sentir puede no necesitar el momento intelectivo en todos sus actos, toda aprehensión de realidad (que es el acto elemental, exclusivo y radical de la inteligencia) “lo es precisamente por vía impresiva” (SR 258). No hay otro acceso a la realidad que el momento impresivo, lo propio del sentir. Y, aquí Zubiri precisa más, este solo acto intelectivo-sentiente tiene un solo “objeto” (y el autor lo pone entre comillas para notar lo poco adecuado del término): la formalidad de realidad. No es que la inteligencia y el sentir coincidan en el objeto, o que se estructuren en él como unidad objetiva. Es un solo acto, unidad subjetiva, que está constituyendo lo propio

de la inteligencia humana: “ver” impresivamente la realidad, esto es, “todo lo que es *de suyo* en toda impresión de realidad” (SR 51). La inteligencia queda abierta a “ver” cómo se va constituyendo esa unidad del *de suyo* en todo lo que está impresivamente presente en su acto elemental.

Es desde este modo de constitución de la unidad, que Zubiri levanta también su crítica contra el concepto de “evidencia” en la fenomenología husserliana. Seguiremos su desarrollo más pleno en el segundo tomo de *Inteligencia Sentiente*, dedicado al análisis del segundo modo de intelección, el *Logos*. Este tomo, publicado en 1982, un año antes de la muerte de Zubiri, refleja ya su pensamiento maduro en torno a la definición de la inteligencia sentiente, y su capítulo VI, dedicado a la determinación del *Logos* en sí misma, es el último punto de su discusión con Husserl en torno al problema de la evidencia y la verdad.

La apertura a “ver” la constitución dinámica de la unidad en que consiste la cosa real, es lo que Zubiri distingue de la intelección de la cosa en y por sí misma, la mera aprehensión de realidad, respecto de la intelección de lo que la cosa es en realidad. Mientras que la primera es una mera actualización, el ámbito de la evidencia es el de una actualidad diferencial. Por eso, cuando se trata de “ver” la cosa, verla en lo que efectivamente está siendo, la cosa misma es inteligida como una “dualidad momentual” (IL 212). La actualización de esta dualidad implica una “oquedad”, un hiato entre “lo que ella es ‘como realidad’ y lo que ella es ‘en realidad’” (IL 213). Es en esta oquedad donde se juega todo el movimiento intelectual (el segundo momento de la inteligencia sentiente, el *logos*), pues el hiato se mantiene por el distanciamiento que la cosa está imponiendo, permitiendo la distinción de cada uno de sus momentos constitucionales, y la retención que afirma cada momento distinto en una unidad primordial. Esta impelencia a la distancia y

la retinencia no son dos movimientos, sino dos fases de un único movimiento: la oquedad se forma en la impelencia y la retinencia, es oquedad impelente y retinente, de manera que no se trata de un mero vacío sino de “algo dotado de positiva estructura”, una forma propia de establecer distancias y una manera propia de retener en unidad en esos mismos distanciamientos:

La cosa real misma, en efecto, es la que abre su propia oquedad en su actualidad intelectual. En su virtud, la estructura de la oquedad le está conferida por la cosa real misma al retenernos intelectivamente en ella [...] la oquedad está abierta sobre la cosa real misma y por la cosa real misma, cuya unidad de realidad subyace a la oquedad y le confiere su estructura. Por tanto, la oquedad queda creada y estructurada por la primaria y primigenia unidad de realidad. “Colmar” la oquedad consiste justamente en superar la dualidad; por tanto, en hacer que lo que la cosa “sería” quede determinado como cosa que “es”: es la determinación de la realización. La retinencia es la cosa misma en cuanto fundamento que determina la forma en que la oquedad ha de ser colmada. (IL 213-214)

En este párrafo aparece la herencia husserliana para pensar la evidencia como un “colmar” la intelección, plenificando lo que la intelección presenta como algo a ser llenado.

Pero lo que a Zubiri interesa distinguir aquí es que no se trata aquí de una mera “visión” clara de las cosas reales, sino de un “hacer ver”. Es en este punto donde el autor vasco encuentra su diferendo principal con la tradición que se desarrolla desde Descartes hasta Husserl. La evidencia, según el padre de esta tradición, es “claridad”, y Zubiri acepta que en la evidencia hay esta claridad, pero objeta que sea ésta la razón formal en que consiste la evidencia. No se trata de que la cosa esté siendo vista con claridad, sino que ella misma está exigiendo ser vista necesariamente así, como está siendo vista. La evidencia no es una percepción

clara y distinta sino una exigencia que clarifica la percepción: “es la realidad aprehendida ya como real, que se despliega exigencialmente en claridad” (IL 233). Es este carácter exigencial, el que hace que la evidencia no sea meramente un momento de “visión”. Es la diferencia en lo que meramente es visto y lo que está viéndose, o dándose a ver. Es la fuerza de imposición de este “estar”, que señala el carácter físico frente a la expresión más neutra del “ser”, el que está constituyendo la fuerza de la evidencia: la “exigencia noérgica” en que la evidencia consiste. No es una “visión” sino un “tener que ver” que impone la misma cosa real en su actualización.

Este razonamiento llega a la reinterpretación del principio cartesiano que ha sido eje fundamental del concepto de evidencia: es la “evidencia de las evidencias”, dice Zubiri, la del *cogito*. En ella hay claridad, pero hay más que claridad. Lo que es claro no es que piense, sino que “estoy” pensando. Es la fuerza de ese “estoy”, que impone el carácter físico del acto, lo que le da su carácter incommovible: “La suprema evidencia del *cogito* se funda en la inmediata aprehensión del pensar como un ‘estar’ [...] hay, pues, la exigencialidad de lo real como fundamento de la claridad” (IL 235). Y continúa Zubiri: “sólo porque ‘estoy’ aprehendiéndome como pensante en aprehensión primordial de realidad, sólo por eso me veo constreñido por esta aprehensión a enunciar el más evidente de los juicios para Descartes, el *cogito*” (IL 235). Cuando Descartes concedió toda la primacía a la “visión clara” y se preguntó si esa claridad lo era de realidad, había perdido ya el momento exigencial y, sin él, era imposible librar el abismo entre evidencia y realidad. Y es que “la claridad no conduce a la realidad en ningún caso, ni en el *cogito* mismo, sino que es la realidad la que exigencialmente determina la claridad” (IL 235-236). La aprehensión clara es una aprehensión segunda respecto de la aprehensión primordial, el mero “estar” de la cosa real en la aprehensión, y si la segunda está

dándose es sólo porque está exigiéndose que sea así como es por la primera. De ahí la gravedad absoluta de tomar por evidente lo que no es más que apariencia de claridad; no es meramente una apariencia que se afirma con engañosa certeza, sino que es un engaño real, un ir la intelección contra la línea exigencial que está imponiendo la cosa real misma en su actualidad diferencial. Es ir la intelección contra la exigencia que la constituye intrínsecamente.

Y es que (y es la segunda parte de la crítica zubiriana a la línea cartesiana de la evidencia ya no en el padre sino en quien la ha llevado a su máximo punto de desarrollo, Husserl) lo evidente no ha de ser concebido meramente como un instante de visión, sino como una plenificación de lo visto. No es la claridad, sino la clarificación, y aquí pareciera que habría acuerdo entre el fundador de la fenomenología y su descendiente, aunque crítico, vasco. El mismo Zubiri acepta que en esta segunda idea se nos acerca “más a la esencia de la evidencia” (IL 236). Husserl ha pensado que en todo lo evidente hay un momento de plenitud, de manera que lo inteligido de una cosa está plenamente visto en ella. Este momento constituye todo acto intencional en su sentido, ya sean los que están vacíos y por llenarse de este sentido (menciones) o los que están haciendo presente ese sentido como cumplido en ellos (intuiciones). La evidencia es este cumplimiento (Zubiri lo llama “impleción” traduciendo *Erfüllung*) de la intención vacía en la visión plenaria. Pero lo que Zubiri extraña es el señalamiento de lo que hace que se cumpla la intención en su propia evidencia. No es la visión cumplida, la visión plena, lo que constituye la evidencia, sino la exigencia que está evidenciando lo real en la intelección de lo real. Es lo real que está exigiendo ser visto plenamente en su intelección. Más que de evidencia habría que hablar del despliegue de esa exigencia, de evidenciación.

De ahí que resulte inaceptable el principio de todos los principios husserliano entendido por Zubiri como “la reducción de toda nóesis intencional a la intuición originaria, esto es, a la impleción de lo intencional por lo intuido” (IL 237). Y es que aquí el camino que Husserl ha decidido seguir va de la claridad a la cosa, y éste resulta imposible, según había argumentado Zubiri contra Descartes. El camino que tendría que seguirse, el que nos impone la misma realidad de la intelección, es de la cosa a la claridad, por lo que el principio de todos los principios tendría que pensarse no como impleción intuitiva, sino como “exigencia real de impleción”:¹¹

En la evidencia hay una plena claridad, pero es como expansión presencial de una exigencia de la realidad. Lo específico de la evidencia no es la ‘plena claridad’, sino la ‘fuerza de visión’; una evidencia es una ‘visión fuerte’, esto es una visión exigida. La evidencia constituida es siempre y sólo resultado de una evidenciación constituyente. (IL 238)

En este párrafo, Zubiri concentra su crítica definitiva a la tradición cartesiana sobre la evidencia. Ya nos habíamos encontrado con esta interpretación de Husserl en las *Lecciones*, cuando se consideraba al “saber absoluto” como “visión cumplida”, como el sentido fundamental de la investigación filosófica que pedía la fenomenología. Zubiri no cancela este sentido fundamental, esta apertura a lo absoluto, pero exige que su raíz sea encontrada en la misma cosa real que está pidiendo esa plenitud desde su actualización sentiente. La impresión de realidad es principio de esa exigencia, en tanto en la actualización impresiva,

¹¹ Es interesante el comentario que hace Jesús Sáez sobre lo que implicará, en el conjunto de la filosofía zubiriana, esta revisión del “principio de todos los principios”: “Así Zubiri lleva a la práctica, hasta extremos insospechados para Husserl, su ‘principio de todos los principios’: atenerse a lo inmediatamente dado”, ver Sáez, J. (1995) *La accesibilidad de Dios, o.c.*, pp. 80-81. Este comentario nos muestra cómo en los escolares zubirianos, la continuidad de la intención fenomenológica de Zubiri se da por sentada, considerándola una radicalización. Este mismo sentido en las últimas páginas de Steinbock, A. (1995) *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, p. 270, cuando se refiere a otros continuadores “heréticos” de Husserl. Trataremos más ampliamente la propuesta de este autor al final del capítulo.

numéricamente una, de inteligencia y realidad, se despliega una actualización diferencial que está exigiendo la evidenciación de lo que es inteligencia en realidad y la cosa real en realidad. Es esta actualización diferencial exigida por la actualización primordial uno de los modos de lo que llamo, en este trabajo, *disyunción*. Desde la actualización primordial, la realidad (formalidad del de suyo) de cada modo de realidad, se impondrá en la diferenciación que se exige a la inteligencia. Ella habrá de dar cuenta de esos distintos modos precisamente en su distinción, aunque en un dinamismo de respectividad en comunicación. Es en esa distinción en respectividad donde lo absoluto se impondrá como absoluto: como un modo de realidad absoluto en comunicación. Hemos de mostrar durante su desarrollo su importancia para la construcción del pensamiento zubiriano.

Por ahora, desarrollemos sólo un poco más el planteamiento zubiriano sobre la evidenciación: la actualidad de la cosa real no es algo que esté estáticamente en el fondo de nuestra intelección. Por el contrario, nos tiene *ab intrínseco* (la expresión es de Zubiri, IL 215), en movimiento desde ella misma. La actualidad primordial está agitando a la intelección a dar cuenta de la alteridad que la constituye en intelección de esta realidad concreta. Y es que la intelección no es más que mera actualización de lo real en cuanto real, esta agitación le es, por tanto, constitutiva. La agitación está exigiendo la actualización diferencial, como un momento que es tan propio de la intelección como de la cosa real en la intelección: “en la intelección la actualidad de la cosa y la actualidad intelectual de la intelección son idénticamente la misma, según vimos; son ‘co-actualidad’” (IL 215). De ahí que esta co-agitación sea lo que da fundamento para el verbo *co-gito*, y es que “la acción de la inteligencia y el *agere* de la cosa son idénticos” (IL 215). Es el movimiento “uno” que Zubiri había caracterizado en sus dos fases de impelencia y retinencia.

En este movimiento, la cosa real en intelección está agitando en tanto exige una estructura propia en la oquedad. Es su forma de *ex-agere*, hacerse mover en la intelección desde su interior y por su interior mismo hacia su exteriorización, hacia lo que de ella se hace notar en la intelección. La exigencia lleva en su mismo núcleo una interiorización, un quedar en cada una de las notas que *ex-tienden* la realidad, ligados a la interioridad de lo real que está dándolas como suyas. De este modo, la oquedad, el hiato entre la aprehensión primordial y la aprehensión diferencial está “henchida de exigencia”: es el modo de estar presente diferencialmente la cosa real en la intelección, su actualidad exigencial. Ésta es una de las forma de la *fuerza de imposición* de la impresión de realidad. La fuerza de imposición propia de esta forma de actualidad es el fundamento, como ya hemos visto en la discusión con el cartesianismo, de lo que llamamos evidencia: “La visión de lo evidente tiene como principio la exigencia. La exigencia es el *arkhé* intrínseco y formal” (IL 219). De este modo, lo que se ve en la evidencia es la determinación que la exigencia impone “físicamente” en la actualidad diferencial: “por esto, la evidencia, que es una visión determinada por la exigencialidad ‘física’ de la actualización diferencial de una cosa real, no es de una índole noética sino noérgica” (IL 221).

Sobre la actualidad primordial se extienden ahora aprehensiones diferenciales que son exigidas por la índole de lo que está primordialmente aprehendido. Zubiri propone un ejemplo para ilustrar su punto:

Ver que siete más cinco son doce no es evidencia sino videncia, esto es mera constatación. Sólo el ver que en siete más cinco se realiza no el número 14 sino el 12, porque la actualización de 12 está exigida por la actualización de la suma de 7 más 5, sólo esta visión exigencial, digo, hace que la afirmación sea evidente. (IL221)

Podemos apreciar en el ejemplo que la aprehensión primordial de la realidad del 12 exige por sí misma, en su "interioridad", "ver" como suya la suma 7+5, la misma que el 14 exige rechazar como suya en su propia "interioridad". Esta actualización diferencial del 12, el 14 y la suma, permite actualizar también cómo quedan una y otra en respectividad exigencial, y sólo ésta es la que constituye lo evidente en la actualización. Algo así no se logra en la mera constatación, en la mera videncia. Esto es lo que, siempre según Zubiri, el cartesianismo no supo reconocer, ni siquiera en su último desarrollo en Husserl.

Es este ámbito de "interioridad", que está plasmándose en el "ex", a lo que Zubiri remite cuando habla del "de suyo". La formalidad del "de suyo" en que consiste la realidad significa ese modo peculiar de quedar la inteligencia realizándose en esa "interioridad", en lo que hay "de suyo" propio de la inteligencia en ella y en lo que hay de suyo "otro que la inteligencia" en ella. El dinamismo que va de la "interioridad" a su realización intelectual, como realidad de la inteligencia, y a su realización en cuanto otra de la inteligencia, obedece a la índole propia de eso que "de suyo" posee tal "interioridad". No es un fondo común e indiferenciado donde las cosas simplemente emergen. Este fondo, este "vacío" está lleno de lo propio de cada una de las cosas que ahí están realizándose, y es esto propio, lo que "de suyo" es propio de aquello que se realiza en "ex", plasmándose así como exige aparecer en la intelección, lo que va exigiendo todo el proceso de realización. No meramente lo conduce, lo exige desde sí y lo mantiene respecto de sí como *su* realización. La exigencia no resulta por eso en una especie de empobrecimiento de lo que pudiese haber sido intuitivo originariamente, por una categorización que la reduce a una mera posibilidad entre otras. Por el contrario, la exigencia es verdadero despliegue, expansión por verdadera realización. No se queda en la forma ya actualizada, que acusa una cierta

configuración, sino que en ella se mantiene la exigencia que, desde su “interioridad”, demanda dar de sí toda su riqueza, siempre según la índole propia de esa “interioridad”.

Esta índole propia es la que permite discernir dos modos fundamentales, disyuntos, de realización: la realización de la actualidad de lo “otro” respecto de la actualización y la realización de la actualización misma, es decir, la misma intelección. Es nuestro propósito plantear que esta disyunción fundamental, que prohíbe la confusión de la actualización y lo actualizado, es lo que constituye el fondo mismo de la propuesta metafísica de Xavier Zubiri. La índole propia de la realidad que se realiza en la actualización es lo que da fundamento a una forma de realidad absolutamente peculiar, la realidad personal. Esto no es fruto de la actualización, sino que, por el contrario, es la “interioridad” que exige precisamente que la actualización se dé como fundamento de realidad personal, dándose primordialmente como aprehensión impresiva de realidad. De modo que la índole personal de esta realidad está imponiéndose de principio en todo acto de sentir intelectual, haciéndolo realizarse, precisamente, en su peculiaridad sentiente intelectual. Y es por ello, también, que no todo lo actualizado puede pensarse como dándose desde una índole propia de “actualizado”, como si todo se definiera en un modo de quedar común respecto de la actualización (como pudo ser en las diferentes propuestas objetivistas u objetualistas), sino que su actualización está exigida por su “interioridad” propia, por su índole propia en cuanto realidad. Si lo actualizado tiene una índole personal, su modo de quedar actualizado en la actualización no es el mismo que si tuviera cualquiera otra índole de realidad. Su actualización propia nos exigirá en la inteligencia que lo entiende, quedarnos en el despliegue de toda la riqueza de su propia realidad personal, haciendo imposible su confusión, en conceptos comunes, con cualquiera otra realidad de otra índole e,

inclusive, dada la peculiaridad de la realidad personal, con cualquier otra realidad personal.

Éste, nos parece, ha sido el intento fundamental de Zubiri en su propuesta metafísica, y en su discusión con su propia comprensión de la fenomenología. Si había de darse cuenta de las realidades personales, no sólo de la propia subjetiva aunque también, sino y sobre todo, de la de las otras personas, si se nos imponía el deber de reverencia y de respeto a su personidad, habíase de encontrar un principio fuerte que se mantuviera en exigencia de este deber. No podía ser éste una concesión ni podía tampoco recortarse a la medida de las perspectivas y proyectos del sujeto. Tenía que ser una expansión de la vida subjetiva, exigida por la comunicación con esas realidades peculiares, personales, en las que no podía asentarse del mismo modo en que se asentaba en toda la realidad. La realidad personal, propia y otra, exigía a la inteligencia darse una vida, y hacerse un mundo para esa vida, en donde mantuviera la exigencia de respetar la “interioridad” de esa personidad; una donde respetara la disyunción fundamental que se le imponía, en su propia realidad intelectual, entre realizarse el mundo y realizarse una realidad personal en ese mundo; una realidad personal que, por sí misma, imponía también la disyunción igualmente fundamental entre el yo que entiende y el otro que yo en la inteligencia.

Por eso, el tema fundamental de la filosofía de Zubiri será, en todos los años que siguieron a aquellos primeros veintes, la realidad personal. A ella están dedicados la mayor parte de los cursos, y los que no se dedican a ella, es porque tocan elementos de fundamentación que permitan desarrollar su teoría de la realidad personal. Uno de estos elementos, a nuestro juicio el más fundamental, está precisamente en este principio de disyunción que se impone en la realidad

misma de la inteligencia sentiente como aprehensión de realidad: la índole propia de la realidad que se entiende impone una “o” disyuntiva, que exige reconocer dos principios básicos de realización de lo real, el que da de sí y realiza la unidad plena de la realidad mundanal-cósmica, y el que da de sí en realidades personales que de ninguna manera deben reducirse o confundirse en la primera, puesto que hacerlo resulta en empobrecimiento e injusticia en contra de la inteligencia, e implica su aniquilación en tanto aprehensión verdadera de realidad, es decir, la destrucción de su humanidad.

La destrucción de la humanidad en la inteligencia no es idéntica al final de la vida personal. La reducción o confusión de la disyunción en la intelección es el resultado de una “fijación”, un “congelamiento” de la inteligencia en algún momento de su despliegue, exigido desde la “interioridad” de la realidad que entiende: la inteligencia se aferra a lo fijado y se resiste a la exigencia, manteniéndose sólo en su propia realidad en cuanto actualización ya lograda (aunque el logro esconda realmente su parcialidad). Y así, se malogra y malogra la vida personal que se está desplegando en ella. Al rechazar el despliegue de lo real personal, que está exigiendo ser liberado y llevar a la inteligencia a su propia apertura e incertidumbre, el propio despliegue de realización de la inteligencia se realiza en aversión a sí misma: es la persona que vive en aversión a su propia personalidad, por rechazar la verdad que está clamando en cuanto siente, porque en su sentir no sólo se le dan notas y contenidos, sino que queda en la exigencia de ser persona, respetando su índole personal propia y, en ella, la índole personal propia de toda persona otra que yo, incluida la persona absoluta de Dios, a la que queda abierto todo acto de sentir intelectual. Negarse a ese respeto, y a la incertidumbre que acarrea, es realizarse en malogro y destrucción. Zubiri había atestiguado ya ese malogro y por ello hubo de iniciar este camino, de recuperar el

fundamento absoluto a este respeto, la fuerza imponente de su exigencia, que constituyó el núcleo central, a nuestro parecer, de su proyecto filosófico:

...pienso que la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento – teórico o práctico- de aplastar la verdad sería en el fondo un intento –teórico y práctico- de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta se cobran la vida del propio hombre. (HV 164)

Otro Husserl, otra fenomenología

Esta centralidad de la disyunción en la construcción de la filosofía zubiriana podría sugerirnos una cercanía con Husserl, tal vez desconocida, al menos en parte, para el mismo Zubiri. Como hemos mostrado, desde las claves que el autor vasco propone para la comprensión y la crítica de la fenomenología husserliana, ésta se comprendería, principalmente, como una nueva teoría del conocimiento que desembocaría en un nuevo subjetivismo e idealismo. Y parecería ser que ésta no es una posición que Zubiri tenga en solitario, sino que depende de la comprensión que la Escuela de Madrid hizo de la misma fenomenología¹² y de la crítica que Heidegger le dirigió en los tiempos de formación de Zubiri en Alemania. La presentación que el autor hace de Husserl en sus *Cinco Lecciones de Filosofía* (que hemos estudiado arriba) y las críticas que revisamos en sus textos principales confirman esta posición que parece Zubiri mantuvo durante toda su vida y que, por otro lado, tampoco es de extrañar, porque es de fecha muy reciente el estudio que ha permitido sacar a la luz una comprensión diferente de la fenomenología husserliana, desde la resignificación existencial que implica su herramienta fundamental: la reducción fenomenológica. Unida a este elemento básico en la

¹²Cfr. García-Baró, M. (2013) *Sentir y Pensar la Vida. Ensayos de Filosofía y Fenomenología Española*, en Madrid: Trotta, así como antes, respecto de Ortega, en sus *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós, Madrid, 1993.

relectura de Husserl, está también la investigación sobre fenomenología genética y generativa, con las que, propongo, se podrían encontrar interesantes paralelos en la filosofía zubiriana.

Pero, más allá de estos paralelos en las investigaciones, es el primer elemento el que nos parece que permite captar el dinamismo que mueve desde el fondo a la fenomenología husserliana: la posibilidad de dar un lugar de libertad al que reflexiona, respecto de todas las construcciones y conocimientos que nos da el sentido común y la ciencia positiva. Este dinamismo está a la base de esa libertad que Zubiri reconoció y agradeció a la fenomenología, pero del que tal vez tuvo que haber dado más crédito en el momento de analizar sus propias críticas al movimiento iniciado por Husserl. Y es que, a mi parecer, es este mismo dinamismo el que también él intentó profundizar en su propia filosofía, llevándolo a oposiciones claras a las posiciones de la otra fenomenología en boga en su tiempo: Heidegger y Ortega. Mientras éstos van a llevar a la fenomenología en una interpretación que fija de antemano los límites de la trascendencia en el horizonte histórico y finito, que define la vida individual y colectiva, Zubiri no reconocerá en esos límites una condición más originaria que la constitutiva inquietud en que la alteridad presente impresivamente en la inteligencia deja a la realidad personal.

El modo peculiar de esa alteridad, ése que Zubiri describe con la fórmula “de suyo”, deja a la realidad personal en disyunción respecto de cualquiera de sus apropiaciones, inclusive de la apropiación anticipatoria de la muerte. No se da en ésta un encuentro de la persona con su posibilidad más propia, sino que en ella se encuentra nuevamente puesta en la constitutiva inestabilidad de lo real, lo de que de suyo impone lo suyo en alteridad a lo propio, a encontrar una manera posible de vivir también esta apropiación. Y de este modo queda abierta a sí misma, a su

propia realidad, siempre otra, siempre absoluta, respecto de la posibilidad que puede realizar:

la angustia no es sólo un estado; es también y a una un problema, si se quiere un problema como estado. Como tal, la insostenibilidad de la angustia, esto es, la angustia es ya ella en sí misma la marcha incoada hacia la solución del problema. Sólo la marcha; la solución está muy lejos. (SSV 403)

En la angustia, la persona queda lanzada a un problemático “tener que vivir”, ahora impotentemente, que lejos de ser el encuentro de la persona con su verdad más propia en la finitud, es un lanzamiento a la “reconquista del sentido” (SSV 403), que pondrá en juego a la persona entera: “El hombre necesita ir reconquistando el sentido de la realidad, esto es, recobrar íntimamente su moralización. Y esto no se logrará sin la reconquista de convicciones morales profundas” (SSV 404). Volveremos a esto con mayor detenimiento en otro de los capítulos de nuestro trabajo. Por ahora baste esta referencia a un tema central de la filosofía de la facticidad de Heidegger para presentar el contraste de nuestro autor con las filosofías del profesor alemán y también de Ortega.

Pero no basta para la reconquista del sentido, una reingeniería ideológica que reacomode las convicciones morales en una reinterpretación con vistas a la trascendencia histórica. No se trata meramente de una comprensión del porvenir que rebasa la desnudez del que se encuentra angustiado. La angustia, recuerda Zubiri, no es “un fenómeno de simple derrumbamiento de convicciones morales” (SSV 403). Implica tomar como tarea propia, en la urgencia del “tener que vivir” que se impone intrínsecamente en la alteridad en que queda la intelección, la regulación de las propias tendencias y, en esto, principalmente, apunta Zubiri, una “higiene de la tranquilidad” y una “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; no tiene fruiciones sino perpetuos proyectos en que se devora a sí mismo. El futurismo reacciona sobre el presente disolviéndolo en angustia. (SSV 403-404)

Esta "higiene", unida a la moralización, implica un hacerse cargo del presente, muy lejano a la interpretación orteguiana de la propia vida inmersa en el destino de una historia todavía por venir. Lejos de estar inmerso en esa historia, la persona ha de estar cada vez más "en sí misma", sintiéndose a sí misma en alteridad de la realidad que se le impone, teniendo que darse formas propias de hacer vida en esa alteridad. De ahí, las tajantes afirmaciones zubirianas en los textos en que parecería dar más juego a la dimensión histórica de la persona humana:

el Yo como afirmación absoluta ante el todo de la realidad, aunque no pueda no estar dimensionado, sin embargo, es algo más radicalmente anterior a sus propias dimensiones. El individuo, la sociedad y la historia no pasan de ser dimensiones del Yo. Pero lo que el Yo es, es precisamente su afirmación absoluta frente al todo de la realidad. (TDSH 99)

La tarea absoluta de la realidad personal de hacerse un Yo no es enajenable en el destino de su generación o de la historia completa. Frente a todo se mantiene en soberana disyunción. "Lo que constituye el carácter de persona es el no formar parte de nada, definirse frente a todo, incluso frente a lo divino" (SH 667), dice Zubiri. Y esto que constituye la entraña de la realidad personal, ha de ser sostenido y afirmado en ella, en todas sus acciones, como su más íntima verdad. En ella ha de sostenerse toda otra convicción moral y toda "reconquista del sentido".

Es en este modo de pensar la reconquista donde, considero, puede encontrarse un terreno común para Husserl y Zubiri, como consecuencia que tiene haber

tomado absolutamente en serio el camino de libertad que implica la reducción trascendental. Y es que, tanto Husserl como Zubiri reconocen, que esta libertad no es meramente un privilegio en el orden cognoscitivo, sino que implica una exigencia de vida práctica, un esfuerzo cotidiano y constante que configura el núcleo fundamental de la existencia filosófica: el *êthos* filosófico que Zubiri defendió como el rasgo esencial de la vida de Sócrates. Es éste el que dio origen a la vida filosófica, *bíos theōrētikós*, caracterizada por la capacidad de examen al que se puede someter a quien está viviendo en las cosas, para asegurarse de que está mirándolas y viviéndolas abierto a su verdad:

Sócrates adopta un nuevo modo de vida: la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual, lo “ético” no está primariamente en aquello *sobre que medita*, sino en el hecho mismo de *vivir meditando*. [...] Hacer que la vida del hombre dependa de una meditación sobre ellas [las cosas que se dan en su vida], no es meditar sobre lo moral, a diferencia de lo natural: es, sencillamente, hacer de la meditación el *êthos* supremo. [...] *La Sabiduría como ética*: he ahí la obra socrática. En el fondo, una nueva vida intelectual. (NHD, 248)

La vida de Sócrates ha inaugurado en Occidente ese modo de existencia al que remite toda la filosofía. El examen constante, liberado de las constricciones del saber tradicional (y ahí identifica Zubiri el valor de la ‘ironía’ socrática, como suspensión y apertura de un espacio para la búsqueda de fundamento de éste en las cosas de la vida) y, también, del arrastre de las urgencias de la vida corriente:

A donde Sócrates se retira es a su casa, a una vida semejante a la de cualquier otro, sin entregarse a las novedades de una concepción progresista de la vida, tal como se hacía en la *élite* ateniense, pero sin dejarse impresionar tampoco por la mera *fuerza* del pasado. (NHD 245)

Los dos verbos que Zubiri usa aquí acompañados por el “sin” privativo, señalan el estilo de esfuerzo que guía la vida socrática: sin entregarse y sin dejarse impresionar. Son dos verbos que bien podrían aplicarse al estilo de fenomenología que Husserl quiere impulsar desde su meditación fundamental, como aparece en *Ideas I*: “...desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas” (§32). Ni la ciencia novedosa de los sofistas, ni la ciencia prestigiada de los antiguos o los relatos consagrados en la tradición, que puede Sócrates naturalmente admirar, logran apartarlo de la tarea que se ha propuesto de pensar las cosas como se le aparecen, en su casa. Y esta descripción de Zubiri parece atender al método que Husserl describía en sus *Ideas*. Esta tarea socrática ha de emprenderse, también en acuerdo con el fundador de la fenomenología, con absoluta seriedad. Unos pasajes de su *Filosofía como Ciencia Rigurosa* puede ayudarnos a sentir el tono de la empresa, nuevamente tan cercana al Sócrates zubiriano:

...sea cual sea el nuevo giro que adopte la filosofía, está fuera de cuestión que no cabe que abandone la voluntad de ser ciencia rigurosa. Lo que más bien debe hacer es plantarse como ciencia teórica frente a los esfuerzos prácticos encaminados a las visiones del mundo y *separarse* de ellos de manera plenamente consciente. En efecto, es preciso rechazar aquí cualquier intento de mediar. [...] En la medida en que esta respuesta se piensa como mediación destinada a borrar la línea que separa la filosofía como visión del mundo y la filosofía científica, tenemos que elevar nuestra protesta (80-81) [...] *El impulso para investigar tiene que partir no de las filosofías sino de las cosas y los problemas.* (85)¹³

¹³ Husserl, E., (2009). *La Filosofía como Ciencia Rigurosa*, trad. Miguel García-Baró, Madrid: Ediciones Encuentro

Sócrates volvió a las cosas de la vida corriente pero para empeñarse en dirigir su vida “por una meditación fundada en lo que las cosas de la vida ‘son’” (NHD 251), y, añade Zubiri, “la decisión de Sócrates hizo posible la existencia de la filosofía” (NHD 251). Es en esta tradición en la que Zubiri se inscribe, como uno más de los que “quisieron adoptar su propio *êthos*, acercarse socráticamente a las cosas y vivir socráticamente los problemas que éstas plantean a la inteligencia” (NHD 251), reconociendo que son las cosas las que “retribuyen” y convierten lo incoativo y germinal, que está en lo declarado del pensamiento, en realidad (Cfr. NHD 196). El *êthos* socrático, más que una declaración del pensamiento, es precisamente el germen en que se sustenta la filosofía occidental; uno que se mantiene germinando en sus declaraciones, pero que sigue siendo, en la entraña, germinal, “fuerza de ser” para la propia filosofía occidental. Es lo suyo de Sócrates, su realidad, dando de sí en la entraña misma del esfuerzo filosófico, exigiendo mantener fidelidad y convicción, si es que ha de dársele lugar en la propia realidad personal del que filosofa (otra respecto a aquélla que ya está ahí), si es que ha de emprender la dura tarea de pensar las cosas en su originalidad. Y es esta misma fidelidad la que se exige en la misma realidad (la socrática en las cosas, la que las cosas le exigen al socrático) a Husserl, a Zubiri, a cualquiera que filosofa hoy, y al mismo Sócrates, cuando se decidieron a filosofar.

La reducción fenomenológica puede, entonces, significarse como esta vuelta socrática a lo germinal. No es meramente un método descriptivo de las cosas, que pudiera captarlas con mayor precisión o, incluso, con certeza apodíctica. Es, principalmente, esta vuelta a una actitud que es fiel a una condición ontológica irreductible en el ser humano: no formar parte de la naturaleza, “tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica” (NHD 373) y, por tanto, en un lugar intermedio, lugar de libertad, “allende la naturaleza y la historia”

(NHD 375). La vuelta permite dar su lugar auténtico al ser humano como “una persona que hace su vida con su naturaleza. Y con su vida hace también su historia” (NHD 375), no como una mera “visión” de las cosas, que es su crítica principal a lo que ha comprendido del método fenomenológico de Husserl, sino en un “trato efectivo con las cosas” que “adopta la forma de un tanteo entre ellas” (NHD 375). La meditación socrática no tomará la forma de una “visión” lograda en privada contemplación, sino en un ejercicio de examen en conversación, en diálogo libre, “un sereno y reposado girar sobre las cosas para empaparnos de ellas” (NHD 249), como “un hablar en que el hombre más bien hace hablar a las cosas” (NHD 249), y esto en un pensar-hablar con los amigos, puesto que como griego “Sócrates es un buen heleno: piensa hablando y habla pensando” (NHD 245). El método no es pues una mera “visión”, sino el hacer emerger una realidad en realización: la realidad de la misma vida que está tratando con las cosas, empeñado en mantenerse en lo que dan de verdad. Realización de la vida filosófica (humana en decisión de plenitud) en la realización de las cosas en su verdad. La reducción a este modo de existencia, que se empeña en realizarse libre en las cosas que se le dan en la vida, inaugura un ejercicio existencial, un trato con las cosas, esforzado en mantenerse en su condición ontológica propia: ésta que llamamos libertad.

Es éste el estilo de “tarea infinita” que podría marcar un punto de identidad entre Husserl y Zubiri. Más allá de las diferencias en la forma de desarrollar este ejercicio, sus caminos mantienen en el centro este germen del examen socrático, esa libertad de la vida “con mente”, “con *noûs*” (NHD 245). Y es una libertad que no puede alcanzarse sin el ejercicio constante en la afirmación de sí mismo en el “tener que vivir”, que Zubiri opone al desmayo moral que supone la “angustia”, “paralizador de la vida” (Cfr. SSV 400-402). Y es que el “tener que vivir” implica, a un tiempo, estar “atados a la vida” pero no “atados por la vida”; mantiene a la

persona que vive en esa supra-stancia, a distancia de la naturaleza y la historia, de las urgencias cotidianas y sus *tekhnai*, así como de la fuerza de los saberes tradicionales que han configurado íntimamente su personalidad. Y es que “atados a la vida, no es, sin embargo, la vida la que nos ata” (NHD 427), sino que la persona queda “religada” a algo que le da fuerza e impulso a vivir, anterior a todo “apego a la vida” (NHD 427), a algo que es más radical a la persona que su vida. Es a esta radicalidad a la que apunta la “vida en mente” (cfr. NHD 247), vivida en todas las cosas y no solamente en un ámbito separado de lo divino:

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. Sólo en el hombre se *actualiza formalmente* la religación; pero en esa actualidad formal de la existencia humana que es la religación aparece todo, incluso el universo material, como un campo iluminado por la luz de la fundamentalidad religante. [...] Se trata tan sólo de que las cosas aparecen colocadas en la perspectiva de su fundamentalidad última. (NHD 429)

De modo que en este último horizonte de fundamentalidad es donde está realizándose plenamente la vida filosófica, aquella que apunta a la plenitud humana como “vida en mente”, y donde también puede comprenderse la profunda disyunción ontológica que implica la realidad humana respecto de toda otra realidad; una disyunción que no es meramente un “dato” del conjunto de las cosas, sino un ejercicio constante de realización, de tener que realizarse en disyunción. Esto es lo que intentaremos mostrar en los capítulos por venir.

Esta vuelta a lo germinal puede remitirnos también a otra dimensión de la fenomenología, desconocida en la mayor parte del tiempo de trabajo filosófico de Zubiri, pero con la que encontramos un gran paralelismo. Nos referimos a la corrección de la fenomenología husserliana desde su análisis “regresivo” a las

condiciones en las que se ha hecho posible la aparición del objeto, al análisis “genético” de la constitución de la conciencia¹⁴ y, todavía más, a lo que algunos autores contemporáneos han llamado una “fenomenología generativa”.¹⁵ Aunque no podemos tratar *in extenso* estos trabajos últimos de reinterpretación y recuperación de los trabajos de Husserl, sí nos gustaría aprovechar algunos de sus resultados para mostrar su cercanía con la filosofía de Zubiri. Y es que no escapa a la vista de nuestros autores que la defensa de este ideal socrático-fenomenológico se juega fundamentalmente en el análisis de la constitución peculiar del acto consciente. Es en este acto que las cosas están dándose en presencia, están apareciendo, en un modo que permite realizar a la persona, las exigencias de la suspensión de todo juicio (de la actitud natural, en términos husserlianos), el mantenerse sobre-sí de la inquietud, que diría Zubiri, al hacerse cargo de la realidad.

Esta investigación de la constitución del acto consciente en sus diferentes estratos, la fenomenología genética, abría posibilidades a la fenomenología que Zubiri no parece haber reconocido cuando, en su propia obra, menciona los desarrollos husserlianos. Y no es extraño, pues la mayor parte de estas investigaciones se encuentra sólo en la colección de manuscritos de Husserl, que

¹⁴Han sido tratados con mucho cuidado en obras que son ahora ya clásicas en la investigación de las últimas investigaciones de Husserl, Lee, Nam-In. (1993). *Phänomeologie der Instinkte*, La Haya: Phaenomenologica-Springer, o, el más antiguo, Hollenstein, E. (1972) *Phaenomenologie der Assoziation*. La Haya: Phaenomenologica-Martinus Nyjhoff. Estos análisis de fenomenología genética han permitido ver nuevas dimensiones del trabajo de la fenomenología, de donde surge el enfoque generativo.

¹⁵Seguimos en esta consideración a la evolución que Anthony Steinbock ha planteado en su Steinbock, A. (1995) *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, y que ha actualizado en un artículo más reciente, Steinbock, A. (2003). *Generativity and the Scope of Generative Phenomenology* en Welton, D. (ed.) *The New Husserl. A Critical Reader*. Indianapolis: Indiana University Press, pp. 289-325. En ambos casos, la traducción de los textos citados es mía.

fueron recuperados muchos años después de su salida de Alemania. En estos manuscritos, que se han recuperado y publicado poco a poco durante la segunda mitad del siglo XX, podemos encontrar un análisis que “desvela diversos estratos en relación con un desarrollo paralelo del mundo y el yo, y alcanza el nivel inferior de una hyle primigenia y del emerger de un yo que se vuelve hacia ella en un primer acto”, como explica Roberto Walton, en su recuperación de la investigación husserliana sobre la constitución instintiva del mundo.¹⁶ Parece que Husserl, en estos trabajos tardíos, habría finalmente abordado aquello que Zubiri pensaba pendiente y simplemente indicado en la obra que él conoció, aquel residuo hylético que el autor vasco tomó como punto de partida para su análisis e investigación, como ya hemos visto arriba.

El análisis de ese residuo hylético se funda en los problemas del *campo de la sensación*, que Husserl ha investigado con un método deconstructivo (*Abbau*). Es la presencia inmanente primigenia de la cosa (como la llama Husserl en el manuscrito C 6,3) cuyo núcleo fundamental es la unidad viviente de la impresión primigenia, las retenciones y protensiones. Esta unidad es llamada también, en el mismo manuscrito C 6,5, “el residuo fenomenológico de las partes propiamente perceptivas de las realidades mundanas”, es decir, “la hyle de la sensación”. La deconstrucción que emprende Husserl está tocando así la constitución del mismo núcleo hylético. En el ejemplo que Nam-In Lee¹⁷ recupera del “campo visual” esta hyle presenta ya una extensión diferente a la del campo perceptivo, diferencia insalvable en cuanto la de la primera es bidimensional, mientras que la segunda se funda en ésta para constituirse en tridimensional. Esta extensión nos muestra en la

¹⁶ Walton, Roberto, (2002) Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl. *Naturaleza Humana* 4(2), 253-292.

¹⁷ Seguimos en esta exposición, el trabajo ya citado de Nam-In Lee, *Phaenomenologie der Instinkte*. La traducción, en todos los casos, es mía.

unidad hylética una multitud de momentos, que permite a Husserl describir la hyle de la sensación en tres conceptos diferentes: el primero, la toma sólo como un momento noemático; el segundo, la unidad de la hyle como momento noemático y la intención dóxica dirigida desde el yo a ella (sin tomar en cuenta otros momentos propios del yo, como el sentimiento sensitivo y la kinestesia sensitiva); el tercero, la unidad del momento noemático con todos los momentos propios del yo. De éste, dice Husserl, en el manuscrito B III 9, 79:

en un sentido ampliado todas ellas forman juntas la "Urhyle" [hyle primigenia], el contenido primigenio de 'Materia' trascendental, que es el material de aquellas formaciones y figuras funcionales necesarias, a través de las cuales la subjetividad trascendental ha surgido una y otra vez en el mundo y sigue existiendo. (Lee 100)

Nam-In Lee reconoce en la falta de claridad en esta triple conceptualización de la hyle de la sensación, el origen de la "vacilación" en todos los escritos husserlianos orientados por la "fenomenología estática"¹⁸, y su esclarecimiento, obra de la profundización del análisis genético, lleva a reconocer en la unidad hylética una de lo "propio del yo y de lo ajeno del yo". En la confusión de estos dos momentos, es imposible la determinación de la hyle como momento real de la conciencia pura o como momento espacial. La única forma de resolver esta "paradoja", como la llama Lee, es "la diferenciación estricta de lo propio del yo y lo ajeno al yo, que es posible por la profundización del análisis genético". (Lee 101).

Este análisis resultará en la deconstrucción de la afección en sus tres momentos propios del yo, intención pasiva de representación, sentimiento sensitivo y kinestesia sensitiva, como necesarios para sostener la unidad fluente, siempre en transformación, del dato de la sensación (en Nam-In Lee, un dato óptico) que está

¹⁸ El nombre es del mismo Nam-In Lee, p. 100.

afectándonos. La afección queda inseparable y originariamente unida a estos tres momentos, de modo que “como la relación fundamental entre lo propio del yo y lo ajeno del yo muestra aquí la estructura fundamental del impulsar y del responder” (Lee 106). Este “diálogo”¹⁹ se mantiene en todas las transformaciones de las unidades inferiores en superiores, fundamentando también la unidad perceptiva, y esto, tanto del lado noemático como del noético. Debajo de las unidades superiores de constitución de las cosas mundanas, del mundo como correlato del yo consciente, así como debajo de la constitución de estructuras noéticas, propias del yo, cada vez más complejas, está este “diálogo” constante que revela una fuerza de alteridad, que no sólo la hace presente, sino que está constituyendo en las dos direcciones, ya dadas de antemano: el Yo y un campo de objetividades que, eventualmente, “han de realizarse como dadas en una serie posterior”, como dice Husserl en el manuscrito XI (162). Lo dado está constituyéndose desde estos estratos primarios, al tiempo que el Yo también se está constituyendo en ese mismo dinamismo en toda su complejidad.

Éste es el punto que ha conducido, según mi parecer, a una tesis como la de Anthony Steinbock, que afirma que la “generatividad” está en el núcleo de un análisis fenomenológico que ya no se constriñe al genético. Es lo que él ha llamado una “fenomenología generativa”²⁰, que intenta investigar el dinamismo constituyente concreto que está dándose en esa unidad primigenia de la *Urhyle*, en ese “diálogo” constitutivo y constituyente entre lo propio del yo y lo ajeno al yo, que Nam-In Lee nos ha descubierto en Husserl mismo. La alteridad está constituyendo, en el fondo más primario del acto consciente, un “más” generativo,

¹⁹ La expresión es de Nam-In Lee, p. 106.

²⁰ Cfr. especialmente, Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.

en el que se soportan todas las constituciones en línea de lo propio del yo y en la línea de lo ajeno del yo. De modo que la constitución del yo y del mundo, sin confundir sus líneas disyuntas, implica una co-generación dinámica, algo que podría coincidir con la congeneridad de la inteligencia y la realidad, explicitando un acercamiento fenomenológico también husserliano paralelo a lo que Zubiri describe en su análisis de la intelección sentiente.

Steinbock (1995), en su *Home and Beyond*, parte de estos mismos análisis genéticos que nos presentan lo dado como una constitución donde lo propio del yo y lo ajeno del yo están dando ya unidos en constituciones hyléticas muy primarias. Se podría suponer, siendo infiel al método fenomenológico, una especie de fondo absolutamente primario en donde pudiera esclarecerse plenamente cada uno de los términos, para poder volver a entender la hyle como un mero rendimiento ante la intención del ego, o donde se pensaran como un todo indiferenciado que se está ocultando en el momento en que aparece ya como constitución dada. Pero también puede mantenerse la indecibilidad en la constitución ya dual, donde la alteridad de lo propio y lo ajeno no se pierde, sino que co-constituyen las series que son sentidas y percibidas. Y esto porque esta alteridad está ya imponiendo una fuerza que mantiene en la unidad de la *Urhyle*, la distinción-distancia de lo propio y lo ajeno, y en la que se fundan todas las unidades superiores. Es una fuerza que es, por tanto, generativa, “más” que lo que hay en la *Urhyle*, y nos advierte de no pretender suponer lo que constituye la *Urhyle* como totalidad cerrada sino, más bien, como una fuente generativa. Y es por esta fuente generativa, que siempre da de sí respetando la alteridad indecible propio-ajeno que la constituye, que se puede hacer una fenomenología de lo “normal” y lo “anormal”, de lo “propio” y lo “ajeno”, no ya como categorías abstractas sino como concretos reales, históricamente constituidos en el mundo de la vida. Esto es lo que Steinbock ha

pretendido mostrar como una investigación ya presente, aunque todavía incipiente, en Husserl, y me parece que lo hace con éxito.²¹

Estos análisis generativos muestran, en su última conclusión, que la distinción entre lo propio y lo ajeno es irreductible. Es esta irreductibilidad la forma en que aparece aquella fuerza que, desde la *Urhyle* y en direcciones distintas y opuestas, guía “internamente” tanto la constitución de todas las estructuras concretas del yo como también las estructuras concretas del mundo. Esta concreción refiere a un dinamismo socio-geo-histórico: “la generatividad sugiere tanto el proceso del llegar a ser, por tanto el proceso de generación, como un proceso que ocurre sobre las generaciones como un movimiento socio-geo-histórico” (Steinbock 2003, p. 292). Es el mundo histórico real el que está resultando en este movimiento, no sólo como “mundos de vida” (un concepto que Steinbock piensa todavía muy abstracto), sino como mundos de vida geo-históricos formado por los diferentes modos de constitución generativa. Mundos en donde están naciendo personas a las que se les entregan modos de apropiación y desapropiación para lo históricamente sedimentado en ellos, fundando en esto su constitución de los mundos como “propios” o como “ajenos”. Pero esta constitución no se da como un rendimiento posterior que partiera de una especie de unidad indiferenciada. Están constituyéndose así porque la fuerza primigenia en la *Urhyle* define ya disyuntivamente lo propio y lo ajeno irreductiblemente. Por eso el “mundo propio” se está siempre co-constituyendo con el “mundo ajeno”: “no sólo es la constitución de la casa liminalmente co-constitutiva de lo extraño, sino lo extraño también co-constitutivo de la casa a través de modos de experiencia transgresiva” (Steinbock 2003, p. 297). Steinbock tiene el mérito de habernos descubierto a un Husserl que

²¹La refiere sobre todo a los manuscritos de Husserl sobre la intersubjetividad.

había realizado estos análisis y los había llevado a este nivel de radicalidad: “La estructura casa/extraño es una estructura co-original, co-fundacional” (Steinbock 2003, p. 297).

Si la fenomenología genética había permitido “no examinar ya solamente la conciencia, sino el proceso de llegar a ser en cuanto concierne a la auto-temporalización monádica” (Steinbock 2003, p. 306) como una unidad viviente que tiene una herencia habitual sedimentada y una proyección al futuro, de tal modo que ya no es la conciencia sino la facticidad monádica el absoluto, en la fenomenología generativa “ya no estamos ocupados sólo en la “constitución auto-afectiva y la asociación como una apertura temporal al individuo y al mundo por el cuerpo (que yace en una fenomenología de la asociación, de lo inconsciente, del instinto y del impulso)” sino que “uno es historizado como un ‘nuestro’, como un ‘compañero de casa’ [homecompanion] constituyente y constituido a través de otros en ‘mundos de casa’ [homeworlds], que están a su vez co-fundados en ‘mundos extraños’ [alienworlds]” (Steinbock 2003, p. 308). Y esta constitución del yo, que no es judicativa sino todavía un tipo de pasividad originaria, es un proceso de vida, instalado (no reducido) al proceso viviente de los otros, los de mi mundo “propio” y los del “ajeno”; por tanto, un proceso que no termina nunca, ni siquiera después de la muerte, en tanto un “mundo propio” apropia también a sus muertos o los desapropia (considerándolos, por ejemplo, traidores o desertores).²² La fenomenología no puede aquí ser llamada ya una ciencia de la conciencia y del sentido, sino que se coloca, con pleno derecho, en una forma de trabajar, liberado del prejuicio de la actitud natural, con la realidad dinámica de la convivencia que constituye el mundo humano.

²² Cfr. Steinbock A. (2003) *Generativity*, p. 312.

Esta posición generativa en la fenomenología, aclara Steinbock, no descalifica los análisis anteriores, estático y genético, ni los supone meramente como estadios inferiores para rendimientos superiores. El movimiento puede ser en una doble dirección: la generatividad puede mostrar caminos que lleven a análisis genéticos y estáticos, de modo que la misma fenomenología va generando a la propia fenomenología: es desde lo concreto-generativo que puede comprenderse, como generado, lo abstracto-genético o lo abstracto-estático, y el análisis de estos asuntos se realiza dentro de la esfera generativa. Y esto no porque la fenomenología generativa sea deficiente, sino porque le es propio excederse a sí misma. El “más” le es constitutivo, porque está guiada internamente por esa fuerza de alteridad que desborda en todo fenómeno y que obliga a reconocer formas diferentes de “dación” que las que podrían haber sido habituales en la misma fenomenología.

Fundado en este razonamiento, Steinbock propone que pensar en la “dación” siempre como “desvelación” es encerrar a los fenómenos en un solo modo, que obliga a que otros fenómenos no puedan ser descritos por sí mismos, en su propia fuerza de alteridad, sino sólo negativamente. Es el caso del fenómeno del “otro”, del “extraño”. Pero esto es una falla por cerrar las posibilidades sólo a este modo de “dación”. La fuerza de alteridad del fenómeno puede estar pidiendo otro modo diferente de plantear la “dación” y, por tanto, de describir el fenómeno. En el caso de los ejemplos anteriores, Steinbock propone que el modo propio de su “dación” no se describe por “desvelación” sino por “revelación”. Y es que no se dan como un momento en el horizonte del ser, sino que se dan *por sí mismos*, con su propia fuerza, en ser:

...cuando la dación está abierta a la revelación, a la dación de la persona absoluta que no puede ser contenida en la desvelación, el otro es “revelado” no como un

límite a mi experiencia, sino como una *fuerza moral invitacional* (las cursivas son del autor), simultáneamente revelante y revelada, ejemplar del darse absoluto, infinito.
(Steinbock 2003,p. 320)

De aquí que puedan plantearse estos fenómenos como exigentes de una fenomenología no solamente descubridora, sino que recibe y se empeña en saber recibir lo que le viene de lo que se le da graciosamente. No es algo que adquiere, sino algo que se le da por sí. Y esta exigencia transforma a la fenomenología internamente, porque está siempre guiada por la fuerza interna de la alteridad en lo que se le da desde lo más primigenio, y exige del fenomenólogo, del investigador, darse un modo de atender, con reverencia, a esas exigencias propias de lo que investiga. Ha de transformarse, generarse también como investigador, para poder atender, en su justa medida, lo que investiga; diríamos, con Zubiri, habrá de buscar el modo justo de “hacerse cargo de la realidad”.

Es nuestra opinión, que en los análisis de Zubiri podríamos hablar también de un tipo de “fenomenología generativa”, desde caminos semejantes que condujeron a Husserl a pensar y corregir su fenomenología en esta línea. También es nuestra tesis que esta “fenomenología generativa” podría iluminar la unidad que puede establecerse entre la propuesta metafísica de Zubiri, que ocupa la mayor parte de su obra, y su análisis sobre la intelección sentiente. Es lo que intentaremos mostrar y desarrollar en los siguientes capítulos: siguiendo el análisis genético que Zubiri hace de la inteligencia, poniendo de relieve su carácter de actualidad impresiva-intelectiva, encontraremos ese principio de disyunción en la formalidad de realidad (de reidad), como fuerza que internamente constituye al acto intelectual en una unidad siempre ya disyunta, que Zubiri señala con el término “coactualidad”, donde cada uno de los momentos de la unidad del “co-” están dando en sí de suyo en direcciones irreductibles. Aquí justificaremos la

afirmación de la congeneridad de la inteligencia y la realidad, y la necesidad de comprender esa congeneridad en términos generativos: dinámicos y constituyentes. Esto nos permitirá comprender la unidad de la intelección en su despliegue como momento constitutivo de la realidad personal, que se constituye en el mundo, un mundo dinámicamente constituyéndose, sin hacerse parte del mundo.

De ahí que nuestro segundo paso describirá esta constitución disyunta, esta generatividad de un mundo en que la persona está constituyendo irreductiblemente su propia realidad. Esa disyunción es lo que constituye el fundamento de la unidad mundanal, que se constituye como mundo-para-la-persona desde otras personas que lo van haciendo tal. Este venir del mundo de la personas y ser para las personas, abre una vía que permite vislumbrar en la donación un elemento de “exceso”, de “más”, personal que sostiene el dinamismo de realización de la persona humana; consideraremos en ese exceso la apertura de una vía hacia una causa personal de la realidad, entendida como esa disyunción generativa. Una persona absoluta en donación libre que da de sí la constitución de las personas en el mundo también como donación.

Esta actividad personal está en el mundo estándolo de otra manera. Convierte el “estar en el mundo” en algo más que el mundo, descubriendo las dimensiones de trascendencia por las que el mundo es más para las personas. Es lo que, entendemos, Zubiri ha desarrollado en su noción de trascendentales, cuando se entienden desde el principio de disyunción, es decir, desde la realidad. Y estos mismos son también vías que nacen, pues, desde la donación personal, de la fontalidad personal, y apuntan a esa misma donación personal en la plenitud de su libertad. De este modo, Zubiri no propone su filosofía como una mera

cosmovisión o descripción de la totalidad y sus estructuras, sino que recupera a la filosofía como camino, como marcha, que examinando constantemente su fundamento en esa fuerza disyuntiva que está dándose y dando de sí, en direcciones irreductibles, persona y mundo, realiza a la persona como libertad y al mundo como plenamente para-la-persona, como hogar, de modo que en una y en el otro pueda contemplarse esa donación fundacional.

Esa generatividad, sin embargo, no implica renunciar al problema de la unidad, pero ésta no se logra por una vía reductiva, sino, por el contrario, por el reconocimiento de la fuente generativa que está dando fundamento a la unidad disyunta que constituye a la intelección. Es, de alguna manera, el problema de la unidad que mantiene la coactualidad disyunta en el seno de todo su despliegue, un problema al que nos lanza precisamente la misma disyunción, exigiéndonos apuntar hacia (lo que es un modo de actualización sentiente) un modo de realidad²³ que permita mantener las dos líneas irreductibles del despliegue y en términos no meramente trascendentales, sino en términos de realidad concreta, que impone su alteridad como principio real de suyo, no por una necesidad lógica del sistema, sino como absoluta novedad y acontecimiento de libertad. Podríamos decir, con Steinbock, por revelación, precisamente dándose a “ver” en el hecho mismo de la disyunción generativa, en tanto sostiene la irreductibilidad de la inteligencia y el mundo en sus despliegues, de la realización personal y de la

²³ Usaremos esta expresión “modo de realidad” que es utilizada por Zubiri en el sentido en que nosotros lo hacemos en el primer tomo de *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad* (cf. IRE 212-215), aunque sabemos que no en todas sus obras la usa en el mismo sentido. Incluso en el mismo tomo de *Inteligencia Sentiente* la usa en forma equivalente a “modo de sustantividad” (IRE 210) y en *El Hombre y Dios* usa indistintamente “forma de realidad”, que en la trilogía de la inteligencia sí se usaba en forma diferente. Una nota de Sáez, J. (1995) *La accesibilidad de Dios*, apunta a esta dificultad en la interpretación de estos términos zubirianos: “Zubiri normalmente no se ata a la terminología, pues hay muchas maneras de decir lo mismo. Importa más que esté asegurado el significado unívoco de lo que se quiere afirmar en cada contexto” (n.2, p. 93)

realización del mundo en que ella se realiza. Una revelación personal en el hecho mismo del haber personas que se realizan personalmente en el mundo. Por ellas, la revelación de la realidad religante como fuente en libre efusividad de sí misma en otro, en la realidad religada.

Y desde ahí sería posible mirar el despliegue completo, considerando lo que en esa realidad tomada ahora como principio de comprensión, de realización de la intelección en el mundo, da un nuevo modo de estar las cosas respecto de esa realidad principial. En ese principio, lo que está en coactualidad no solamente es, sino que está siendo lo que el principio está dando a ser, haciendo presente a la comprensión el ser de las cosas en su raíz fundamental. Las cosas se presentan así trans-actualizadas, pero para mostrar su más profunda y originaria realidad, que no es una especie de origen escondido en ellas, sino lo que generativamente en ellas se podía dar. Y este despliegue es el que podría llamarse, creemos, una metafísica teologal, que Zubiri habría intentado realizar en toda su obra y que nos daría un hilo conductor para analizar sus temas más fundamentales: inteligencia, persona, mundo, realidad, Dios. Es una metafísica que podría pensarse posible en el ámbito de la fenomenología, si esta puede ser comprendida como genético-generativa en su más profunda raíz. Podría venir ahí una nueva vía para un diálogo fecundo de Zubiri con esta fenomenología y la recuperación de una posibilidad para la metafísica en un horizonte que se ha querido llamar postmetafísico.²⁴ Tal vez es solamente el momento de una nueva manera de hacer metafísica. Es lo que intentaremos mostrar en los capítulos por venir.

²⁴ Una posibilidad que podría ser, como dice Jesús Sáez, la forma en que Zubiri puede “realizar” el sueño de Husserl de una filosofía sin supuestos. Cfr. Sáez, Jesús (1995) *La accesibilidad de Dios*, p. 136

CAPÍTULO 2

DISYUNCIÓN E INTELIGENCIA

Este capítulo lo dedicaremos a comprender la propuesta de análisis genético-generativo del acto de intelección que Zubiri pone en el centro de su filosofía. Es este análisis el que nos permite reconocer los rasgos generativos que caracterizan a esta original forma de continuar la inspiración fenomenológica. El mismo concepto de realidad, que parece ser el central de la filosofía zubiriana, acabará dependiendo de esta idea de la intelección, expuesta en un cuidadoso análisis que nos permita develar lo que verdaderamente está dándose en ella: un principio disyuntivo que está abriendo dos líneas irreductibles de realización, una que apunta al dinamismo de realización de las cosas en el mundo y otra que apunta a la subjetivación, al dinamismo por el que se realiza la realidad personal como realidad en el mundo, pero suelta del mundo. Es este principio de disyunción el que nos permite dar su verdadero lugar y justicia a las cosas mismas, a unas en tanto momentos relativamente relativos en la respectividad del mundo, a otras en tanto personas, absolutas relativas. Partir, entonces, del análisis de la intelección es, para Zubiri y para nosotros, fundamento necesario para mostrar cómo puede describirse con fidelidad esa generatividad en su verdad propia.

Zubiri propuso, desde sus cursos de antes de 1944, que en el análisis de la inteligencia estaba la clave de esa “vuelta a las cosas mismas” que pedía la filosofía fenomenológica que Husserl había iniciado.²⁵ Esta idea fue lentamente desarrollándose y precisándose. Aparecía una y otra vez en *Naturaleza, Historia, Dios* y en numerosos cursos que siguieron, sin darle un espacio suficiente para

²⁵ Cfr. el planteamiento del problema de la intelección en “Nuestra situación intelectual” NHD 26ss.

tratarla con detalle. Su urgencia empezó a hacerse evidente a partir de la publicación de *Sobre la Esencia*, y, sobre todo, en los cursos en los que el círculo de discípulos zubirianos pedía explicaciones al autor sobre su nueva propuesta metafísica. Entre estas peticiones se imponía el encargo al maestro de hacer una exposición más detallada de lo que entendía por “inteligencia sentiente”, y la peculiaridad que encontraba en ella respecto de otros planteamientos. De ahí nació, primero, el artículo, “Notas sobre la Inteligencia Humana”, publicado en la revista *Asclepio* en 1967, contemporáneo de un curso que presentaba el problema en su vertiente más antropológica, *El Hombre y la Verdad*.²⁶

Sin embargo, fue en la década siguiente que Zubiri se decidió a realizar un tercer libro en el que trataría más exhaustivamente el análisis que le había llevado a proponer su idea de inteligencia. El trabajo empezó como una justificación de lo que *Sobre la Esencia* proponía, completando su intención. La introducción del primer volumen todavía señala que éste fue el objetivo primordial (cfr. IRE 9-15). Originalmente, la obra estaba pensada como unitaria. Así estaba proyectada por Zubiri. Este proyecto no cambia, pero la precisión que el filósofo vasco se fue exigiendo en el desarrollo, le llevó a ampliarlo a tres volúmenes, y a introducir novedades respecto de sus planteamientos anteriores. Las más notables de éstas, la distinción entre *logos* y razón y la fuerza concedida en todo el proceso intelectual a la “actualidad” como categoría central, frente a los énfasis otorgados a otras categorías en su obra anterior, por ejemplo a la categoría de “sustantividad”.²⁷ Sus

²⁶ Este publicado por la Fundación Xavier Zubiri en 1993, con edición de Juan Antonio Nicolás.

²⁷ Diego Gracia ha señalado esta evolución del término “actualidad” en Zubiri en su libro Gracia, D. (1986). *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor, cfr. p. 110. Resulta muy esclarecedor en este sentido el trabajo de Alfonso Villa que ha recuperado el valor central de la “actualidad” para la construcción de la filosofía primera de Zubiri. Ver, Villa, J.A. (2008) La actualidad de lo real en Zubiri. *La Lámpara de Diógenes. Revista de filosofía* (16-17)Puebla: BUAP. 61-80.Recuperado de <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/16/61.pdf>

reflexiones sobre el dinamismo de la realidad, que le permitían pensar un “devenir de actualidad” (RTE 51) (que no implicaba, necesariamente, uno de “actuidad”) especialmente aprovechado en sus análisis de la historia como capacitación, parecen haber sido fundamentales para el nuevo acento.

A nosotros, como a la mayoría ya de los estudiosos de Zubiri, nos parece que este nuevo enfoque permite descubrir, en toda la obra zubiriana, una nueva clave de interpretación y precisar desde ella la crítica de logificación que había formulado contra la filosofía occidental, incluida la de Heidegger. También precisaba así nociones trabajadas en los anteriores tratamientos como la de formalidad y formalidad del “de suyo”, el concepto de “nota”, el “prius” con que se impone lo real en la inteligencia, entre otras, intentando hacer explícita también su distancia respecto de algún tipo de realismo ingenuo (del que se le había acusado). Finalmente, esta revisión lo llevará a enunciar de forma más clara la tesis más fundamental de su filosofía, que es, para nosotros, el punto radical para interpretarla como una fenomenología generativa basada en un principio dinámico de disyunción: la congeneridad de saber y realidad.²⁸

La “congeneridad” aparece ya desde la introducción de la trilogía sobre la inteligencia: “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” (IRE 10). La sola enunciación de la tesis nos abre ya a una comprensión diferente de los dos términos. Más bien, ambos términos pueden comprenderse sólo en aquella raíz en la que son congéneres. Tanto la noción de “realidad”, como la de “saber”, han de ser repensados en esta obra, a partir de ese

²⁸ Así la considera Juan Bañón, por ejemplo, en Bañón, J. (1999). *Metafísica y Noología en Zubiri*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. 30-31.

principio de congeneridad. Lo primero que habrá que decir, entonces, de ellos es que saber y realidad “están” radicados. Pero esto no implica, en principio, que la raíz quede supuesta como algo “otro” que la realidad y el saber, y que les da origen. No es menester entenderla como causa eficiente. Y es ésta la posibilidad que nos abre la noción de actualidad. Actualidad es “estar”, ése que el español usa para marcar con fuerza cuando se dice que “están radicados”.²⁹ Para Zubiri, este “están” marca algo propio no del contenido, sino del modo en que se da el saber y la realidad, cada uno radicado congéneramente, pero en su propio modo irreductible al del otro. La radicación en el “estar” es la fuerza propia con que se impone cada término dándole modo a la congeneridad.

La descripción del “co-estar”.

Raíz, pues, no remite a otro, sino que nos “está” remitiendo a ese sólo “estar” en que se da cada uno de los términos, cuando se dice que “están radicados”. En ese “estar” consiste el acto de intelección. Es a ese hecho del “estar” al que hay que atender cuando se quiere describir lo que hay en ese acto. Realidad y saber “están” dándose en un mismo “estar”, y en él imponen, cada uno en su modo irreductible, toda la riqueza de la intelección en sus diversos actos.³⁰ “Está” constituyéndose la intelección en toda su riqueza, la riqueza de lo que se “está”

²⁹ Jesús Sáez Cruz indica que este sentido zubiriano es un “sentido fuerte”, uno al que refieren los lingüistas pero que no saben reconocer en el uso compuesto del verbo “estar”: “actualidad física”. Cfr. Sáez, J., *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri, o.c.*, p. 40.

³⁰ Con palabras de Pintor-Ramos: “El recurso al verbo “estar”, como verbo de realidad antes que copulativo, significaría que no se da simetría entre la intención y su correlato objetivo. La verdad es más exactamente que sólo existe un término indiferenciado en cuyo despliegue interno se diferenciarán con ulterioridad los polos de la conciencia y el objeto, pero en esa diferenciación con ulterioridad ambos polos seguirán mostrando asimetrías irreductibles”, Pintor-Ramos, Antonio (1993) *Realidad y Sentido. Desde una Inspiración Zubiriana*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, p. 105.

sabiendo, porque consiste primordialmente en ese “estar” en que “está” dándose la riqueza de lo que es propio, de suyo, a lo inteligido. Ese “estar” activo, constituyente, es lo que Zubiri ha llamado “actualidad”. Un “estar” que es “co-estar”, en cuando dos términos, saber y realidad, “están” constituyéndose, en su riqueza propia, pero en un mismo “estar”. Así, en su análisis genético del saber impresivo (al que hacíamos referencia en el capítulo anterior), encuentra Zubiri en el “co-estar” la irreductibilidad de los dos términos (el “co-” marca lo irreductible), encontrando en esa irreductibilidad el carácter del “estar” como principio dinámico o generativo. Es ésta una de las claves fundamentales, según algunos estudiosos la más fundamental, de todo el edificio zubiriano.³¹ En adelante, para mantener siempre presente este carácter particular de la expresión “estar” en la filosofía zubiriana, usaré las comillas en todas las apariciones verbales de “estar” que refieran a esa actualidad.

El “co-estar” se da como el modo propio en el acto de intelección. Y es, entonces, en ese hecho donde ha de hacerse, según Zubiri, el análisis descriptivo genético del acto de la intelección y no en sus términos. Hay que distinguir entonces saber e intelección, para no confundir el análisis del acto de intelección desde el hecho del “co-estar” y el análisis del saber que se constituye en ese “co-estar” en un momento de plenitud. El saber es el estado en que la intelección, activamente, va constituyendo al sentiente. La intelección le deja sabiendo. Pero la intelección es el acto y no el estado. No se identifica con la vida del inteligente, ni con una parte de su sustancia. Es acto en que se “está” dando saber, en que se

³¹ Así lo refiere el ya citado artículo de Alfonso Villa, “La actualidad de lo real en Zubiri”, comentando también lo que antes habían señalado Diego Gracia o Antonio González sobre este punto. El artículo de Villa recupera la riqueza del concepto para Zubiri, su tensión originaria y radica en ella la fuerza de la teoría epistemológica y ontológico-metafísica de la filosofía del vasco. Cfr. Villa (2008)

“está” sabiendo. Y sabiendo a una de la realidad del saber y de la realidad de aquello de lo que sé. Para describir entonces el acto de intelección será preciso partir del “co-estar” sin romperlo, nos advierte, será “menester tomar el acto de intelección en la unidad intrínseca de sus dos momentos, pero tan sólo como momentos suyos y no como determinaciones de las cosas o de la conciencia” (IRE 22).

En esta advertencia denuncia ya el autor vasco la confusión de la filosofía occidental desde los griegos. Han atendido meramente a los términos del acto intelectual, y no al acto en sí mismo, por lo que han supuesto que lo que resultaba de sus análisis correspondía, evidentemente, a uno u otro término, cuando, en realidad, se trataba de un momento generativo propio del acto. Considerarlo propio de uno u otro término del acto, implicaría una justificación que va más allá del mero análisis del acto de intelección y su carácter factual, es decir como “hecho”. Los análisis filosóficos han descuidado el acto, considerando el “estar” como una mera eventualidad, transparente, y se han concentrado en lo que estaba *presente*, sin pensar que lo que daba punto de apoyo a toda consideración sobre lo *presente* era, precisamente, que *estaba*. Es esta crítica la que ya hemos revisado, dirigida a la fenomenología descriptiva de Husserl. Es el “estar” el que indica el hecho analizable. Al pasar por alto el acto, se han deslizado rápidamente por el “de” intencional, descuidando el carácter físico que el acto intelectual tiene por sí.

En Zubiri, el carácter “físico” siempre refiere al “estar” del que hemos estado hablando. En el acto intelectual “me ‘está’ presente algo de lo que yo ‘estoy’ dándome cuenta.” (IRE 22), dice Zubiri, aplicando la expresión a la crítica de la idea moderna de la conciencia como “darse cuenta”. El autor vasco rechaza la idea porque ésta supone a la conciencia como algo que hace actos de “darse cuenta”, y

eso es suponer el punto de partida en uno de los términos y no en el acto mismo. La conciencia fue la elección de la filosofía moderna. Las cosas, la del realismo ingenuo. Estas elecciones permitían describir intelecciones, frutos “de saber” del acto de intelección, pero se desviaban de la posibilidad de describir el acto mismo de intelección (IRE 24).

Hay aquí un paralelismo, que sorprende y orienta el trabajo de Zubiri, con lo que ha sucedido también con el análisis de la impresión y el carácter formal del sentir. En ambos casos se ha perdido la unidad característica del “estar” que da fundamento, a una, a todo sentido y a toda intelección (IRE 25). Y el paralelismo se explica porque esta unidad del “estar” es la propia del sentir, que es principio constitutivo de toda intelección, como advertíamos en el capítulo anterior. La unidad del acto, en que están dándose a una, generativamente, lo propio de las cosas y de la intelección, “está” precisamente en el “estar” impresivo o sentiente. En la intelección sentiente, lo que “está”, “está” dándose como unidad impresiva y dinámica en acto, abarcando en su ámbito momentos diversos, propios algunos de lo que se constituye como la cosa o las cosas y otros propios de la intelección en su devenir. “Está”, “estoy”, expresan dos principios de actualización como momentos del mismo acto, pero, físicamente, el acto es uno; no hay división entre uno y otro “estar” porque son el mismo “estar”, la misma actualidad impresiva. Al carácter impresivo volveremos más adelante, cuando tratemos de la concreción estructural de este acto.

Si el acto es “estar”, es en el mismo “estar” donde “está” y “estoy” encuentran toda posible realidad y, por ende, todo posible significado. Es el mismo acto de intelección en dos momentos constitutivos suyos. No es momento “de” lo que “está” dándose a la intelección o del sujeto que funda en el “estoy”, sino de

ambos momentos “en” la intelección. El “en” es un modo de “estar” primario y más fundamental que el “de” intencional. El “en” describe, primariamente, momentos del acto de intelección que “co-están” en unidad. Es esta unidad la que podría determinarse en “la cosa que está en mi intelección” o en “yo que estoy con y en la cosa que intelijo”. Pero éstas son determinaciones ulteriores fundadas en estos momentos que constituyen la unidad del acto de “co-estar”. Es por ello que ninguna de estas determinaciones puede gozar de prioridad respecto de la otra. Son irreductibles, sí, pero, al mismo tiempo, determinaciones congéneres. Vienen de esa unidad de “co-estar” que las genera, las da de sí, pero no como momentos idénticos sino como momentos donde uno no es el otro, porque se dan, fácticamente, en el modo de estar “con”, como “co-estando”. Por eso saber y realidad son estrictamente congéneres.

Y esto es así, dice Zubiri, incluso, en la reflexividad. Podemos hablar de la realidad del “estoy”, que puede describirse solamente en cuanto “estoy” en lo que “está” de ese “estoy”. El “está” del “estoy” es un momento en el “con” del “co-estar”. No se da inmediatamente sino en ese “co-estar”, constituyéndose en él como lo que “está” del “estoy”, y toda constitución del “estoy” “está” dándose en esa alteridad. Es el contenido real en que se “está” constituyendo el “estoy” que puede definir lo mío, “mi” realidad. De ahí que el “co-estar” sea más radical que cualquier inmediatez de una presencia del yo al yo. El yo sólo “está” presente a sí mismo, en lo que “está” presentándose de sí, lo que “está” presente de lo que da de sí; sin que deje de ser “mío”, pero tiene un momento de alteridad irreductible que “está” dándose como lo “mío”, lo que “está” siendo mío. Por eso, lo presente del yo al yo no es presencia inmediata (cfr. IRE 108-109), sino dinamismo de realización del yo, irreductible a toda otra realidad que no sea el “está” del “estoy”, pero fundado en ese mismo “co-estar” generativo en que están dándose, en la

intelección, todas las otras realidades. De ahí que el trabajo reflexivo sea tan penoso, o tal vez más, como el que lleva a conocer cualquier otra cosa (IRE 158), porque habrá de ser discernimiento de lo “mío” en cuanto “está” dándose como lo que “está” del “estoy”, a diferencia de lo que meramente “está” en lo que “estoy”. Pero en este ejemplo de la reflexividad, puede hacerse patente ya lo que Zubiri afirmará constituye lo característico y propio de ese “co-estar” generativo: en el “con” hay un momento de alteridad que está dando en el “estar” momentos que son irreductibles a una perfecta e inmediata identidad; son esos momentos los que hemos de considerar al pensar en una constitutiva disyunción en la intelección y en la estructuración de la realidad.

Para poder ver con mayor precisión ese momento de alteridad en el “co-estar”, habremos de analizar la unidad del acto en lo que le da el serlo de momentos irreductibles. Esta unidad que tiene una alteridad irreductible en su seno es la que se llama “aprehensión”. Es la unidad del “estar” cuando se toma en su carácter de acto (IRE 23). Para comprender esa unidad del “coestar”, hemos de cuidar de no sustantivarla y desprenderla de su connotación activa, verbal, a riesgo de cancelar esa irreductibilidad y alteridad constitutivas en sus momentos “estoy”/“está”. Este carácter ha sido cuidado por Zubiri, ya desde los tiempos de los primeros cursos, una vez alejado de la universidad, por lo menos. En un curso de 1950-1951, en que Zubiri presentaba su antropología en discusión con la de Heidegger, proponía el vasco la traducción de *sein* por “estar”, en la palabra técnica *dasein*, recordando que no se trata de una sustantivación, sino de un término que tiene un sentido verbal. Cuando en alemán se usa esta expresión en su sentido verbal, explica Zubiri, se dice algo semejante a lo que en español es “estar en algo”, en algún asunto; como cuando se dice que un hombre está distraído porque “no está ya en lo que estaba”. El *da* no representaría entonces un locativo,

por lo menos no en estricto sentido espacial, sino aquel asunto en que se está, que retiene la atención y, en ella, deviene todo del asunto en su riqueza al tiempo que, también la atención, deviene. (Cfr. CA, lección 19).

Pero advertía también que no debíamos seguir sin discernimiento la lección heideggeriana, porque ésta pasaba rápidamente a considerar que el análisis había de versar sobre la estructura del que “está en el asunto”, suponiendo que ésta era la determinante absoluta del “asunto”. El “asunto” se definiría según el rol que jugaba en esa estructura del que “estaba” en él. Aunque tampoco habría de suponerse prioridad al “asunto” como determinante absoluto del devenir del que “está en el asunto”, como podría haber supuesto un cierto objetivismo (que a él mismo le resultaba atractivo). Justificar cualquiera de estos supuestos, pedía avanzar en el análisis a cotas ulteriores, alejándose de las condiciones que exigía el principio de atender a las cosas mismas como se estaban dando. El análisis primario es del acto en sí mismo, y en él es posible tomar como hecho la unidad originaria del “coestar”. Es esta unidad la que “está” haciendo posible su despliegue en tensión de los dos momentos que la intelección reconoce: ella “está” en el asunto que “está”. El asunto “está” dándose así, como ese asunto concreto, en quien “está” en él. Y éste que “está” “está” haciéndose en el modo propio que el asunto le reclama, de manera que se hace al asunto en tanto el asunto se hace en él. En ese despliegue, que no se nos da sino como unidad, podemos ver lo que estaba ya en la unidad originaria: una unidad de irreductibles, pero que se daba como unidad y no como síntesis de irreductibles. Lo propio del asunto “está” “modela[ndo] el momento de afección”, dice Zubiri (IRE 60) y en ese modelamiento activo “está” dándose la realidad propia de este acto concreto de intelección. Es esa descripción concreta la que remite a la otra que le da fundamento: la realidad del “estar en el asunto” se “está” dando sólo como esa

unidad dinámica en que “están” dándose el propio “estar el asunto” y el “estar en el asunto”, realidad y saber.

Por eso, si queremos dar énfasis a esta unidad originaria del “co-estar”, hemos de resistir el deslizamiento hacia los términos de su despliegue. Hemos de tomarlo “solamente” “estando-en” lo que “está” como “coestar”, “en” su irreductibilidad, sin expandirnos entre uno y otro término (Cf. IRE 258-263). Eso es lo que Zubiri señala como el modo primordial de la aprehensión. La expansión supone la unidad, porque sólo en ella puede darse algo como unidad-en-despliegue, que es lo que la intelección acierta a decir (probablemente por limitaciones intrínsecas al mismo acto de decir –que analizará en *Inteligencia y Logos*, la segunda parte de la trilogía, además de otras propias de las lenguas indoeuropeas).³² Por eso, la primera determinación en la intelección no es el “de” intencional, ya que éste supone una posición autónoma de la inteligencia que no podría justificar el carácter de unidad que exige el despliegue, sino el “en” en que “está” dando de sí la intelección: entiende el “coestar” originario y sólo así se entiende, diferenciadamente, en despliegue y expansión de su contenido, en lo que “está” e entiende ese “estar” de aquello en que “está”:

la actualidad como un “de” lo es precisamente por ser actualidad “en”; y es “en” precisamente por ser “con”. La unidad de estos tres aspectos es, repito, el constitutivo formal de la comunidad de actualización, esto es, la unidad formal misma de la intelección sentiente (IRE 160).

³² Es interesante cómo aprovecha Zubiri las investigaciones sobre las lenguas semíticas y sus estados constructos para definirse en esta consideración de la primordialidad de la unidad del “coestar” en la intelección. Cf. SE 289-290,346 y 359, IL 379, IRA 114 y el artículo de Espinoza R. (2000/2001). El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*(3) Washington. 121-132. Recuperado de <http://www.zubiri.org/general/xzreview/2000/web/lolas2000.htm>

Esta comunidad de actualización es la unidad propia del acto de “coestar” en su irreductibilidad originaria. Si se da en un modo “indiferente”, eso no implica monismo, sino “estar” indiferentemente en la comunidad de lo irreductible. Esta unidad es siempre co-actualidad. Es unidad de co-actualidad, es decir, unidad dinámica-generativa de irreductibles, y por eso “está” dándose, ulteriormente, en expansión, como ámbito co-generativo de la intelección que “está” dándose y de lo que “está” dándose en la intelección. Es a este ámbito co-generativo al que correspondería, según Zubiri, el término clásico de conciencia (IRE 161-163). La conciencia no es una sustantividad sino un ámbito de respectividad en que se “están” dando a una la intelección y lo inteligido, el saber y lo real: “solo hay ‘conciencia’ porque hay actualidad común” (IRE 163). Es esa actualidad común el fundamento de toda constitución de objetividad y, también, de toda constitución de subjetividad: todo yo se encuentra fundado en la apertura de su propio “ámbito del mí” en la actualidad común (IRE 165), lo que viene a completar lo que ya apuntábamos arriba sobre la constitución de la reflexividad. La subjetividad se constituye dinámicamente siempre en la coactualidad como un momento fundado en la irreductibilidad que está originariamente dando de sí esa unidad del coestar.

Esta irreductibilidad en la unidad de coestar es lo que se puede describir, en la misma unidad, como una constitutiva respectividad. No es la unidad compuesta de dos irreductibles, sino que si hay dos, es porque “están” dándose en dualidad de respectividad. No se puede decir, sin que se exija una severa justificación ulterior, probablemente imposible, que “están” fuera (existen) de la unidad respectiva. No puede tampoco suponerse que la respectividad que guardan en la unidad de respectividad del coestar, guarde los mismos caracteres que definen a esa respectividad cuando se despliega, más allá de esa unidad. Lo que constituyo como verdor y el propio modo de constituirme en evidencia de ese verdor puede

darse de modos diversos fuera de esa unidad de “co-estar”. Por ejemplo, si comparamos el tipo de frecuencias de onda que, en una misma experiencia del verdor, recibe un daltónico y alguien que no tiene en su facultad visiva esa característica. Las frecuencias que el daltónico constituye en verdor son diferentes que las que la persona sin esa característica constituye en verdor, aunque en el coestar cada una esté constituyendo lo que “está” viendo como verdor. No puedo negar el verdor que cada una ve, pero sí justificar por qué algo que objetivamente es diferente se constituye como lo mismo. Y esta justificación explorará cómo “está” dándose, allende la unidad del coestar, allende su propia visión, eso que es verdor en la experiencia de cada uno. Hará experiencia del verdor allende su visión. De donde podrá constituir el fundamento del verdor daltónico en un cierto patrón de frecuencias y de la visión mayoritaria en otro. Ahí se “está” constituyendo la diferencia concreta que permite ubicar el daltonismo y la visión normal respecto del verdor que ambos reportar en su visión, no como un error, sino como una diversidad de visiones.³³

Esto trae consecuencias importantes respecto a la constitución de la subjetividad, que analizaremos en el próximo capítulo. Sólo adelantaremos algunas cosas para precisar lo que “está” dando la irreductibilidad en el acto de coestar, es decir, en el acto de intelección. La unidad del acto de intelección, unidad de co-actualidad, es unidad respectiva. Esta unidad da de sí, “está” constituyéndose en toda su riqueza. Y en su riqueza “está” constituyéndose el ámbito de realización de lo que “está” dándose en el coestar con irreductibilidad. En el ámbito del coestar, en su despliegue y expansión, lo irreductible va

³³ Podemos señalar una gran cercanía entre este tipo de análisis y el que hace Steinbock en su análisis de la normalidad y anormalidad al explicar los manuscritos de Husserl sobre la intersubjetividad. Cfr. Steinbock, A. (1995) o.c., pp. 132-137. Este tipo de cercanías son las que nos han orientado a interpretar la propuesta zubiriana como una de fenomenología generativa.

definiéndose en un ámbito propio que define el “cada cual” en la intelección. Así, por ejemplo, la riqueza del verde que “está” siendo visto que “está” definiendo la riqueza de la visión que “está” viendo el verde, al tiempo que la riqueza de la visión que “está” viendo el verde está constituyendo el ámbito de la riqueza del verde que “está” siendo visto. Tanto el verde como la intelección “están” dándose, en su propio ámbito, en ese dinamismo que “está” generando la riqueza plena de la unidad de co-actualidad. El ámbito de la coactualidad, que podría parecer un abstracto, se “está” definiendo en la riqueza concreta de la inteligencia y el verdor, en cuanto “están” dando de sí.

Aunque trataremos este asunto más ampliamente en el siguiente capítulo, sólo queremos adelantar aquí que esto cambia de raíz el análisis que puede hacerse de la subjetividad. La subjetividad se constituye no en uno de los términos sino realizándose en toda esa riqueza de la coactualidad. Es un modo de “estar” en la coactualidad, fundado en la irreductibilidad propia del momento que constituye el acto de intelección en un “estoy” estando en ese “co-estar”. Pero es un momento abierto a sí mismo, pues si, en nuestro ejemplo, por el verde queda abierta a la riqueza que en ese verde concreto puede darse, no sólo en ese momento en que lo siente sino en lo que “está” constituyendo al verde allende su propio acto de sentir (luz, ondas, cultura, historia, etc.), también “está” abierta, por su acto de visión concreto, a la riqueza de ese modo de sentir también en lo que lo constituye allende el acto mismo (aprendizaje, cultura, historia, educación sensorial, etc.). La subjetividad se constituye dinámicamente en esa respectividad que la instaure “allende” el propio acto de intelección, pero su modo propio de realidad “está” dándose en ese acto concreto y sólo por él y en él puede verificarse. De ahí que ningún rendimiento, ninguna constitución agote ese dinamismo constitutivo en que “está” dándose la subjetividad. Por la intelección “está” instaurándose como

un momento en constitución activa, en una constante inestabilidad y, respecto de la intelección, en una constitutiva problematicidad. El sujeto siempre está en sí mismo como un problema para sí mismo y habrá de darse constantemente un “cómo” para responder a su constitutiva problematicidad. Esto tendrá consecuencias importantísimas en la filosofía de Zubiri que ya analizaremos.

Por otro lado, también el otro momento irreductible tendrá su propio despliegue y ámbito de expansión. Aunque le dedicaremos espacio más adelante, la irreductibilidad de este momento (presente incluso en la reflexividad) permite encontrar en el seno de la subjetividad, esa alteridad que “está” remitiendo a lo no constituido como propio de la subjetividad, como no suyo, que es ámbito en el que ella queda instaurada. Es ese “estar” en lo que “está” dándose en el ámbito de la subjetividad, el que irreductiblemente no es suyo, el que “está” constituyendo el ámbito allende el “co-estar”, en que cualquier intelección podría encontrarse y que daría fundamento a su instauración. Es ese momento de la coactualidad, al que remite como ámbito de respectividad abierta, el que Zubiri llama “mundo”, y que es ámbito de realización de cualquier cosa que se instaura en su propio modo irreductible de “estarse” dando. En tanto cada subjetividad va cargando su propia realización abierta a otras subjetividades, en toda intelección, como ya explicaremos después, el mundo está siendo ámbito de realización en intersubjetividad. El mundo “está” dándose generativamente, como ámbito en el que las cosas se va dando por distinción y distanciamiento (AM 87), en tanto la intelección “está” en esa distanciaci3n manteniéndola en sí como unidad de respectividad (AM 175). En el siguiente capítulo volveremos a este punto del análisis, adelantado ya por nuestro ejemplo. Por ahora, volvamos al momento constitutivo de esa respectividad, que me parece el centro del análisis genético-

generativo de Zubiri: esa “fuerza propia” que se impone y constituye a la intelección como apertura respectiva, dinámica y generativa.

Esta unidad originaria dinámica en que se “está” dando la co-constitución de saber y realidad, es en la que se constituye propiamente toda intelección. Es la unidad de la “y” de los momentos “está” y “estoy”, momentos “presentante y consciente” (IRE 23), dice el autor en discusión con las propuestas modernas. No es una “y” conceptiva que reúna dos partes para comprender su conjunción, sino que señala al acto físicamente uno y conjunto. Es co-actualidad en acto. Co-actualidad activamente dándose. Zubiri piensa que es ahí donde puede encontrarse la esencia de la intelección. No como un acto de una inteligencia, una conciencia, que capta la cosa, sino como darse en acto el “estar presente”, unidad originaria, tensa en sus polos, sin que éstos aparezcan supuestos como términos constituidos y autónomos. Si los suponemos así es porque hemos hecho el análisis ulterior y nos hemos acostumbrado a tomarlo por un momento primario. De ahí, frente a ese supuesto, la tesis capital de Zubiri: la intelección es mera actualización (IRE 165). El análisis de esta mera actualización, del acto de intelección, es lo que ocupará las casi 400 páginas de la trilogía zubiriana (IRE 14). Pasemos ahora a exponer ese análisis, que da razón del principio de disyunción que encontramos como raíz de la generatividad.

El análisis de los momentos constitutivos de la actualización del co-estar.

El acto de intelección tiene, en cuanto acto, tres caracteres constitutivos, que implican por igual, y en todas sus dimensiones, a la unidad originaria del “coestar” (“estoy”/“está”). Del primero hay que decir que la actualización es afección. Algo hemos señalado ya en el primer capítulo, respecto de este carácter en la definición

de la intelección como actualidad impresiva, pero volveremos a este punto por su trascendencia y por indicar algunas claves fundamentales en lo que toca a la descripción del acto de intelección en su disyunción generativa. Primero hay que indicar que Zubiri no está tratando de explicar un proceso, el de un sentiente que es afectado por otra cosa, sino sólo de dar cuenta de la naturaleza de la coactualidad en tanto afección. Lo que “está”, “está” en modo afectante, y “estoy” en modo afectado (como hemos dicho de la reflexividad, incluso en la autoafección se mantendría esta irreductibilidad). Así podemos expresarlo si hacemos explícitos los dos polos de la tensión. Esto parece ser una exigencia ineludible del análisis, pero no hay que olvidar que son polos del acto unitario de “coestar presente” y que su “estar” polar se constituye generativamente en esa unidad. En lo que estamos es en un acto unitario de afección. Por otro lado, habrá que decir que esta distinción no sólo se hará ulteriormente, sino que se hará sólo en virtud de un momento ulterior del acto de intelección, el logos, que explicaremos posteriormente. Zubiri también advierte de no confundir el momento de afección de la intelección del “afecto” que constituye al sentimiento. Éste es principio de estado, mientras que la afección es momento que caracteriza a la aprehensión. “La impresión es una afección, pero no es un afecto” (IRE 32), dice el autor vasco, pero tampoco se considera, en este punto de su análisis, original. La aprehensión en cuanto afectante remite al “padecer” de otros análisis más tradicionales, especialmente del empirismo y el mismo Husserl, aunque, para Zubiri, éstos son inexactos, porque han ignorado los otros momentos propios de la actualización (IRE 32). La actualidad impresiva no se define sólo por la afección, aunque es, no hay que olvidarlo, “ante todo afección” (IRE 32).

El segundo carácter que define la afección, y la “modula” dice Zubiri (IRE 37), es el de alteridad. En este carácter está uno de los ejes centrales y el más

desarrollado de la propuesta zubiriana; es aquí donde incardina su noción de “realidad”. La afección no es un mero padecer, sino que, “esencial y constitutivamente” tiene “el carácter de hacernos presente aquello que impresiona”. Lo que afecta se presenta en carácter de “otro”, como “nota-de”. Pero no como “nota-de-algo” sino meramente como “nota-de” la unidad que “está” actualizándose. La nota “está” dándose en remisión (“de”) inespecíficamente, abriendo a una unidad por determinarse intelectivamente. Por eso las notas “están” remitiendo a ella, y de ahí su nombre “nota” (la dan a notar en afección), y no sólo presentándola. Esta remisión implica un dinamismo en la actualización, en donde la unidad, por el “-de”, se señala como “estando” en prioridad respecto de sus notas. La unidad está dándose así, como “otra” que sus notas, pero en un modo fundamental que Zubiri llama *prius* (IRE 62).

Es en este carácter del *prius*, que define el modo de alteridad propio en la intelección, que “lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido” (IRE 62), en lo que “de suyo” “estoy” sintiendo en estas notas concretas. En nuestro ejemplo anterior, todas las notas remiten a esa realidad del “verdor”; están dando a una ese “verdor” concreto en que el sujeto “está” constituyéndose, independientemente de que la realidad en que se sostiene la visión del verdor pueda establecerse ulteriormente y allende como daltónica o normal. Zubiri afirma que con esto “queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma. Estamos en lo aprehendido en formalidad de realidad” (IRE 63). Lo real se nos presenta no como algo a lo que hay que volver desde las notas, sino algo que “está” dándose en las notas, llevándonos por su propio

camino hacia “más” que lo que las notas “están” dando: que se expande desde ellas y nos hace “caminar” hacia ese “más”.³⁴

Es esta noción de “más” lo que permite ver que esta alteridad no desvincula la intelección en dos mundos que habría que buscar después como sintetizar, uno de la diversidad y fragmentariedad de las notas, y otro el de la unidad y plenitud. No se trata de construir una unidad desde la fragmentariedad de lo que se nota (materiales o cualidades sensibles, u otras notas), como ha supuesto buena parte de la tradición filosófica. Tampoco es que la unidad se “esté” dando, pero sólo fragmentos de ella son “captados” en afección por la debilidad de la intelección. Estos dos enfoques, nuevamente, serían sólo justificaciones allende la unidad de coactualidad. La unidad “está” presente, dominando la diversidad de notas en afección por su modo propio de “estarse” dando en ellas como “más”; así “está” presente toda en cada una de ellas, en sus constelaciones, en la unidad plena y diversa de ellas. Es un modo de presentación de la realidad y no que la nota sea sólo un fragmento. En la más plena presentación de notas, la realidad seguiría presentándose en ese mismo modo del “más”, como otra que sus notas.³⁵

Por eso, en esa realidad, las notas pueden “estarse” dando formas de unidad muy diversas: instantánea, sucesiva, limitada, etc. Esta alteridad está en la base de

³⁴ Este “más”, según Sáez, es lo que Zubiri refiere como “diferencia metafísica”: “A saber, que en ‘esta’ cosa real ‘la’ realidad es más que lo es que por ser ‘tal’ cosa”, Sáez, J., *La accesibilidad de Dios*, o.c., p. 42.

³⁵ Pintor-Ramos ha explicado este “más” en la afección también en términos de “atemperamiento”, “La realidad hace real al sentir y, al mismo tiempo, queda en ese sentir “atemperándolo”, es decir, moviéndolo en la dirección de una afinidad o divergencia entre esa realidad afectante y el la realidad del sentir afectado”, mostrando por la unidad del sentir que la subjetividad queda aquí radicalmente comprometida. No es sólo un constituir al objeto, sino un constituirse también el sujeto en cuanto está sintiendo, realizándose en un modo concreto de estar en lo que siente. Cfr. Pintor-Ramos, Antonio (1993) *Realidad y Sentido*, p. 108

la disyunción generativa que analizamos. Notas y unidad “están” dándose en la misma actualidad sin reducirse a identificación: unas son el modo de presentarse la realidad en la intelección sentiente, en la diversidad de sus sentires, y otra, el modo de darse la realidad como fundamento que “está” siendo remitido en esa notificación. Desde las primeras, la realidad se constituye en *objeto* en estructuración en la intelección, y en la segunda la realidad queda siempre dándose como *fundamento* en la intelección. Y estos son dos modos de actualidad irreductibles que descubren ese *estado constructo* en que toda realidad “está” en la intelección, inclusive la misma intelección que se “está” inteliendo en todo lo que intelige (por eso se mantiene el penoso trabajo de determinación de lo mío en la reflexividad). La unidad se constituye así en ámbito fundamental en que las notas “están” dándose o las notas como momentos de esa unidad que se “está” dando a notar así. El modo de la unidad es disyunto de las notas como su *prius*. La unidad es *prius* a cualquier nota que “esté” dándose en la intelección, y así cada nota notifica de ese *prius* que las domina en su disyunción radical como *su fundamento*. El *prius* de la unidad que se da en sus notas: esto es lo que Zubiri propone como respuesta al problema clásico de la unidad de lo sentido en los sentires.

Hasta aquí, es importante notar que esta alteridad de la que Zubiri habla no se describe así por algo determinado “allende” la coactualidad. Por el contrario, “está” dándose esa forma de presentación disyunta en la misma actualidad. Es una alteridad en la misma unidad de coactualidad. Pero tampoco queda cancelado ese “allende”, porque el modo de presentarse la unidad abre, en cada nota, a “más” de lo que la nota presenta. La convierte en camino para la intelección. Y es camino abierto a lo que la unidad pueda dar de sí, desde la nota hacia otras notas, que podría no darse del mismo modo en que “están” dándose las que ahora se actualizan. Por ejemplo, desde la nota “mirándome”, siento una realidad que me

mira, pero su modo de presentación será como un “no-mío”, como un “fuera de mí”, mientras que el “mirándome” que siento se “está” presentando como mío. Por eso me mueve a buscar la unidad que da fundamento a ese “mirándome” y me marca un camino hacia fuera que puede conducir incluso a un desdoblamiento intelectual de mí mismo, por ejemplo en una mirada que yo dirijo a mí mismo.

La unidad sentida como fundamento de las notas no necesariamente tendría que encontrarse con los mismos caracteres de la notificación en una búsqueda ulterior, y ésta es la raíz del problema de la justificación que nos llevará a explicar por dónde esas notas se dan como se dan en la intelección, pero desde ese modo distinto de “estar” la realidad fundamental. Es decir, en nuestro otro ejemplo, la justificación tendría que darse de por qué el daltónico siente el “verdor” como lo siente desde una realidad que una visión normal reconoce como “rojez”. La justificación no podría suponerse sin más, y podría ser que fuera imposible establecerla, pero no se cancelaría por ello el camino abierto sino que sólo se mantendría como problema: la unidad se “está” dando en la intelección en esas notas en ese modo de quedar remitida, aunque no sabemos cómo puede “estarse” dando allende esa remisión. El saber queda en exigencia de realización, y éste es un modo en donde se despliega aquel modo primordial y radical en toda intelección del quedarse “en” el “estar” constructo de la unidad en sus notas. La exigencia es el despliegue generativo de saber y realidad que sigue al modo peculiar de darse la unidad dominando en sus notas afectantes.

Esta disyunción de modo de la unidad y de sus notas es lo que se elucida en su concreción en el acto intelectual que se definirá por avanzar en ese camino de entendimiento de la unidad en la diversidad de sus notas. Éste es precisamente el trabajo que se ha reconocido tradicionalmente a la intelección. Pero sólo se puede

dar porque la intelección consiste primordialmente en “estar” en ese modo de establecerse la alteridad unidad-notas que ya está marcando una forma peculiar de abrirse al entendimiento. Su constitución en tanto intelección, y no sólo en intelecciones concretas, depende de ese modo peculiar de alteridad que “está” dándose en la afección. De ahí la diversidad de formas de darse unidad en las notas que define la complejidad que “está” dándose y puede darse en la intelección. Y es también por ese modo de darse unidad en las notas, que se puede alcanzar a especificar la índole concreta del darse de la intelección respecto de otras formas de cosas, inclusive de otras formas de afección, es decir, de otras formas de sentir.

La intelección “está” sintiéndose como intelección, en cuanto siente el modo peculiar en que su propia unidad “está” siendo remitida en las notas, distinto al de otras remisiones que las notas hacen a otros principios de unidad. Esa disyunción constitutiva unidad-notas en el modo peculiar del sentir intelectual funda otra disyunción, que es la irreductibilidad que habíamos empezado a describir en la coactualidad, y “está” dando una forma de sentir nuevo respecto de los otros sentientes que ya podrían “estar” sintiendo en el cosmos. No es un mero dato biológico, sino una disyunción en el orden cósmico del sentir, en cuanto cada intelección remite a una realidad que domina sus notas precisamente sintiéndolas como suyas, haciéndose en ellas en tanto las siente dando lo suyo. No es un modo de sentir más; es nuevo, porque ha cambiado el modo radical de darse la disyunción unidad-notas, es un modo “de suyo suyo”, que para Zubiri define el modo personal, y así “está” fundando la disyunción irreductible entre este modo de sentir y todos los otros modos de sentir.

Entonces, el modo del *prius* que la unidad impone a las notas, no es el modo propio de cualquier sentir, sino sólo de aquel sentir que es intelección. Es la *formalidad* del momento de alteridad que le es propio a esa forma de sentir y que hace posible ese modo de realidad que se constituye en tanto siente disyuntivamente su propia realidad respecto de todo lo otro que pueda sentir. Según Zubiri, habría otra posible formalidad que constituye a los sentientes en un modo no personal. Describiendo la posibilidad de esta otra formalidad, Zubiri propone que podría darse como imposición en las notas de una unidad que queda determinada en un elenco de respuestas posibles que la vida del sentiente marca de antemano como propias. No puede sentir sino lo que responde en el marco estricto de esos términos. Ahí las notas están reducidas en su alteridad a signar por la supervivencia del individuo vivo esas respuestas. Su otredad respecto de la unidad está reducida a las determinaciones de ese elenco de respuestas. La vida “está” dándose como encierro en el sentir, y cualquier cosa que no caiga en el elenco, para la que no hay formalización pre-dada de respuesta en las notas provoca el colapso de esa sensibilidad y de esa vida. La vida del sentiente y lo que siente quedan reducidos a una conjunción por fijación de lo que es formalizable para ese viviente. A esa formalidad, Zubiri la ha llamado (y el término puede resultar un tanto confuso) *estimulidad* (IRE 49).

La intelección es también sentir, es también *afección*, y así, lo afectante en ella puede ser también pensado como estimulante, pero el sentir intelectual no impone la vida del sentiente como determinante, por lo menos no en términos de la unidad a la que “está” remitiendo la intelección en sus notas (persona, dinamismo en el modo “de suyo suyo”). Esta unidad “está” dando en cada nota un camino de realización suya. La nota no le impone algo predeterminado, sino siempre remite a la unidad por determinarse. Es esa unidad a determinarse como

suya la que posee *de suyo* las notas. Esa unidad quien las está determinando por derecho propio, por decirlo así, en toda actualización. Y así, toda nota queda abierta a que esa determinación encuentre el modo en que pueda darse. Por eso no la vida no puede ser una totalidad cerrada, sino que, por la intelección, está siempre abierta a buscarse en todas las notas que le afectan. También por esto, Zubiri rompe con la posición de Heidegger que considera a la muerte como una posibilidad, la más radical de la vida, que define el horizonte del vivir humano (Cfr. SH 657-664); no, la muerte es un acontecimiento que sucede en la vida del hombre, por el propio sistematismo de su estructura que deja impotente cualquier determinación, pero no cancela la determinación en tanto “está” siempre abierta, en toda nota, a “más”, a la posibilitación. La vida del inteligente es, por el carácter de alteridad de la intelección, siempre apertura a “más”.

El modo de alteridad en la unidad en actualización tiene esta forma de poseer *de suyo*, y no de una posesión en orden a lo que la vida tiene potencia de formalizar. Posee por sí, y sólo ella determina el modo de darse la actualización, es decir, la coactualidad en que el sentiente queda, no las determinaciones prefijadas en la vida del viviente. Que esa determinación en la coactualidad pueda cumplirse plenamente en el sentir como formalización de sus notas no está prefijado, no puede suponerse, es siempre algo por hacer, por crear, por probar. Hay, de principio, una radical indeterminación, una inespecificidad, que no es una falta respecto del sentir animal, sino otro sentir: un positivo modo de sentir. Ante lo no prefijado, el viviente intelectual no meramente se colapsa, sino queda en esa indeterminación, en trance, exigido de dar alguna respuesta a lo suyo de ese sin-respuesta en que “está”; exigido de una respuesta suya, que determine lo propio del sentiente, lo suyo del sentiente, en lo que de suyo se le presenta indeterminadamente. Lo indeterminado es lo que “está” en su intelección, la

indeterminación le es propia de suyo y no porque la vida no tenga respuesta prefijada. Si la vida se constituye como sin-respuesta es porque está fundada en eso que de suyo “está” dándose indeterminado. Este modo de la posesión, que es el *de suyo*, es el que define a esa formalidad que Zubiri ha llamado realidad, o, más técnicamente en la trilogía, *reidad* (IRE 57).

La intelección queda definida entonces como sentir en formalidad de realidad. Es decir, afección que “está” *de suyo* remitiendo a la realización de quien de suyo la posee como suya (no para responder a las posibilidades de la vida del sentiente). La afección no está en respuesta a la totalidad de sentido que puede tener el estar-ahí. No está determinada por el mundo, si éste ha de entenderse como esa totalidad, ni por la ocupación o preocupación por la propia vida. Lo que “está” ahí presente no es una cosa-sentido, una cosa en función de la vida por venir. Esto es ulterior. La afección “está” de suyo determinada por la unidad que “está” en actualización, que “está” dándose a lo suyo, que se remite en todas sus notas. Recordemos el uso verbal del *sein* que Zubiri recuerda en el *dasein* heideggeriano que ha quedado aquí transformado, no es “estar-en-el-asunto” donde el asunto me determina, sino en el asunto que está por determinarse como asunto mío, asunto al que de suyo me puedo dar. La riqueza de esta realidad inteligente no está determinada por el horizonte de sentido en que la unidad puede ser comprendida, ni siquiera por la colección de todos los horizontes de sentido (de todos los asuntos) supuestos en el concepto heideggeriano de “mundo”. “Está” dándose determinada por la unidad en actualización que de suyo da su riqueza propia a los asuntos en que “está”, que los transforma en suyos, los hace suyos. Su riqueza “está” dándose y sólo en ese “estarse” dando puede determinar un cumplimiento plenario en la intelección. La intelección no es, en principio, una función meramente vital, sino que lleva a la vida más allá de sí, de lo que es, la

abre a “estar siendo” realidad que “está dándose” en cualquier cosa, pues ésta de suyo le abre a más. La vida es ese camino abierto a algo más: a un cumplimiento verdaderamente plenario de la realidad inteligente en la realidad. En ese camino “está” con-generándose la inteligencia en tanto realidad plenaria como don, como saber, y la realidad, que “está dándose” de suyo en la intelección para ser “suya”, para ser “más”.

Este “verdaderamente” nos lleva al tercer momento que constituye a la intelección. Como en los otros dos, podríamos suponer, acostumbrados al pensamiento genérico conceptual, que constituye de igual manera cualquier forma de sentir. Pero, si hemos de atender a la disyunción que el autor quiere proponernos, la del modo propio en que la unidad domina en sus notas, conviene percatarnos de que no se trata de un concepto general que luego abarque a diversas especies subordinadas. El modo de dominio de la unidad en la intelección, el modo del *prius*, modifica también este tercer momento dejando su analogía con otras formas de sentir en mera semejanza construida sobre conceptos.

Al analizar la intelección, las notas quedan bajo la imposición, en su riqueza y diversidad, de la unidad en actualización que las domina en modo de *prius*. Esa imposición afectante de la unidad dominando en cada nota es lo que Zubiri llama *fuerza de imposición*. Cada nota “está” presente, imponiendo su modo propio de ser “nota-de”, imponiendo en la intelección su apertura a esa unidad que la domina en *prius*. Sólo en esa apertura respectiva se impone cada una de las notas en el sentir, de manera que la unidad no resulta de una síntesis sino que es un momento intrínseco en las notas mismas, su *prius* propio. La fuerza de imposición señala el modo propio en que se “está” dando en la intelección, en las notas inteligidas, el dominio de la unidad que deja abierta a la intelección, primordialmente, no sólo a

las notas sino a la realidad en cuanto realidad. Esta imposición no es un asunto de grados de fuerza, con las que podría constituirse una configuración de notas que, más o menos rica y firmemente, remitiera a esa realidad que “está” constituyéndolas en su unidad. Esta determinación en riqueza y firmeza sería el fruto de una actualización ulterior, pero que “estaría” apoyándose siempre en la fuerza de imposición del dominio pleno de la unidad en sus notas. Y la fuerza misma “está” dándose en la disyunción de modos que hemos descrito irreductiblemente, con Zubiri, como modo personal y apersonal. Sólo fundada en esa fuerza es que podrían constituirse formas de apropiar la inteligencia esa unidad en su modo propio de realidad (lo que Zubiri describirá como modos ulteriores de intelección) con mayor o menor riqueza, mayor o menor firmeza. En este nivel primario, la actualización queda constituyéndose en la imposición del “estar” dándose la unidad en sus notas, dando de sí lo suyo, dándose a notar, abierta a dos formas de “estar” en respectividad, respectividad en sus propias notas y respectividad abierta a toda otra realidad.³⁶ Y en ese modo de imposición en apertura respectiva está dándose congéneremente modo de realización a la intelección como saber y, en ella, a toda realidad que cae en la intelección, pero porque es la misma realidad en el mundo la que impone ese modo concreto de “estarse” dando lo real en la intelección. Dándole toda su fuerza a nuestra expresión castellana, la realidad propia de la intelección y la realidad de lo real se “están” dando a una. La rotundidad de ese “está” implica su fuerza de imposición.

³⁶ Este doble carácter de la respectividad queda explícitamente tratado en Sáez, J (1995). *La accesibilidad de Dios*, pp. 128-129. Él señala que la respectividad constituyente da en lo real en dirección de la suidad, como modo primario de apertura de la realidad hacia sí misma que en su expansión resulta en el sistema sustantivo, y en dirección del mundo, como respectividad remitente, apertura de la cosa real en la respectividad de lo real en cuanto real. La cosa real está constituida en estos dos momentos de la respectividad constituyente: suificante y remitente.

En esa imposición del modo propio en que la unidad domina en sus notas, está la fuerza, por tanto, de la disyunción generativa de la que hemos estado hablando. En la imposición del modo del *prius* es donde se “están” dando, como irreductibles, los dos modos de quedar las cosas en la coactualidad: en unas, la unidad está imponiendo en sus notas ese modo de quedar en respectividad, ese modo *suyo*, abierto a todo lo otro que pudiera imponerse también de suyo en sus notas, constituyendo en esa respectividad, desde su modo propio de realidad, una instauración. En esta instauración, lo sentido queda como momento en la instauración de la coactualidad, como apuntado en ella y remitiendo desde ella a su respectividad que lo desborda. Queda como inscrito en la unidad que “está” dándose en esa respectividad: el mundo. Mundo funciona aquí como un “concepto” para el dinamismo abierto en la respectividad. Todas las cosas que caen en la intelección sentiente, inclusive la propia realidad de la intelección, “están” realizándose en apertura al mundo, por su momento de respectividad en cada una de sus notas, y también el mundo “está” dándose en la concreción de la realización de ese dinamismo de respectividad como su ámbito propio. En la realización, el mundo se devela, no como el horizonte de sentido que envuelve a la respectividad, sino como el ámbito que dinámicamente va constituyéndose en la apertura respectiva que de suyo posee toda nota de la realidad.

En ese ámbito, las notas, en cuanto “están” instaurando un modo propio de respectividad entre ellas, configuran unidades dinámicas con clausura intrínseca, lo que llamamos las cosas-realidad,³⁷ y unidades entre esas mismas cosas funcionalmente determinadas, lo que constituye una estructura de funcionalidad entre las cosas. Esta estructura es lo que llamamos *cosmos*, en su sentido último. El

³⁷El sistema sustantivo en que consiste la cosa-realidad es también una manera de darse la respectividad en modo primario, como suidad. Cfr. *ibidem*

modo de esa instauración puede ser muy diverso, según el modo de constitución y riqueza propias de lo real y las formas de apertura que en esa riqueza puedan darse. Las cosas que “están” constituyéndose en ese modo de instauración son momentos en esa diversidad que le es propia que enriquece así, diversificándola, la estructura de funcionalidad. Esta diversificación se constituye, muy fundamentalmente, en esa disyunción originaria que resulta de la índole de realidad propia de la intelección y que la hace irreductible, también en su modo de instauración, de toda otra realidad.

El modo propio de instauración de la intelección, o de la “cosa” que “está” dándose fundada en la intelección, es precisamente el quedar abierto a la alteridad que intrínsecamente la constituye. En ese dinamismo, la intelección se mantiene irreductiblemente disyunta de lo que entiende, de modo que tiene que darse un modo suyo de realizarse en eso que entiende. Esta alteridad la constituye en una instauración que no la integra a la funcionalidad, sino que, por el contrario, la “suelta” de ella, le impone su distancia y la hace hacerse una funcionalidad sin anular esa distancia; de modo que toda integración ha de resultar de una obra propia de la intelección, de un hacerse a sí misma un modo de “estar” en funcionalidad pero sin poder cancelar la distancia impuesta por la alteridad que la constituye. La alteridad lanza a la intelección a tener que hacerse por sí, y así la intelección funda una realidad que tiene que constituirse un modo de ser real que sea de suyo suyo. Es un modo de dominio de la unidad en las notas que impone este modo de instauración, que, como ya dijimos, Zubiri llama personal, y que se distingue por su fundamento en la intelección, en el sentir las cosas como realidad, de todo otro modo de instauración en el mundo. Por eso Zubiri distingue dos modos fundamentales e irreductibles de instauración: el de absolutización (personal) y el de integración (lo que podríamos llamar un modo cósmico).

Estos dos modos son dos formas irreductibles de dominio de la unidad en sus notas y, por tanto, dos modos disyuntos de constituir mundo: una que domina desde la integración en una unidad que apunta a la totalidad funcional de un *cosmos*, es el mundo como mero horizonte de funcionalidad, y otra que domina desde la disyunción de una realidad para ser “suelta” de esa integración, ab-suelta del cosmos, absoluta en el mundo, que hace del mundo una respectividad por dar, en tanto la realidad “suelta” puede soltar la funcionalidad del cosmos a una novedad que aún “está” por determinar, porque ya “está” en la intelección dándose como una alteridad que impone a instaurar esa novedad. Aún el “consentimiento” o el simple “seguimiento” de la funcionalidad es una novedad sin parangón, respecto de la integración funcional de cualquier otra realidad no inteligente.³⁸

Es desde esta diferencia en los modos de dominar la unidad en sus notas que puede comprenderse la distinción entre modos del sentir, desde el punto de vista de la fuerza de imposición. La distinción sirve para clarificar el análisis que se hace de la intelección, aunque resulta obviamente de una comparación de las dos formas de sentir, hechas en el marco de una explicación, y no de una mera descripción. Pero vale enfatizar la distinción, porque ésta se da ya no sólo como el modo de dominar la unidad en las notas integrándolas en la funcionalidad del cosmos, sino en un modo de integración peculiar que es el del sentiente no humano. Desde el momento de alteridad podía caracterizarse un modo de sentir diferente al humano (que es el objeto del análisis zubiriano) enmarcado en el elenco de posibilidades que la vida del sentiente está exigiendo (lo que con Zubiri

³⁸ Jesús Sáez es uno de los pocos estudiosos zubirianos que ha enfocado explícitamente los problemas de la instauración y ha dado centralidad a la distinción entre “integración” y “absolutización” que estamos tratando aquí. Cfr. Sáez, J. (1995), *La accesibilidad de Dios*, pp. 100-102

llamamos formalidad de estimulidad). En este modo, la fuerza de imposición “está” signando al sentir en el marco de ese elenco de posibilidades. “Está” haciendo vivir sentientemente mientras el sentir caiga en alguna formalización propia del marco del elenco. Es la fuerza del enclasamiento del sentir en el elenco. Esta fuerza impone en el sentir un modo de realización al sentiente, que sólo puede definirse en la funcionalidad de la vida. Es esa funcionalidad la que impone el enclasamiento de respuestas en el sentir estímulo. Por eso, Zubiri llama a esa realización, *enclasada*. Dentro del elenco pueden darse muchas combinaciones, inclusive opciones dentro de esas combinaciones, pero no se pierde por ello el acotamiento en la funcionalidad que se impone con fuerza en su sentir. En ese acotamiento, el enclasado hace el mundo un medio de supervivencia, en cuanto puede integrarse en su cosmos, en su orden predeterminado: la respectividad mundanal queda también acotada, especificada, en su sentir como ese cosmos y nada más.

En el sentir humano, en cambio, es la unidad en coactualidad la que de suyo domina en las notas. Y si, por la configuración orgánica de la realidad inteligente podría acaecer que la vida fuera inviable, la formalidad de realidad, ese modo de alteridad en la intelección, abre incluso esa inviabilidad a un “más” irreductible. No es la inviabilidad un mero momento en la funcionalidad. No es meramente un hecho, sino un acontecimiento, pues en la intelección “está” imponiéndose una apertura a un camino (el que “está” dando la alteridad de lo real en la intelección) que ya no se puede recorrer. Por la apertura “está” suelta en ese momento que su propia realidad le impone como impotencia para dar marcha a su realización fundada en la intelección. La intelección “está” en trance por dar lo que ya no “está” pudiendo dar. Y eso no implica sólo el momento de la muerte, de la impotencia radical, sino que impone, por la intelección, un carácter al camino de la

realidad que se funda en ella. “Estar” en la realidad como viviente inteligente, en el camino que la realidad abre, será siempre “estar” en apertura a dar lo que la intelección encuentre que puede dar en las notas concretas de la realidad que se le “está” imponiendo en ellas. Esa es la “soltura” que le impone, por su intelección, su propia realidad. Y esa apertura lo es también a que, en dado momento impuesto por su propia realidad orgánica, pudiese no poder encontrar. Y también a ese momento “está” abierta con soltura. No es un momento meramente funcional, sino algo que le acaece personalmente.

La intelección consiste en “estar” en esa apertura a una, a la unidad concreta y a su propia realidad suelta. No es mero descubrimiento de lo que se puede dar, ni tampoco mera determinación de eso que se puede dar. Puede ser más, puede ser “estar” en apertura a una respectividad no enmarcada, sino una que “está” activamente dándose desde la soltura: una respectividad que “está” dándose en libertad. Por eso, Zubiri rechazará hablar de mundo como totalidad de sentido. Y es que sólo esa respectividad abierta a “más” puede llamarse mundo. No se trata de totalidad, sino de un dinamismo abierto. No es un mero quedar en el mundo, sino que se trata de que la realidad “está” dinámicamente en su intelección *mundificando*,³⁹ abriendo el mundo a la intelección y la intelección al mundo, en un dinamismo de congeneridad. La intelección “está” dándose como momento libre

³⁹ Zubiri había hablado de una *realitas mundificans* en el artículo “Transcendencia y Física” en la *Gran Enciclopedia del Mundo* (Bilbao: Durván 1964), pp. 419-424, para señalar el ser de Dios respecto del mundo. Su posterior investigación hace que esto pueda también pensarse de la persona por su intelección sentiente, por la que ésta realiza su ser como relativamente absoluto. El neologismo “mundificar” lo explica Sáez como “constitución de lo real como momento de la pura y simple realidad”. El autor continúa su análisis hasta afirmar la mundanidad como la expansión de la “suidad” en respectividad constituyente en respectividad mundanal, y aclara “no son dos respectividades, sino la única respectividad de la apertura de la realidad en cuanto realidad, sino la única respectividad de la apertura de la realidad en cuanto realidad, que llega a su plenitud”, cfr. Sáez, Jesús (1995) *La accesibilidad de Dios*, pp. 151-154.

del mundo y libre en el mundo, y así “está” dándose en ella el mundo como un momento abierto a dar más. El mundo no es un marco que constriñe a la intelección, sino un dinamismo de realización abierta a lo que lo real en la soltura de la intelección pueda dar de sí. Ese dinamismo mundanal es una cogeneratividad de saber y realidad, en disyunción irreductible.

En esa apertura de la intelección “suelta”, toda configuración de notas, apoyada en el contenido de esas notas concretas, ha de tener que ser “dada” en y por la realización de la intelección. No es la cosa, en tanto realidad, la que es determinada por la intelección, sino su configuración inteligible, el modo propio en que la intelección la puede aprehender en un modo o en otro. Estos modos no descansan meramente en la espontaneidad de la intelección, sino que “están” dándose como un modo de realización de aquello que, con fuerza, se impone en cada nota. Es un modo de realización de la realidad que la intelección “obra” y desde el que se abre a la respectividad mundanal. La intelección instaure ese modo de la realidad en coactualidad como un modo de habérselas ella con lo que entiende, inclusive con lo que de sí misma entiende. “Está” dándose un modo para “estar” en lo que de suyo “está” imponiendo la realidad. La unidad que resulta, sin embargo, no resulta como un hecho, sino como la realización de esas posibilidades, es decir, como un suceso. Es la “obra” de la intelección en el mundo y, por tanto, la instauración de lo humano, de la “obra” humana, en el mundo. A esta realización ulterior de la intelección que “está” haciendo un mundo humano en el mundo⁴⁰ volveremos al final de este capítulo y será el tema central de los que siguen. Pero no hay que olvidar que toda esta enorme “obra” “está” apoyándose, con mayor o menor firmeza, en lo que la realidad “está” imponiendo como modos propios de

⁴⁰ Y es que la intelección está constitutivamente abierta al mundo, en cuanto es sentir la realidad como realidad. Cfr. Sáez, J. (1995). *La accesibilidad de Dios*, pp. 142-145.

apertura respectiva en el mundo (de realidades con modos de realización en una instauración disyunta).

De modo que la unidad que la intelección tiene, en cuanto realidad absoluta en el mundo, es un acontecimiento de su libertad para dar de sí. En cuanto “están” las notas en la intelección, “está” la intelección buscando su propio dominio en las notas, dar lo posible de sí en esa intelección concreta. Esa unidad que tiene que buscarse no viene meramente de la fuerza de imposición de lo real o del mundo, sino, a una, de la fuerza de imposición de ese modo de realidad *de suyo suya* que es la realidad inteligente. La fuerza de imposición se da como exigencia en la intelección impelida a buscar por sí misma, en la coactualidad, su unidad en libre realización. Lo que se impone es que tenga que inteligirse su propia realidad en toda intelección y ahí es que la intelección ha de buscar cómo darse unidad en la funcionalidad de lo real. Esto no implica hacerse funcional necesariamente. La funcionalización sería una posibilidad de realización de la intelección como pudiera haber otras. Puede también suspenderse en la división o la dispersión, sin resolverse en unidad en cuanto intelección. Es lo que sucede cuando se suspende en la duda. Y mantenerse, en cuanto pueda, en cierta disfuncionalidad buscada y realizada. Nada puede forzar la unidad funcional con el cosmos, sino que la intelección puede libremente unificar su dinamismo y querer hacerse una figura propia en esa configuración. Pero ni ahí se pierde su carácter de disyunción que es intrínseca inespecificidad. A lo más, queda como inespecificidad determina en cierto modo, pero nada más. Por eso puede siempre volver a la duda, a dividirse indecidiblemente entre modos posibles de configurar la intelección de lo real. No por capricho, sino porque lo real en coactualidad (la realidad de lo que entiende, la de lo otro o, sobre todo, la suya propia) la mantiene en constitutiva inestabilidad. Lo que la fuerza de imposición de lo real impone en la intelección es esta

constitutiva inestabilidad en que logra o no su unidad a partir de su libre realización.

Quedar: el carácter impresivo de la coactualidad.

Después de haber analizado los tres caracteres de la unidad de coactualidad, hemos ahora de abordar el modo propio en que esta unidad “está” dándose: la impresión de realidad. Impresión es la caracterización propia del modo en que se da la actualización. Impresión es el modo de una actualización en que hay afección, alteridad en una formalidad y fuerza de imposición. Cuando esta formalidad es la de realidad, estamos hablando propiamente de una impresión de realidad. La intelección es actualidad impresiva en formalidad de realidad. Esto permite hablar al autor de “impresión” como la unidad-en-actualización, la unidad de coactualidad, dada en la intelección. Pero este modo es propio esencialmente a la actualización, modela desde dentro el dar de sí de la intelección. La unidad de coactualidad en la intelección no meramente “está” sino que “está *quedando*”, y este “quedando” caracteriza ese modo impresivo en que consiste el sentir. Sentir es impresión porque “está quedando” en el sentiente lo que siente y el propio sentir del sentiente “está quedando” en lo que siente. En ese quedar impresivo, es que la intelección busca realizarse en su propia unidad como realidad; es decir, la intelección está obrándose a sí misma, dándose un modo de quedar. No que obre a lo inteligido en su propia realidad, ésta se le impone de suyo, pero tampoco es una mera actividad receptiva o constituyente de contenidos de lo inteligido: ella misma es obra de sí en cuando está constituyéndose a sí misma como impresión de la unidad de coactualidad, haciéndose modos propios de inteligir con mayor o menor riqueza lo que se le impone de suyo, en su alteridad, quedándose en ella y en el que ella se queda. Por eso Zubiri corrige la tradición: la intelección no es *noesis*,

sino que es *noergia* (IRE 64), porque es un obrarse a sí misma desde la alteridad de lo real, porque ella “está” cargando con todo lo que “está” en ella.

Que esta actualización sea impresiva, lo hemos dicho, no es algo que dependa de las notas de lo que se actualiza. Es algo “de suyo” propio de la actualización: su impresividad depende de algo, diríamos esencial, de la realidad de la intelección. Es esencial a su propio dar de sí. La intelección da de sí impresivamente. La impresividad es modo propio de la intelección. En este modo consiste la materialidad de la actualización, su esencia-materia (cfr. ETM 344-345). Zubiri define esta esencia como la determinación estructural de la cosa por “cualidades sensibles o de lo formalmente necesario para ellas” (ETM 344). En la unidad de coactualidad quedamos remitidos a una esencia que determina a darse una intelección en impresión, una intelección sentiente. Y esta determinación fuerza a actualizar impresivamente la unidad de coactualidad, abriendo el ámbito de la sensibilidad en la intelección, donde las notas pueden darse como configuraciones que llamamos cualidades sensibles, y todo lo que de lo real se note se ha de dar apoyado en estas configuraciones, aunque no toda nota o todo lo que pueda determinarse de lo real pueda reducirse a ellas. Las ondas de luz que golpean las células fotorreceptoras de mis ojos no son ciertamente reducibles al verdor que siento, pero están apoyadas en ese verdor para poder ser inteligidas, por ejemplo, postulando su realidad matemática, constituyéndola en el concepto de onda (en el procedimiento matemático de la ecuación de onda), para dar cuenta de esa frecuencia de luz. Esta esencia-materia que impone la impresividad en la intelección le “está” dando su modo propio: es intelección sentiente. La misma esencia-materia es fundamento de todo lo que pueda determinarse como cualidad sensible en la coactualidad y también fundamento de toda constitución intelectual (construcción por conceptos, por fictos, etc.), que pueda darse apoyada en la

impresión. No puede darse intelección sin impresión. Es el modo propio del sentir intelectual.

He aquí, pues, la esencia sentiente de la intelección. También en el sentir estímulo puede encontrarse este modo peculiar de actualidad, este estar impresivo. Pero, el quedar es *toto caelo* distinto, en cuando la alteridad constitutiva del sentir es también diferente. La formalidad de la alteridad constituye al quedar en un modo u otro de actualización impresiva: quedar estímuloicamente o, en el caso del análisis de la intelección que nos ocupa, quedar en formalidad de realidad. Por esa diferencia esencial en el modo de quedar se constituyen formas de realidad esencialmente diferentes: la realidad que se funda en sentir estímuloico y la realidad que se funda en sentir intelectual. Por eso no puede decirse, según Zubiri, que la intelección sea un perfeccionamiento del mero sentir. El sentir estímuloico tiene su propia escala de perfectividad y la intelección no participa de ella en ningún sentido. Es un cambio radical en línea esencial. Y donde se generan disyuntamente estas formas de realidad es en la formalidad que domina en la intelección: “la filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión; ha resbalado siempre sobre la formalidad” (IRE 36). Para Zubiri este punto es capital. Al ignorar la formalidad, la filosofía (y tras ella, la psicología y la fisiología, por lo menos) ha ignorado la diversidad de modos de la aprehensión sensible, y ha definido el sentir como lo común de estos modos. La intelección se ha escindido entonces del sentir, porque se supone que la esencia es sólo la diferencia y no la constitución de una realidad en un modo distinto de sentir. Todo lo que constituye lo definitivo de la

realidad, lo común y lo diverso, se muestra esencial en el análisis de la intelección humana.⁴¹ Esta discusión con la tradición la abordamos ya en el primer capítulo.

La formalidad permite, entonces, el discernimiento entre los modos de aprehensión sensible. Hay que atender al acto mismo para poder describir ahí el modo que le es verdaderamente propio, su esencia propia, independientemente que guarde una comunidad con otros actos por algunas de sus notas. La formalidad permite caracterizar esto propio, sin confundirlo con el contenido de su esencia. Formalidad no habla de notas, sino del modo propio en que quedan las notas. Y este modo es el que da al acto su devenir propio, y éste en todas sus notas, también en las esenciales. El análisis de la formalidad, por tanto, nos permitirá comprender al acto en su propio modo de quedar dándose, dejando también abierta la posible y ulterior verificación de cualquier unidad funcional o conceptual que pueda guardar con otros actos que tuviesen notas en común. Volvamos, pues, a nuestro análisis de la impresión, después de este comentario que puede servir para aclarar lo que tratamos páginas atrás.

Para Zubiri, la palabra española “quedar” permite señalar con acierto el ámbito de la afección en cuanto esencialmente abierta a su propia actualidad. “Está” abierta a su “estar” porque su “estar” es un “estar quedando”. “Está” dando de sí, abierta a más, en su mismo “estar”, constituyendo toda la riqueza del “estar” en que “está quedando”. Su quedar es su “estar” dando de sí y quedar en apertura a dar más. Es un quedar dinámico. Las notas no meramente “están” en la unidad, sino que quedan “estando” en la unidad, moduladas en lo que quedan, en la

⁴¹ “no está dicho en ninguna parte que a la esencia de una cosa le compete sólo lo que le distingue de las demás, sino todo lo que el ente tiene, aunque lo comparta con los demás entes del Universo.” (CA, lección 20).

unidad y por la unidad que queda y en la que ellas “están quedando”. Queda como nota-de la unidad y queda abierta a la unidad en cuanto “está quedando”, en tanto “está dando” de sí desde su concreta realidad. En la formalidad de realidad, la unidad-en-actualización “está” quedando de suyo, abierta a todo lo que de suyo da de sí y puede dar de sí, queda dando de sí y, por lo que ya da de sí, para todavía dar de sí. Y es este quedar el de una intelección en constitutiva inestabilidad, determinada inespecíficamente para quedar de algún modo, uno que ella misma ha de dar. El “con” de la coactualidad es este dinamismo en cuanto co-dan de sí en la misma unidad de “estar quedando”. El verdor que veo da de sí todo lo que de verdor puede dar al tiempo que mi intelección “está” dando de sí todo lo que puede dar como intelección de verdor, formalizando, por ejemplo, una diversa gama de “verdes” que queda, en principio, abierta a siempre más. El verdor y mi intelección quedan abiertos a dar de sí, siempre en coactualidad y ésta disyunta. Me parece que es en el quedar dinámico donde puede justificarse la centralidad que da Zubiri a uno de los modos analizadores del sentir, como explica en el primer tomo de *Inteligencia Sentiente*: la kinestesia, la realidad actualizada *en-hacia*.

Frente a otros analizadores, que parecen descansar en lo que “está” dado, en su estar-presente, como *estar-en-su-eidos*, *estar-poseído*, *estar-como-rastro*, *estar-en-su-forma-nuda*, *estar-notificante*, *estar-temperante*, *estar-afectante*, *estar-íntimo*, Zubiri describe uno que permite describir el “estar quedando” en su dinamismo: el *estar-presente-en-hacia*. Ahí se describe la unidad en coactualidad en cada nota en modo “en-hacia”, haciendo quedar la nota como un momento “hacia” los otros momentos de la unidad, actualizándola como orientación. “No es un ‘hacia’ la realidad, sino la realidad misma haciéndose presente como un ‘hacia’”(IRE 101-102): presentándose la nota queda la unidad en modo de “hacia. “Es un modo de *presentación direccional*.” (IRE 102).

Este modo “recubre” los otros modos en que se da el sentir, los otros modos de “estar quedando”, y así, en cada uno de ellos se actualiza ese quedar abierto a constituir modos de quedar el sentir en-hacia, dando los principios propios del quedar la unidad en coactualidad. Pero no sólo abre a las notas ya actualizadas, sino que éstas quedan abiertas indeterminadamente, inespecíficamente, de modo que queda un ámbito para “estarse” dando la unidad en coactualidad y en sus dos momentos disyuntos: la intelección y lo que se entiende.⁴² Este ámbito no es una fantasmagoría, “está quedando” abierto concretamente en esas notas. El sentir queda así excedido en sí mismo, en sí mismo orientado a “más” de lo dado como ya sentido. Cada sentir sentido “está quedando” en “más”, abriendo el ámbito y orientado al cumplimiento de la unidad plenaria. Es pensar la intelección como henchida de realidad, de una que no queda todavía específicamente determinada sino que “está quedando” por dar, “hacia” su cumplimiento. Esa plenitud está incoada y está también fundada. Fundada en aquello que sea esa unidad que domina en toda nota haciéndose notar en cualquiera de ellas como “hacia”.⁴³ Incoada porque en lo que queda, la unidad “está” dándose en su realidad plenaria y en todos sus momentos según el modo propio de cada uno de ellos. El sentir intelectual “está quedando” en esa plenitud que se notifica, se anuncia, aunque no pueda todavía formalizarla en las notas que tiene sentidas.

Este exceso queda como primordialmente inespecífico en cada nota. No es el sistematismo que se pueda lograr entre ellas, su funcionalidad, lo que puede dar

⁴²En esta noción de ámbito encontró tempranamente López Quintas el punto de partida de su propia reflexión sobre la antropología y la estética. Cfr. López, A. (1998) *Estética de la Creatividad. Juego, Arte, Literatura*, Madrid:RIALP.

⁴³ Para la relación entre el “hacia” direccional y dominio en el análisis de Zubiri, cfr. Pintor-Ramos (1993) *Realidad y Sentido*, pp. 110-111

cuenta cabal de la unidad que domina en las notas. Siempre hay “más”, un desbordamiento de la unidad que queda actualizado en las notas como “hacia”, dejando toda nota como un momento de apertura a toda línea de respectividad. Así, queda exigiendo reactualizaciones del “hacia” para dar cuenta de la riqueza de la unidad en coactualidad. Queda abierto a dar de sí siempre más. De ahí que no sea el contenido lo que define radicalmente la intelección, como lo ha podido pensar la tradición filosófica anterior, que siempre ha supuesto ese contenido como algo que ya “está”, de alguna manera, dado en plenitud y el trabajo es descubrirlo. Por el contrario, es el “estar quedando” impresionantemente en “hacia” lo que define a la intelección que queda abierta a un despliegue indeterminado. Es por ello que decíamos que la realidad propia de la intelección imponía su inestabilidad constitutiva, y esto porque “está quedando” siempre en esa apertura. Sólo quedando así, sentientemente abierta a “más”, da de sí intelectivamente.

La intelección queda así siempre como actualización sólo en lo que de suyo “está” dando la unidad en coactualidad, aunque esto sea precisamente un “más” que está exigiendo formalizarse como distinto de lo ya presente en otras notas sentidas. Por ejemplo, cuando para sentir la profundidad del verdor, hay que inteligirlo en algo tan distinto de la visión como es una configuración geométrica de naturaleza ondulatoria. Y eso es, en un aspecto de su realidad profunda, este verde que siento. Esto hace que la unidad-en-actualización no sea actualidad suficiente, “producto” perfectamente logrado y especificado en el sistema de notas actualizadas. Puede inteligirse, y de hecho así es, como exigiendo “más” intelección que lo que queda actualizado en notas sensibles. La intelección no es meramente actualidad sino dinámica actualización de la respectividad en que “está quedando” constituida la unidad de coactualidad.

Este desbordamiento no se descubre por la actualización. Está siempre ahí, como la inespecificidad constitutiva, formal, del acto de intelección. Es propia de la formalidad con que está imponiéndose la alteridad en la intelección. Es propia del *prius*, de la formalidad propia de reidad en la que “está quedando” la intelección. Por ese modo de alteridad “está quedando” abierta a lo que de real pueda “estar” dando de sí ese modo concreto de su sentir: su propia realidad y la realidad que entiende. Nuevamente, no es que la unidad se rompa en sus términos, o que éstos surjan de la unidad. Ya “están quedando” en el ámbito de la unidad en coactualidad, como momentos propios de la unidad que se “está dando” sentidos en modos diversos e irreductibles, en “hacia” su plenaria constitución en la unidad. Estos modos de realidad se imponen con fuerza en ese *prius* que disyunta, pues desde cada momento ya se “está” imponiendo en la unidad coactualizante, primordialmente y no como fruto de una síntesis, lo propio de la intelección que “queda” con sus propias notas a su modo, diverso del modo de lo que entiende (aunque lo que “esté” entendiendo sea su propio contenido en tanto realidad inteligente). “Este ‘ya’ expresa la anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el *prius*.” (IRE 191). Así, si la intelección puede poseer esas notas, por ejemplo, en visión, en su *eidos*, como colores, las notas están “en-hacia” lo que “está” haciendo posible esa configuración cromática, en la intelección y en el mundo. El “estar quedando” en configuración cromática es “estar quedando” en la realidad subjetiva, neurológica, orgánica, cultural, física, lumínica, matemática, etc., que le da fundamento. Unos y otros principios son diferentes, remiten a diferentes niveles de la funcionalidad cósmica, quedando como momentos de esa funcionalidad, o se “sueltan” de ella, quedando como

momentos de suyo suyos en esa funcionalidad, pero son principios en la misma unidad en coactualidad.⁴⁴

Así, la formalidad del “de suyo”, propia del momento de alteridad en la intelección, conduce a la fórmula típica de la metafísica zubiriana, “de suyo”. Lo que se formaliza como “de suyo” “está quedando” fundamentado en lo que “está” “de suyo” en el mundo, en nuestro ejemplo del color, el “de suyo” de una realidad capaz de inteligir ese verdor concreto, o la realidad cósmica que puede darse como ese concreto sentir verdor: “El ‘de suyo’ constituye, pues, la radicalidad de la cosa misma como real y no solamente como alteridad” (IRE 191). Es en este “de suyo” de la cosa en el que ya está la intelección, precisamente, sintiéndolo en sus notas, quedando éste como fundamento dominante en ellas. De este modo “está quedando” como fundamento, de alguna manera, de la intelección en su despliegue. Pero, a un tiempo, ella es la que “está quedando” en esto, abriendo en sus diversos modos de sentir un ámbito en formalidad de realidad en que lo que es “de suyo” en el mundo puede “estar quedando” plenamente en su realidad. De este modo es también la intelección, por la formalidad de realidad en que “está” dándose, la que da a esa realidad fundamento para ser “de suyo” en la intelección. Hay una cogeneratividad desde estos principios fundamentales, de la intelección como saber “estar” en la realidad y de la realidad como “estar” plenamente dando de sí en la intelección. Ni una ni otra serían lo que son sin “estar quedando” fundamental y disyuntamente en la irreductibilidad de la otra. Un “estar quedando” que queda abierto a “más” en las dos líneas irreductibles de la coactualidad: la de la subjetividad y la de la objetividad.

⁴⁴ Ver análisis en el apéndice de IRE sobre cualidades sensibles, IRE (171ss).

Este “más”, en cualquiera de las dos líneas, puede quedar en dirección a, quedar “hacia” la respectividad interna: “in” lo llama Zubiri. En esta línea, cada nota está quedando en respectividad a las que con ella constituyen lo que “de suyo” las domina. Constituyen así todos los niveles que sostienen desde dentro el dinamismo de lo inteligido y de la intelección. Las notas cromáticas son, en cuanto colores, notas-de la unidad en coactualidad, y remiten de suyo a la unidad del cosmos en todo su dinamismo electromagnético, pero también a la unidad orgánica en que consiste un cuerpo humano vidente. La realidad del color se funda en éstas y otras unidades irreductibles entre sí que “quedan” en comunicación en el acto concreto de intelección del color. Esta comunicación “queda” dándose como el fundamento de esa intelección, y cada cosa inteligida la vehicula a su modo (Cf. HD2012 88). No es el mero acto de una y de otra, o de una especie de sustancia común entre las dos, sino la comunicación lo que da generativamente el color en cuanto realidad. Por eso no podemos hablar de la sustancia “color”, sino de sustantividad: el dinamismo cromático se “está” dando en esa comunicación dinámica (y podríamos hablar también de unidades culturales e históricas en la aprehensión de los colores). Apuntando a esas unidades que les son fundamento, estamos en la línea del “in” de la apertura respectiva en las notas.

Inteligir en línea del “in” implica entonces “quedar” en la comunicación fundante de lo que se intelige, en toda su riqueza, que da de sí conforme la intelección se “queda” más y más profundamente en esa comunicación. Para “quedarse” en esa profundidad puede tomar diversas vías, inclusive la de probar dar lo que no “está” dado en las notas que siente, por ejemplo, más matices del color por manipulación química, que es probar que lo que “está quedando” de la comunicación cósmica puede dar más de lo que ya ha dado, si comunica con alguna otra realidad en el ámbito de “más” en que ya estaba dando de sí. En todo

caso, la nota aprehendida notifica eso que “está” dándose y lo que “está” pudiendo darse. Así “está quedando” en apertura y la intelección “queda” en ella abierta a dar de sí lo que pueda comprender esa apertura. El despliegue de la intelección, de su propia unidad, irá definiendo la riqueza de tal realidad que está notificándose más y más en sus notas, incluyendo las invenciones de la propia intelección para mantener o ampliar esa notificación (por ejemplo, a los patrones “cromáticos” no visibles).

Avanzamos así en la segunda línea de respectividad notificada en las notas: el “ex”. Como hemos dicho, las notas, en comunicación “están quedando” en respectividad a todo lo que hay y puede darse a notar. Quedan en modo de “hacia” otras notas, dadas o por dar, constituyendo lo concreto del “co-estar”. Así se está constituyendo dinámicamente el dominio concreto de la unidad de coactualidad, definiendo los “estares” en que “están quedando” las notas en respectividad. Este “estar” constituido desde la nota “hacia” es lo que define el momento del “ex” del “estar”: su estructura. Es un “estar” ex-tructo, constituido concretamente en el momento del “ex” de las notas. Por eso Zubiri habla de una estructura de lo real, el modo de quedar la unidad ex-tructa en la respectividad concreta que pueden dar sus notas (IRE 201-207). Si esta estructura “está” notificando a la unidad como fundamento de esa estructuración, ese fundamento “está quedando” estructurado en esas notas. “Está” estructurándose así en la intelección porque “está” estructurándose en el mundo como fundamento de esa estructura en la intelección.

No es una unidad que “esté” flotando sobre las notas, como si fuese una unidad conceptual, sino una que “está” dándose en la concreción de las notas: es estructuración de las notas en las líneas de respectividad que esas notas pueden

dar. “De suyo” está dándose en el momento propio de cada nota respecto de las otras, de modo que la unidad “está” estructurándose como una respectividad abierta. Esta respectividad puede “estarse” dando en diversas estructuras, según lo que las notas puedan configurar, cada una por lo que de propio aporta en la respectividad de lo real, por lo que da de sí. Por ejemplo, hay diversidad de estructuras fundadas en la posición que guarda una nota respecto de las demás. Una nota “está ahí” respecto de las otras. Ese “estar ahí” puede indicar una respectividad como “estar quedando” “fuera-de” las otras, “dentro-de”, “en”, “contenido por”, “en lugar de”, “antes de”, etc. Aquí se van desplegando diversas formas de estructuración de lo real a partir de la respectividad posicional de las notas.

La estructuración va definiendo el modo propio de constitución dinámica de lo real, en la intelección y allende la intelección. Lo va definiendo en cuanto estructura de presentación, pero si lo “está” definiendo en ese nivel, es porque ya “está” dándose así (en esa posibilidad de definirse su apertura) en el nivel de su estructuración profunda. Nuevamente tenemos ahí la tensión del “hacia” que queda abriendo el ámbito de respectividad que va desde la presentación sentiente a la estructura profunda de lo inteligido. La intelección queda en la comunicación en que “están” dando de sí las cosas que siente fundamentando lo inteligido. Y nuevamente puede abrirse a diversas estructuras en profundidad, de las que habrá que discernir su modo de “estar” fundamentando lo que “está” presente en la intelección y, también, la respectividad que desde eso presente puede discernirse hacia otras cosas que “están”, “estuvieron” o “estarían” presentes a la intelección. Y esto sin suponer que toda esa pluralidad en respectividad ha de ser reducida a una estructura. La realidad bien puede consistir en un dinamismo de estructuración de diversidad de estructuras que no pueden ser reducidas a una

sola. El cosmos no necesariamente es uno. La realidad del mundo se va cosmificando conforme “está quedando” estructurada en alguna funcionalidad, pero podría haber muchos órdenes de funcionalidad y no necesariamente uno. Pero si pueden darse esas diversas cosmificaciones, es porque la realidad del dinamismo de respectividad abierta, el mundo, “está quedando” en la intelección como unidad abierta en todas ellas, abriéndolas a “más”. Por eso la intelección queda “suelta” del cosmos, porque queda abierta a dar ese momento mundanal a todo cosmos y no sólo a hacer algún cosmos en el mundo.

Ese modo de quedar en el mundo define lo que Zubiri llama *ser*. El ser es el modo de “estar quedando” en la respectividad del mundo. Ese momento de la comunicación mundanal se actualiza, “está quedando”, como siendo árbol y desde ese momento mundanal “está” dándose fundamento a un modo de cosmos. Es el ser del árbol abierto en comunicación a posibilidades cósmicas. Ese momento de afirmación de la comunicación cósmica en una manera particular de “estar quedando” respecto de toda otra realidad, quedando en el mundo, siendo árbol. No es una sustancia “árbol” que sostiene a este “árbol” en concreto o lo constituye desde dentro. Esto que “está siendo” árbol es un momento de esa comunicación, el momento por el cual la comunicación “está quedando” como momento del mundo. No es el “ser de la realidad” (*esse reale*) sino la “realidad siendo” (*realitas in essendo*) (IRE 222) La realidad siendo “está quedando” en la intelección, porque “está quedando” primordialmente en todos sus momentos. Queda en ulterioridad porque, en esa primordialidad inespecífica, su “estar quedando” en el mundo es sólo uno de sus momentos. Cuando alguien dice que esta realidad “es” árbol, “está” fundándose en lo que la realidad da a sentir de su “estar quedando” en el mundo. De ahí que pueda darle un lugar también en la funcionalidad del cosmos. Porque esa funcionalidad está constituyéndose en el mundo de acuerdo a lo que

“está quedando” en el mundo. Si el mundo es dinámico, “está” constituyendo dinámicamente los órdenes cósmicos conforme las cosas “están quedando” como momentos del mundo.

Este “estar quedando” en el mundo, el ser, es, por tanto, una modulación en lo que “de suyo” posee la realidad. Es lo que Zubiri llama *refluencia*, y no determina la realidad en su última instancia. Por el contrario, la modulación “está” fundándose dinámicamente en lo que la realidad “de suyo” da de sí. La *refluencia* es de la realidad por su ser, por su “estar quedando” en el mundo, en la realidad. Pero en la *intelección*, el “estar quedando” en el mundo queda sentido como un momento de la realidad, también cuando esa realidad que “está” sintiendo es su propia realidad intelectual. Por eso, por su ser, la realidad intelectual queda sintiendo su propio “estar” en el mundo, su propio modo de “estar siendo”. “Está quedando” abierta a su propio “estar quedando” concreto. Y está abierta en ese “estar quedando” a todo lo que pueda dar su realidad. Esa apertura le impone la inestabilidad de su modo de “estar quedando” en el mundo: la inquietud intrínseca de su ser. Una inquietud que queda sentida por la *intelección* en dirección a su propia fundamentación como realidad. Su forma de “quedar” es “estar quedando” en inquiscente dinamismo de realización.

No queda simplemente sino que siempre “está quedando” abierta a su propio modo de “estar” en el mundo: por eso está siempre suelta en el mundo, suelta de su propio ser, para buscar ser. Su realidad puede “estar” modulada en ser-así, y aun afirmándose en esa modulación, “está quedando”, sin embargo, abierta a afirmarse o no en esa modulación. Habrá de darse su quedar en un modo *suyo* de ser (Cf. HD2012 77). Y para esto no basta considerarse ella misma abierta en su posibilidad, sino que ha de probarse ese modo de ser en su realidad. Tendrá

que “estarse quedando” en las modulaciones que da de sí en el mundo; tendrá que medirse en el mundo, para sentir su anchura o su estrechura, su posibilidad o su angustia. Pero ninguna de éstas es ni será su modulación definitiva, en tanto intelección. Todas son momentos de su inestabilidad, de su modo de buscarse una manera de “estarse quedando” en el mundo, de “estar siendo”. También a nivel del ser se marca la disyunción que la formalidad de realidad en la intelección “está” imponiendo y es fundamento de la diferencia metafísica, que Zubiri propone entre esencias abiertas y esencias cerradas (IRE 220).

Las esencias cerradas afirman su propia realidad en la respectividad como simplemente “ser lo que son y nada más”. Las esencias abiertas, es decir las que tienen a la intelección como fundamento, “están” determinando su propia realidad en vistas de esa respectividad, que “están” sintiendo como su propio ámbito de realización. No sólo quedan moduladas en la respectividad, sino que activamente pueden hacerse una realidad propia, para así “de suyo” modularse en la respectividad. Darse su propio modo de “estar” en la modulación y “estarse dándose”. “Están”, por la nota de intelección en su unidad sentiente, abiertas a sí mismas y a darse a sí mismas un modo propio de “estar” respectivamente, en vistas del modo en que “estaban” moduladas por la respectividad. En eso consiste su apertura. Es un “estar” activamente dándose una forma de realidad con un modo propio de “estar” en respectividad.

Éstos, el abierto y el cerrado, son dos modos de estructuración de la realidad en que pueden constituirse multitud de formas de realidad. La estructuración de las notas puede resultar en diversas formas de realidad, formas de quedar estructurado el “de suyo” bajo un mismo modo de realidad, por ejemplo, como realidad fundada en una esencia cerrada. De ahí que la disyunción no tenga que

ver con la diversidad de estructuras, sino con la irreductibilidad de los modos de realidad. Esa distinción que nace de la disyunción que se impone a la intelección en la coactualidad: algunas de las cosas que entiende (su propia realidad también) se le imponen como esencialmente cerradas, mientras que otras se le imponen como esencialmente abiertas. Esto a nivel de su estructuración intrínseca, porque a nivel de la respectividad mundanal todas las cosas tendrían ese momento de apertura, pero su modo de apertura estaría modulado por esa respectividad intrínseca. La diferencia en la descripción de modos de realidad en las diversas formas de realidad estaría, precisamente, en el modo de describir esa apertura y posesión de las notas por la unidad.

En su modo propio de realidad, la intelección queda, precisamente, actualizando, entendiendo su propia realidad, en la realidad de lo que entiende. “Está quedándose”, manteniéndose, en lo que entiende, dándose un modo suyo en el modo propio en que cada una de las cosas se le da, incluida su propia realidad en tanto entendiente. “Está” dándose distinguiendo en disyunción cada uno de los dinamismos, en el modo propio en que se le imponen. Y en cada cosa que entiende se le da, desde ese modo propio de “estar quedando” la cosa en él, un ámbito de realización de la intelección que ella apropia como su *topos* propio de “estar quedando” en el mundo. Es un principio tópico de posibilitación de la intelección que le “está” siendo dado en las mismas cosas que entiende. “Está siendo” en ese ámbito suyo lo que “está siendo” en la respectividad abierta del mundo. Se afirma en ese ámbito, tomando de él medida en el mundo, dimensión, según la riqueza que se “está” dando en él, tomando ámbito y riqueza como apoyo firme para su realización. Zubiri lo expresará diciendo que “el hombre está ciertamente *con* las cosas reales [...] pero aquello *en* que está con ellas es *en* ‘la’ realidad”. Este ‘la’, indicado con la comilla simple, refiere a la realidad constituida en ámbito de

respectividad en que la persona se realiza. El ámbito realizado como “suyo” por la intelección es la disyunción que la realidad inteligente “está” instaurando como su propio modo de “estar siendo” en el mundo.

Lo propio de la intelección no es fundirse meramente con lo inteligido ni fundirse en el mundo. La intelección está manteniéndose “suya” en la comunicación, en cuanto se mantiene realizando ese ámbito suyo en que “está” dándose modos de afirmarse en la riqueza que entiende, incluso cuando lo inteligido pueda ser la misma realidad del inteligente. Lo propio de la intelección, de suyo, es precisamente ese mantenerse disyunta al “estarse quedando” en su propio ámbito de realización. Zubiri dirá que se mantiene suspendida “en” él mientras “está” en lo que aprehende, mientras la realidad de lo aprehendido se da a “estar”, con su riqueza propia, en el ámbito de la aprehensión. La intelección se deja “estar”, en su ámbito, en esa riqueza, mientras “está” en apertura inespecífica a lo que entiende y, desde esto y su ámbito, al mundo. Y ratifica en su propio ámbito su “estar quedando” en el mundo, su propia realidad y ser, como “estando” abiertos constitutivamente a la alteridad de lo que entiende. Sólo en esa apertura ratifica su verdad: ratifica su “estar siendo” verdaderamente intelección: “estar quedando” en en el mundo cargando en su ámbito propio la alteridad real suya respecto de lo que entiende. Si el ámbito que la intelección se “está” dando no “está” dándose libremente en la alteridad, entonces la misma alteridad lo “estaría” falsificando en el mundo. Sería una intelección cargada de falsedad y no de verdad. Esa realización no sería una intelección verdaderamente, no “estaría” soportada por la alteridad que se le impone *de suyo* como alteridad constitutiva en lo *suyo*. Esa ratificación es la más radical verdad, *verdad real* (IRE 233). Toda actualización verdadera del ámbito “mío”, como verdadero o como falso (y tiene

que darse en alguna de estas dos posibilidades) está soportada en esa verdad real (IRE 232).

Pero esta determinación de la verdad real no impide el suspenso posible por su constitutiva inespecificidad. La verdad real no meramente puede verificar o falsificar la intelección de algo, también la puede ratificar verdadera en su suspenso. Queda suspendida en la intelección, queda no sabiendo. No está determinada definitivamente por haberse dado una figura propia para “estarse” dando un ámbito propio en el mundo. No sabe “estar” así, en los modos posibles que puede darse, en el mundo. La riqueza de la alteridad que entiende le “está” imponiendo la suspensión, quedar inespecíficamente determinada sólo por el “hacia”, sin resolver su inquietud, no por pobreza, sino por excedencia. No es que la intelección no tenga figuras que dar, su propio ámbito puede tener bastante riqueza para ello, pero la excedencia que impone la alteridad de lo que entiende no se ratifica en ninguna de ellas, por lo que la deja suspendida en su ámbito, suspendida sin calzar ninguna de las figuras, pues ellas quedan cortas respecto de lo que “está” dándose en la intelección.⁴⁵ Este suspenso es enriquecimiento de la intelección, en tanto “está quedándose” abierta al mundo en esa indecidibilidad. Ese suspenso nos está manifestando algo muy esencial de la misma intelección: lo que hemos llamado su constitutiva disyunción.

⁴⁵ Pintor Ramos explicita en el sonoro término de “desafío” esta tensión que constituye la inquietud intelectual en su *Realidad y Sentido*: “A la luz de tal inquietud, las estructuras del sentir aparecen como tensión hacia el horizonte marcado por la exigencia trascendental de la realidad. Ésta aparece como un desafío que incide en el sentir y lo pone en movimiento, pero esa salida queda frenada por la distancia que marca la alteridad y sólo podría encontrar una salida haciendo suya de alguna manera esa realidad”, cfr. Pintor-Ramos (1995). *Realidad y Sentido*, p. 128. Esta “salida” es la que intenta resolver de alguna manera la intelección en su despliegue ulterior.

La intelección “está quedándose” ahí en una figura propia, que no “está” fundida con lo que se le da, sino que marca precisamente su distancia: su disyunción. “Está” quedándose haciendo patente su propia realidad disyunta y abierta a toda cosa real, pues en tanto sentiente queda expresa en la respectividad de todo lo real en cuanto real como comunicación de su realidad propia. Es esa irreductibilidad que está dándose en el mundo, no como perteneciente al mundo, sino como “sobre” el mundo. Volveremos a esto en los capítulos que siguen, pero sólo hemos de insistir ahora en que aquí también está dándose una ratificación en verdad real: “No hay sino un solo término, la cosa real en sus dos momentos internos suyos: su actualidad propia y su propia ratificación” (IRE 235). Es la ratificación de la intelección en tanto realidad, en tanto momento disyunto de la actualidad en la unidad intelectual: el momento en que la intelección “está” dándose en la unidad intelectual en cuanto realidad. Es la realidad intelectual que “está” verdadeando, dando verdad al propio acto de intelección en cuanto intelectual.

La ulterioridad en la intelección y la realización del inteligente como entrega a la verdad.

Esta disyunción de la intelección nos permite pensar con mayor profundidad lo que Zubiri explica sobre los modos ulteriores de la intelección, que ya hemos mencionado en diferentes partes de nuestro capítulo. Cuando esa disyunción intelectual se actualiza en las notas, cada una de ellas queda abierta, desde sí misma, hacia la unidad de todas las demás. Ninguna de ellas ni todas ellas en su conjunto hacen de la intelección una mera función suya. Ella ha de tener que habérselas, desde sí misma, con el modo en que ellas se “están” dando, desde cada una de ellas hacia todas las demás. Ésa es la característica de la ulterioridad que

Zubiri describe para el logos y la razón sentientes y en ella se actualiza también el riesgo del fracaso de la verdadera realización de la intelección. Tal vez pueda no dar con una manera de hacerse un modo de “estar siendo” lo que su propia realidad exige en su disyunción. Ciertamente, ha de hacer distancia en su propio ámbito de intelección, expandirse para comprender la riqueza de lo inteligido que se impone con su alteridad. La alteridad constitutiva de lo inteligido “está” imponiendo, con su fuerza propia, una respectividad que la intelección debe acoger. La intelección ha de darse a esa respectividad, ha de extenderse en ella, salvando la distancia en que se le “están” dando las notas de lo inteligido. Y cada una de estas notas, en tanto abierta en respectividad a todas las demás, se actualiza como un momento de la unidad en distancia de las otras. Esto da a lo inteligido una característica dinámica que la intelección no ha de cancelar. No ha de reducir lo inteligido, sino que está impelida a expandirse en él, a dar de sí, a abrirse para acoger su respectividad. Esta respectividad no sólo “está” dada en lo sentido, sino que es también el *hacia* abierto al que apunta, es decir, todo lo que podría quedar en la intelección como respecto de eso que se “está” sintiendo. En este sentido, la respectividad queda abierta a lo concreto de “la realidad” en su dinamismo, entendiendo con el artículo que se refiere al conjunto de las cosas reales y concretas, el mundo de vida, histórico, geológico, social.

La intelección actualiza entonces su mantenerse así como *esfuerzo*, estar en distancia, tensa entre su “estar” siendo de suyo suya lo que ya “está siendo” para “estar siendo” otra, en que pueda caber la respectividad propia de lo inteligido. El esfuerzo es suyo, “de suyo” propio a la intelección, que esencialmente queda exigiéndose acoger la riqueza del “de suyo” de lo inteligido con toda su respectividad dinámica. Lo inteligido no la fuerza. Es la propia formalidad de realidad que la constituye la que “está” constituyéndola ahora en un esfuerzo de

acogida verdadera de lo real que está dando de sí, desde cada una de sus notas hacia las otras en la unidad. Es su esfuerzo, “mi” esfuerzo (cf. IL 228ss.) Tiene que dejar de ser lo que era en el mundo, lo que quedaba de lo que “está” siendo en la respectividad de lo real en cuanto real, para no dejar de ser su realidad propia, es decir aquélla que le da disyunción en la “coactualidad”. Dará de sí ahora en una estructura distanciada, manteniendo abierta la distancia para que quepa en ella, en su ámbito, la riqueza de lo real en su respectividad real y concreta.

Esa distancia implica trayectorias que la intelección recorre en la riqueza de lo inteligido. Son trayectorias de la intelección sintiendo esa riqueza en cada nota, y en ellas su “hacia” las otras notas. El esfuerzo de la intelección está precisamente en mantenerse en ese “hacia”, definiendo esas trayectorias. Puede mantenerse en una trayectoria que la mantenga en la órbita en que siente el “desde-hacia” que se actualiza en la unidad de todas las notas. La intelección se actualiza entonces como percepción. Lo inteligido es el “esto” que percibo, todo lo que cae en el ámbito de mi percepción. Son los perceptos de la intelección. Puede mantenerse construyendo con las notas, en el “desde-hacia” que se define de unas a otras, diversas configuraciones que “de suyo” lo inteligido sostiene, y así se mantiene la intelección como ficción, construyendo sus fictos, en el “de suyo” fingido.⁴⁶ Puede recorrer una trayectoria que sea recorte selectivo de las notas que se actualizan en las trayectorias “desde-hacia” para definir lo propio del “de suyo” de lo inteligido. Con lo recortado y seleccionado (las notas definitorias) construye la intelección un centro para entender ahí el núcleo de su expansión en la respectividad de lo inteligido. Las notas en su hacia responderán más o menos a esa construcción por abstracción, en tanto se cumpla en ellas una sistematización que satisfaga la

⁴⁶ Pintor-Ramos acierta al señalar la importancia que el ficto tiene para la intelección de la propia realidad subjetiva del sentiente, cfr. Pintor-Ramos. (1993). *Realidad y Sentido*, p. 163

definición del núcleo. Algo así como si las notas todas respondieran a la construcción abstracta, afirmándola como el núcleo de la configuración de su pluralidad, según éste o aquél respecto, en ésta o aquella trayectoria. La intelección se mantiene concibiendo ese centro, dándole ese lugar en la apertura respectiva de lo inteligido, si lo inteligido admite de suyo esa centralidad en su propio dinamismo. Si es así, la intelección se actualiza verdadera en sus conceptos.

En las tres formas (percepción, ficción, concepción) en cuanto lo inteligido dé firmeza a la afirmación de la intelección, Zubiri reconocerá una cierta conformidad entre la forma que da de sí la intelección, su forma intelectual, y el “de suyo” inteligido. Es la *verdad dual*, que es siempre verdad en la afirmación que la inteligencia hace de sí, dándose firmeza en cuanto ha quedado apoyada en lo sentido en el ámbito de coactualidad. Lo que ha sentido lo ha sentido “así”. Y esa forma recibe la fuerza de la propia intelección que se afirma en ella. Esta forma queda plasmada en la intelección que “está” dando de sí en la respectividad de lo inteligido; la intelección queda entonces conformada en esas trayectorias como su manera propia de “estar” en lo real, y dichas trayectorias facilitan y presionan sus futuras intelecciones. En cuanto “está” en coactualidad, “está” también cargando lo que en ella ha quedado como su manera propia de enfrentamiento con la realidad, lo que Zubiri llama sus hábitos, o, en palabra más precisa para la intelección, su *forma mentis*, su mentalidad, “la figura concreta que la intelección adopta en su modo formal de estar lanzada a lo real” (IRA 152). Es esa figura la que “está” exigiendo actualidad en la coactualidad, como la conformación que la intelección “está” realizando en lo que entiende. “Está” exigiendo la intelección esa “visión”, la visión de sí misma sintiendo esto que entiende: exigencia de visión es lo que Zubiri pide para el término “evidencia”. No mera visión, sino visión que se exige.

Pero en tanto la intelección queda afirmada, entonces, como esfuerzo de comprensión de lo real inteligido, éste exige que su propia fuerza se imponga en esa afirmación de la intelección. Que sea una verdadera intelección “suya”. Si la intelección, conformada en sus perceptos, fictos y conceptos, no cumpliera la exigencia del “de suyo” inteligido, si éstos no fuesen admitidos en el ámbito que abre la exigencia del “de suyo” inteligido, la intelección se actualizaría en falsedad. Estaría manteniéndose, porque de suyo se mantiene como intelección del “de suyo” de lo inteligido, pero estaría manteniéndose en falsedad, como su intelección falsa. Su esfuerzo quedaría como un esfuerzo en falsedad y si la intelección persistiese esforzándose en esa falsedad, ignorando su propia disconformidad con lo que “de suyo” “está” exigiendo lo inteligido, su propia realidad quedaría comprometida en una empresa que pondría su fuerza al servicio de aquella representación que la realidad de lo inteligido no sostiene y a la que hace resistencia. Sería una intelección forzando sus perceptos, fictos y conceptos a sostenerse por sí mismos y no por lo real.

Nada impide, sin embargo, que este esfuerzo se mantenga. La intelección puede hacerlo, pues su propia realidad conformada tiene su propia figura, y puede “estar” urgiendo su manutención en el ámbito de la coactualidad. Es la persistencia en la forma adquirida para su propia realidad intelectual (perceptos, fictos, conceptos en que “está” pareciendo lo real), poniendo todos los recursos de ésta en función de ese parecer. Aunque resulte inadecuada, puede mantenerla conduciéndose en un proceso de aislamiento de la comunicación con lo real, invirtiendo en eso su propia fuerza, lo que la llevará eventualmente a su agotamiento en el esfuerzo de clausurarse a sí misma de la realidad en que irremisiblemente “está”. Está manteniéndose contra la exigencia del “estar” en lo inteligido. Manteniéndose en aversión a esa exigencia. Está falsificándose y

comunicando su propia falsedad. Se mantiene esforzadamente en perceptos que no están percibiendo, fictos que no están construyendo en el “de suyo” de lo inteligido,⁴⁷ conceptos que no respetan la centralidad en el dinamismo de lo inteligido. Sobre todo, “está” manteniéndose en ellos sin sostenerse en lo que “de suyo” impone lo inteligido, haciendo resistencia a ser “su” intelección, “está” realizándose en una distancia que su fuerza propia, lo suyo de la realidad personal, le permite sostener y mientras se lo permite. Manteniéndose así, pierde otras trayectorias que podría recorrer, en las que sí podría responder a la exigencia, persistiendo en una riqueza limitada por lo ya dado, indigente de lo que está dándose en lo inteligido. Falsamente rica, verdaderamente empobrecida. Inteligencia logificada, dirá Zubiri, que toma su forma más acabada en la *propaganda*, culpable de homicidio (Cf. HV 164). Si opta por ese modo de afirmación, la inteligencia está destruyéndose y, con ella, el modo de realidad que en ella se sostiene, pues se comprende falsamente como cerrada en sí misma y se agota en sostener la falsedad que ha conformado como realidad suya. Pero puede tomar otros modos de afirmarse.

Si la intelección se reconoce como verdaderamente manteniendo su propia falsedad, lo inteligido le exige actualizarse en ignorancia. La intelección está entonces manteniéndose en lo inteligido, manteniéndose como actualización de lo que siente todavía en su inespecificidad. Es intelección distanciada, está en coincidencia pero ninguna de sus estructuras (perceptos, fictos, conceptos) se muestra conforme a lo que está exigiendo el “de suyo” inteligido. Por el contrario, la fuerza del “de suyo” está rechazando esas formas en que está la intelección, y la

⁴⁷ Nuevamente es Pintor-Ramos quien nos señala esta posibilidad destructiva del ficto si no queda “inserto en la línea de la verdad real”, *ibidem*, p. 162. Esta posibilidad rara vez ha sido reconocida, precisamente por establecer una división tajante entre la realidad y la irrealidad, no viendo ésta última como una modalización en la línea de la realidad.

vuelve a su originario “estar” inespecificado. Ahí, en la ignorancia, se actualiza la índole esencial de la intelección: quedar en lo inteligido “de suyo” suspendida, “stante” sobre él. Por eso, dice Zubiri, no es un *hypokeimenon*, un sub-stante que se mantiene por debajo de los cambios del sentir, el sujeto de la tradición anterior, sino un *hyperkeimenon*, un super-stante, que se mantiene por encima, dándose en fidelidad a la distancia en que “está” dándose e imponiéndose con fuerza el “de suyo” inteligido (cf. SH 663). Más que sujeto, la intelección es fundamento de una realidad que está enriqueciendo o empobreciendo su propio mantenerse en lo inteligido; por eso, es la realidad que “nos vamos consiguiendo provisionalmente” y que define un aspecto fundamental en nuestro modo de ser persona (cf. SH 665). Y este fundamento encuentra en la ignorancia, también en provisionalidad, una expresión de su forma esencial: quedar en suspenso ante la riqueza de lo real.

No se trata de algo automático, ni meramente de una especie de mandato extrínseco de fidelidad a lo inteligido. Es una fidelidad pero a su propio modo de “estar” en la unidad en coactualidad, a su estar-inteligiendo; es fidelidad a su propio dinamismo, fidelidad suya a lo que “de suyo” da. Ahí se verifica el modo de realidad de la intelección, que domina en la unidad-en-actualización quedándose en maneras de hacer suya la unidad. Ésas maneras son su provisión para seguir el camino abierto por la formalidad de realidad en la intelección. Ahí se funda la unidad decurrente de la vida y su carácter de provisionalidad (SH 666). Esa fidelidad esforzada es la que la ignorancia respeta actualizando a la intelección en condición de buscar en verdad, se queda buscando, lo mismo que la respeta cualquier intelección que reconoce su esfuerzo frustrado, quedándose en cierto grado de ignorancia. Pero en ambos casos abierta a “más”, mientras siga inteligiendo. Entre la evidencia verdadera y la ignorancia, se dan todos los diversos grados en que puede, “de suyo” quedarse la intelección en la exigencia de

lo inteligido que se ratifica en ella. En todos esos grados se mantiene el esfuerzo. La intelección se constituye como actualización en adecuación a esa exigencia que se impone en lo real, en modo de “hacia”, de mantenerse abierta a lo real en cuanto real; es por eso una adecuación que no se agota en la posible intelección adecuada, sino que persiste esforzadamente dirigiéndose a la adecuación. La intelección se mantiene en su adecuación, como dinamismo propio, otro respecto del de lo inteligido, dando formas suyas de quedar en mayor o menor conformidad adecuada al dinamismo propio de lo inteligido.

En la adecuación como dinamismo, la intelección se mantiene en su suspenso, introduciendo una novedad, una construcción suya y original, en el ámbito de lo que ha recibido. Propone algo nuevo que queda en este ámbito, como una exigencia en el ámbito de realizar esa novedad. La novedad de lo inteligido dicta su verdad en el ámbito, quedándose en él, midiéndose en él y modulándose a él. Ésta es una llamada a lo que “está” en el ámbito, lo ya sentido y lo que “está” sintiéndose, para que venga a dar firmeza a la obra de la intelección. Una llamada a la que lo real responde en tanto “de suyo” puede responderla. Y es que no todo lo que “está” en el ámbito, “está” de la misma manera: en algunos casos, la propia realidad de las cosas en el ámbito exigen su manipulación, pero en otros, más bien, como es el caso de las realidades personales que pueden “estar” en el ámbito, exigen convocación. Esta diferencia es exigida al esfuerzo de la intelección por la fuerza de imposición propia de la realidad en respectividad que constituye el ámbito, como requerimiento a su verificación. La alteridad de las cosas en la intelección del ámbito, que no es sino la respectividad que “está” dándose en esas realidades concretas, está pro-vocando a una intelección adecuada, a una “buena” intelección. Llamada la intelección a dar su propia voz, a entregarse en sus perceptos, fictos y conceptos, para que lo real de lo sentido le preste su fuerza y la

sostenga. Para que la confirme con ellos. Su voz es pro-vocada por la realidad de lo inteligido y, a su vez, lo pro-voca a confirmar, y ésa es una forma propia de estar la intelección en la realidad de lo inteligido y en el mundo.⁴⁸ La intelección ya no está meramente absorta en lo inteligido, sino que se propone cargarlo a su modo, dándose un modo propio, que pueda “de suyo” darle sostén en lo sentido.

Así se pone ella misma en la realidad de lo inteligido y, confirmada con él, en el mundo. En ella, lo sentido se actualiza no meramente “de suyo”, sino en una forma intelectual, una de la intelección, que propone realizar así la riqueza del “de suyo” inteligido. Es “su” afirmación, “su” decir, “su” duda, “su” certeza”... algo de lo que ella misma, por sí, se hace cargo, porque es su obra: “el campo de realidad [...] es el mundo en cuanto está sentido intelectivamente. Es la obra de la inteligencia sentiente *en cuanto facultad*” (IRE 97). En esta obra se cumple la condición del carácter de abierto que Zubiri había explicado, la inteligencia propone un modo de ser realidad nuevo para la realidad personal, que ha de cumplirse en el ámbito de lo inteligido. Cargando con lo obrado en su propia voz (una voz que es obra de la intelección en el ámbito de lo sentido, forja del sentir sentido), la intelección llama a la realidad, notificándola en la forma que ha obrado para ella, y pidiendo confirmación de la riqueza de su notificación. Lo que pide es fundamento, suelo firme para poder cargar así, en su propia voz, el “de suyo” inteligido. Un modo para sí, un modo de cumplir bien con la obra de sí misma, con la obra “de suyo suya”: ser en verdad intelección de lo inteligido.

⁴⁸ Un modo de estar en la realidad que es un modo en que la intelección se presenta la realidad por medio de los perceptos, fictos y conceptos (se la “representa”), pero también un modo en que la intelección se mantiene en la dirección que la realidad le impone como *hacia*, como el *hacia* de la plenitud de la intelección de la realidad en que está. Es el doble carácter representacional y direccional del *logos* en sus simples aprehensiones. Cfr. Sáez, Jesús (1995) *La accesibilidad de Dios*, p. 191 y la explicación de la radicalización de este planteamiento en *Inteligencia Sentiente* en p. 192.

Así, la intelección está “de suyo” constituyéndose en formas propias (suyas) para estar manteniéndose en fidelidad a su propio “de suyo”, en lo que “de suyo” da lo inteligido. La intelección no es su voz, no se reduce a sus formas, ni siquiera a sus mentalidades, sino que las domina como la unidad a sus notas. Éstas no son sino esto, *sus* maneras de dar de sí, formas suyas que da “de suyo”, en las que se “está” dando a notar. Por esas formas suyas, la intelección está abriendo líneas de realización de su dinamismo propio en respectividad a toda otra realidad. Está dándose en el mundo, pero manteniendo lo suyo en las formas. Son ellas las que pueblan aquel ámbito suyo en el que “está” dándose la novedad de lo inteligido. No son formas de mundo, son formas propias de la intelección en el mundo. Es la riqueza propia de la intelección que se incorpora al ámbito de la respectividad de lo inteligido y, desde él, al mundo.

Esa riqueza constituye en el mundo, y a una parte del mundo, en el “haber” de la intelección: la parte con la que puede enfrentarse al mundo. El mundo que la intelección mundifica es uno que se mantiene en la distancia que la intelección “de suyo” impone, en tanto se mantiene la irreductibilidad de lo propio de la intelección, de su haber propio, y del mundo. Esta irreductibilidad queda impuesta como un despliegue de la misma formalidad de realidad en la coactualidad. Es un despliegue generativo en la disyunción que constituye a la coactualidad. El mundo se actualiza en la intelección no como medio de su realización, sino como el ámbito de respectividad de la intelección al que no se integra, sino en el que la intelección está manteniéndose “de suyo” suya (SH 667). Un mundo frente a ella, un mundo en el que ella está, un mundo que se abre ante ella, un mundo bajo ella, todas formas de ese mantenerse de la intelección “de suyo” como suya en alteridad al mundo. Intelección o mundo, dos modos disyuntos.

Y esta disyunción se da, porque la intelección nunca “está” meramente en el mundo, formando parte de él, sino porque está obrándose siempre y primordialmente en las formas propias que ha incorporado en lo inteligido, y solamente así “está” en el mundo abierta y abriéndolo siempre a su propio dinamismo. En la intelección, ya lo hemos dicho, el mundo “está” por dar. Estando en lo inteligido, la intelección está en las formas que ella misma se “está” dando, y sólo así constituye el “in” de su realidad (suidad, lo llama Zubiri, refiriéndolo también al modo de dinamismo de la realidad personal, Cf. EDR 224-225) y así se constituye su “estar quedando” en el mundo. Así cumple el modo en que “está” dándose mundo, dándose un ámbito propio en la respectividad abierta. Un ámbito que queda en el mundo, abierto a dar de sí en su propio modo, es decir, que “está” dando su propio modo al mundo. Por eso provocaba al “de suyo” inteligido a que prestara apoyo a su propia obra intelectual en el mundo. La intelección “está” innovando en el mundo, dando su propio modo, en tanto “está” confirmada en lo que da la realidad de lo que entiende. Pero siente ahora también la distancia que va desde ésta su propia obra, apoyada en cierta medida en el “de suyo” inteligido, y el dinamismo propio del “de suyo” allende la obra intelectual, que “está quedando” direccionalmente en la misma obra, en su apertura a ser confirmada. Así se siente, en su obra y desde lo inteligido en ella, en el mundo. Es la actualización de lo inteligido como problema (IRA 64).

Ahora la obra intelectual queda delante, como obstáculo que hay que sortear para estar en ese dinamismo desbordante que “de suyo” sostiene lo inteligido. Habrá pues que medir el camino a recorrer y diseñarle un modo de librar el obstáculo. La obra servirá como referencia para saber que estamos ya en camino libre, o que todavía nos falta un poco más en la misma dirección, u otro modo de dar camino. La intelección tiene ahora que obrar algo inédito. Aquí hay marcha y

novedad en la intelección. Hay búsqueda de sí misma, y no solamente de mayor riqueza en su obra en lo real, aunque también esto se dé. La intelección busca obrar bien, ya no para satisfacer una avidez de integrar más notas en su obra, sino para responder del fundamento suficiente para poder afirmar con certeza (en todos sus grados, también en su duda) que su obra verdaderamente se sostiene en la realidad, que da de sí porque es una “buena” intelección de la realidad. Busca razón para sí misma, para lo que ha obrado de sí. Y la busca en la realidad, puesto que este movimiento ha empezado, precisamente, por una decisión de fidelidad a ella. No ha querido darse a sí misma razón en sus propias obras, anteriormente logradas. No quiere persistir en falsedad. Quiere que sea la realidad quien la sostenga, y todas las obras anteriores y toda nueva afirmación quedan abiertas a la búsqueda de fundamento. No suprime la fuerza de sus obras, que pesan en la intelección con toda su fuerza, pero se mueve en resistencia a esa fuerza, en un esfuerzo mayor por permanecer fiel a la firmeza que la realidad le promete dar.

Este esfuerzo exige algo más que intelección: exige voluntad para mantenerse en esa fidelidad. La intelección está manteniéndose sostenida en esa voluntad de querer verdad real, si ha de obrarse bien, si ha de ser una “buena” intelección (cf. HD2012 263). La intelección, en cuanto es, como dice Zubiri, aprehensión de realidad, es fundamental y originariamente querer verdad real. Lo es constitutivamente y por eso queda exigiéndoselo en todo su despliegue. Y esta exigencia no se hace a un “algo”, a lo real, sino a un “alguien”, a quien puede mantenerse queriendo o puede renunciar a querer ese esfuerzo. No se resuelve el querer en la intelección misma. No le es propio resolverlo. Exige la realización del querer como queriéndola en el esfuerzo, en la distancia, en el problema, en la búsqueda, en todas las formas en que se va actualizando. Pide un “alguien” que, fundado en esa intelección que constitutivamente también es querer verdad,

principio esencial de volición, para que se mantenga queriéndola en todos sus avatares, “la posesión de la verdad real envuelve esencialmente no sólo la presencia de lo real sino también *eo ipso* la realización de posibilidades más” (HD2012 263). Y esto queriéndolo en su carácter impresivo (que implica también la organización somática psico-orgánica en que se constituye todo proceso intelectual) y en los diversos modos en que puede “estar quedando” mientras busca esa verdad (angustia, inquietud, gozo, etc.). Cuando la intelección está actualizándose en la unidad en coactualidad como búsqueda, como razón, queda patente la exigencia de realización de “alguien” corpórea, inteligente, volente, sentimentalmente libre.

Este “alguien” es realidad personal responsable de la obra que ha hecho de sí y que ahora pone a prueba, manteniendo su constitutiva disyunción respecto de su “estar” en el mundo y respecto de su obrarse en el mundo. Un “alguien” que puede responder por sí, dar cuenta de sí, abriéndose y entregándose al “más” que su propia realidad impone en todas sus obras: “La voluntad de verdad real es así la unidad radical del proceso intelectual *in actu exercito*” (HD2012 264). Este “alguien” unificado en su intelección puede afirmarse en la obra como el Yo que responde por ella, que le da razón o que reconoce que ha perdido la razón en ella, en tanto ha perdido lo que le exige su querer verdad en ella. Por tanto, no sólo quiere verdad sino que quiere a ese alguien que la pueda querer siempre, que se viva plenamente unificado entregándose a ella. Querer ese “alguien”, esa forma de realidad, es lo que está en la esencia de la volición, mostrando aquí su unidad intrínseca, pero también su distinción respecto de la intelección, que es, constitutivamente, querer verdad.

No basta querer verdad, ha de quererse “alguien” que “esté” queriendo verdad real y pueda quererla. Y poderla querer implica que este “alguien” “está” ya en el ámbito en que esa verdad real está dándose. Ciertamente, la vía de su generación, podríamos decir de su verificación como ese “alguien”, “está” abierta desde el momento mismo de la coactualidad; es precisamente lo irreductible de la intelección que abre la vía disyunta de realización de esta realidad que surge de la intelección como distinta del mundo. Y es en esa vía que la verdad real “está” dándole posibilidades de realización a su querer ser “alguien” que pueda verificarse como aconteciendo y realizando esa disyunción en el ámbito de la realidad. Está en ese ámbito buscándose maneras de ser verdaderamente lo que quiere ser, ese Yo que responde por la verdad de su obra.

Puede querer darse verdaderamente modos de cargar lo “de suyo” obrado en lo inteligido y de cargar consigo mismo en la realidad de lo inteligido. Si lo hace se dará un modo propio, libre, de cargar lo que “está” dando “de suyo” lo inteligido en su realidad personal, que es más que lo que hubo cuando obró en lo inteligido. Pero puede no quererlo y conformarse con lo ya logrado, no encontrar lo que pueda dar con suficiencia lo que quiere ser, prefiriendo determinarse por lo que hay y no por su propia capacidad de responder, innovar y arriesgarse a quedar en ignorancia en busca de cargar con todo lo que se esté dando “de suyo” en su sentir. Esta conformación de la intelección es lo que arriba llamamos, con Zubiri, logificación, que sigue vigente también en la razón, y que conduce a la persona a persistir en la falsificación queriéndola. Esta falsificación afecta no sólo al “de suyo” inteligido, sino al mismo modo de realidad de la persona, que se proyecta como determinado por lo ya dado, es decir, no-libre. Es la destrucción del modo de realidad personal. De ahí lo que Zubiri advierte en *El Hombre y la Verdad* sobre el eventual homicidio de quien renuncia a querer verdad real (HV 164).

Pero, aun sin la de persistencia en la falsificación, puede también equivocarse pensando que está en la verdad, cuando, en realidad, está falsamente en ella. Es un riesgo constitutivo en la razón: podría equivocarse. Pero el error es constitutivamente diferente de quien ha decidido querer persistir en la falsificación, aunque puede motivar este querer que malogra a la persona. Por el error puede darse la tentación de quedarse en lo obrado sin probarlo más. La tentación es precisamente ese punto en que el querer no ha quedado decidido si ha de persistir en lo que dé la obra, aunque pudiese ser errónea, o abrirse a la prueba y verificación de la obra en la realidad. Si se decide por la segunda y mantiene el esfuerzo intelectual podrá reactualizar la intelección en su ignorancia o en la duda, para emprender una nueva búsqueda intelectual. Este querer es decisivo para el despliegue de la intelección en razón. En esa decisión, el “de suyo” inteligido queda actualizado no meramente en su patencia, sino como promesa de cumplimiento de la búsqueda, promesa de encuentro con la verdad, y con ella, promesa de cumplimiento de la verdad de quien se ha decidido a proponerse como investigador llamado a esa verdad. Una promesa que se sostiene en la constitutiva apertura de la intelección sentiente a lo real en cuanto real.

Estas decisiones son perfectamente contingentes. Es el mismo “alguien”, quien está impelido a la intelección y la volición, él quien decide y con su decisión crea una nueva situación para sí (afirmamos esto ahora taxativamente, aunque luego veremos situaciones especiales, donde la propia pobreza de “alguien” puede hacer que la decisión no dependa directamente de sí mismo, sino de otros “alguienes” que le ayudan). Cuando la quiere, esa situación será búsqueda en fidelidad a la promesa de verdad real. Cuando no la quiere, esa situación es enquistamiento logificador, bloqueo de la búsqueda, olvido de la promesa,

fortalecimiento de las obras logradas y del miedo de abandonarlas, etc. No es sólo de sus afirmaciones pasadas de las que ha de responder en su decisión, sino, y sobre todo, de su voluntad de mantener el esfuerzo por buscar vivir apoyado en la verdad real. Pero esta voluntad hace posible lo que quiere porque la verdad real “está” abriéndole ya, desde su obra y en un momento más primario que incluso la sostiene a ella, la respectividad del mundo para su realización. Esa obra suya en el mundo es fundamento-promesa para esperar el cumplimiento de su querer. De suyo ha podido antes obrarse, darse una realidad suya en el mundo, que es ahora su provisión de lo que puede darse ahora en esta nueva búsqueda. No es todavía el cumplimiento, pero sí provisión para mantenerse en el esfuerzo de buscar hacer posible de alguna manera ese cumplimiento. El mundo se presenta así como la apertura que puede cumplir esa pretensión. Pero el esfuerzo está constituido primordialmente por ese querer verdad real, que es querer ser fiel a su llamado a ser verdaderamente lo que es: un buscador de la verdad.

Querer en esa fidelidad, no es meramente querer que lo querido se realice. Es querer que se realice con verdad. No vivir en el fingimiento de que hay lo que no hay, sino querer que la verdad haga verdaderos los proyectos, o que los falsifique. Ambos, verificación y falsificación, conforman a la intelección en vías de una buena realización, si de lo que se trata es de dar la persona a un verdadero buscador de la verdad. Pero negarse al riesgo de esa verificación o falsificación, es condenar a quien intelige a su destrucción real, junto con otros que podrían seguirle en su deseo, sacrificando su propia intelección a ese deseo. Han querido que sea la mentira y no la verdad la que funde su vida: no sólo la de las cosas, sino la mentira sobre su propia realidad. Evitando el riesgo constitutivo a la intelección, “están” falsificando su propia realidad intelectual. Querer la mentira es destrucción del hombre, “homicidio”, repetimos con Zubiri (HV 164), y sin

menoscabar las consecuencias sociales e históricas que conlleva esa afirmación. Se va larvando en ese querer un modo de ser persona que priva a las personas, a la misma que lo larva y a las demás, de posibilidades para dar verdad a su propia realidad en la intelección. Mal es privación y no meramente carencia (SSV 255). Opta por inteligir mal, y no sólo entiende algo falso. Prefiere privarse del riesgo de la verdad, falsificarse antes que dejar que la verdad falsifique sus proyectos.

Aquí, el “mera actualización” que, según Zubiri, define a la intelección, muestra toda su riqueza. “Mera actualización” implica esa fidelidad querida en voluntad de verdad real, resistiendo la tentación que la intelección sufre de darse fundamento a sí misma, sólo soportada por lo que ya ha obrado con anterioridad. Pero el verdadero peligro está en que la tentación no implica inmediata falsedad. Por el contrario, es momento necesario en toda búsqueda de razón. Lo que la intelección ha logrado antes, también está fundado en la realidad. Pero no ha de rehusar la prueba de lo real que se actualiza, que en esto consiste precisamente la tentación, sino esperar pacientemente en ella. Habiendo sido falsificado lo anteriormente logrado, ha de esperar buscando comprender la profundidad de esa falsificación. Medirá sus pasos para no avanzar más que lo que ese conocimiento de lo falso le indica. Cuidará de no embriagarse de sus logros, y de atender a lo que va siendo verificado, al tiempo que esta misma verificación falsifica lo que no puede ser ya sostenido con verdad. Tendrá que aceptarse y comprenderse en conversión; dejando de ser lo mismo para poder ser verdaderamente el mismo: una persona verdadera, apoyada y que quiere apoyarse en la verdad. Esa espera puede ser esperada, porque es la misma realidad la que soporta lo que haya de verdadero en lo ya obrado por la intelección (aunque sea una duda o la verdad de que algo está errado) y la que está soportando lo que se “está” actualizando en este momento.

Toda búsqueda implica constitutivamente, entonces, esa tentación de quedarse meramente en lo ya logrado, y el esfuerzo necesario para querer salir de su obra, esfuerzo volitivo y también intelectual, y encontrar una vía para responder por ello con fundamento suficiente. Este encuentro es una nueva obra intelectual, pero es sobre todo obra de la persona. Es la obra de la persona en que se confirma a sí misma en la verdad de su modo de realidad. Sus vías son vías en el mundo, pero son vías personales. Vías por las que puede ir el que entiende y que quedan para poder hacer bien la obra que la persona es para sí misma. Puede así verificarse el modo de realidad propio de la persona: “de suyo” suya. Y se enriquece su mundo sentido, en cuanto se confirma como vía probada de intelección en el mundo. Vía que se puede querer, o que puede, en un momento dado, rechazarse, para seguir queriendo verdad real. Más allá de su mundo sentido, la verdad real promete apoyo a la persona en su libertad, aunque no tenga en ese momento vía de verificación de esa promesa. Pero puede medir y probar, en orden a esa promesa, las vías que se le están dando a sentir como posibilidades.

Las vías de las posibilidades han de recorrerse entonces en humildad. Son vías libres, forjadas, creaciones personales en lo real, y puede quererse en ellas verdadera libertad, en cuanto se mantengan en obediencia a la verdad de la realidad que las sostiene y verifica, la realidad en coactualidad. En esa obediencia, son vías que no han de continuarse en ocasión de falsificación, sino que han de esperar el tiempo bueno, *kairós*, en que pueda acontecer la verificación. Y es que ninguna posibilidad se pierde, pero no todas son posibles y no lo son siempre. Por eso la persona ha de estar constantemente comprendiendo las posibilidades en el ámbito de la promesa de verdad real, adecuándolas y decidiendo sobre ellas, en acuerdo con esa comprensión. De esa decisión dependerá no sólo su vida, sino su

propio modo de “estarse” dando realidad. No todas le realizan en orden a su propia realidad, no todas le hacen buena persona, y hay algunas que, en ciertas situaciones que habrá de discernir, podrían hacerle mala y destruir lo que puede realizarla en verdadera libertad y algo más que la propia realidad personal. Puede insertar en el mundo un dinamismo destructivo. Y aquí hay algo radicalmente nuevo, respecto de todas las otras formas de sentir: el problema de la verdad no es meramente un problema de utilidad biológica, de adaptación y pertinencia responsiva a la situación. Es sobre todo, y más fundamentalmente, un problema de “estar” dando de sí bien. Es el problema radical de la bondad y maldad de la persona.⁴⁹

Esta bondad y maldad de la persona es problema abierto en la misma raíz de la idea de inteligencia sentiente como mera actualización de lo real en cuanto real. Por ser inteligencia, el problema no radica en la mera realización del viviente, no es mera voluntad de vivir (HD2012 106), sino en si esta realización es verdadera realización personal; si verdaderamente es apertura libre a lo real en cuanto real, posibilitada por la verdad real que “está” ratificando, como vocación y promesa, la realidad de la persona en su plenitud.⁵⁰ Para la persona, lanzarse en pos de todo lo que parezca asegurar la vida que posee y conoce, es riesgo de acabar en un proyecto que destruya su propia realidad como persona: destrucción de inteligencia, de voluntad, de su modo propio de realidad, por renunciar a esa

⁴⁹ De aquí que sea muy pertinente la consideración de Jordi Corominas de que la filosofía de Zubiri no meramente propone una noología como filosofía primera, sino que su propuesta es, también y al mismo tiempo, una ética primera. Cfr. Corominas, J. (2000). *Ética Primera: Aportación de X. Zubiri al Debate Ético Contemporáneo*. Bilbao: Desclée de Brouwer-Palimpsesto: Derechos Humanos y Desarrollo 5

⁵⁰ “La opción por la verdad, la integridad intelectual, es consustancial a la ética primera y, aunque en principio la ejerciéramos por erudición, curiosidad o cualquier otro ímpetu, es susceptible de arrastrarnos a ella, ‘pues por naturaleza, amigo, hay ínsita cierta filosofía en el entendimiento del hombre’ (CLF 17)”, *Íbid.* p. 366.

verdad real de sí misma. Además hay en esto mismo el riesgo de poder destruir la realidad de otros o privarlos de una obra en que brille esa verdad real. En la pura voluntad de vivir, el hombre está dominado por una idea falsa de sí, que es, además, falsificada por la exigencia de la verdad real de que el que está viviendo esto es una realidad inteligente, una persona. Es vivir regido por una idea, por un proyecto de sí, que no es verificado como bueno por la realidad de la persona y queda ratificándose en esa falsificación en tanto la destruye. Porque la realidad personal “está” exigiendo de suyo ser actualización plenaria de esa libertad y soltura que en la realidad del mundo se puede tener y no quedar constreñida a ninguna otra realidad, aunque sea la obra de sus manos: “Esta voluntad radical no es *voluntad de vivir*, sino voluntad de realidad personal” (HD2012 110).

Por ser sentiente, toda intelección impele a realizar impresivamente esa bondad a la persona. Es una bondad de la persona que ha de quedar en el ámbito de la coactualidad y en apertura al mundo. Ella ha de seguir obrando, y obrándose en su obrar conceptos, fictos, perceptos, posibilidades, y vías de realización que son pro-vocados y pro-vocan esa bondad. Esta obra es impresiva. Imprime en la misma realidad personal, modos de realización en que ella da de sí, que son, al mismo tiempo, apertura respectiva a lo “de suyo” inteligido. En esa respectividad queda, impresivamente también, la exigencia de mantenerse la persona en esa realización buena y verdadera, en lo ya actual y en lo que haya de darse en el ámbito de esa respectividad. Es el ámbito de la capacitación intelectual, capacitación para darse verdad real, en que todas las personas son recibidas por otras personas que la capacitan en la obra de lo humano. Capacitación es el modo de quedar impresivamente esa voluntad de verdad real en formas de acoger y entregar lo verdaderamente humano a las personas. Queda así como oportunidad de realización para que cualquiera pueda realizarse en esa misma voluntad. Y de

esa misma capacitación es de la que puede ser privada otra persona, cuando la voluntad ha decidido persistir en la falsificación de la propia realidad de la intelección, pues empobrece el ámbito de capacitación y todo lo que en ese ámbito se “está” dando, todo objeto y, también, todo otro sujeto, quedando falsificado aunque soportado en su falsedad por la voluntad de quien lo quiere sostener así y no busca darle más verdad.

Mantener entonces la verdad de la persona, la verdad de una realidad que, por la intelección, se instaura en el mundo como *de suyo suya*, implica, pues, mantenerse en la verdad del “de suyo” inteligido, sin forzarlo a dar restringidamente para ajustarse a las obras intelectivas ya dadas, como si pudiera ser reducido a ese ámbito y no lo abriera a “más”, sino en las líneas que se le han predeterminado. Cuando la persona falsifica esa realidad de suyo suya, falsifica también a lo otro que está co-actualizado en la unidad de coactualidad. Es la coactualidad la que se falsifica, porque somete al otro a una idea que ya no pueda exigirle esa “mera” actualización y somete a la persona a tener que cargar la realidad desde esa idea empequeñecida. Queda empobrecida la coactualidad a la medida de la pobreza impuesta a la intelección, que sigue clamando por verdad, pero es sometida por fuerza a la decisión de quien también “está” sometiéndose a su propio deseo de no buscar más. Inicia así un proceso de alteración de la realidad de lo otro, en el orden de la actualidad, “está” pero alterado, dándose como otro y no como lo que verdaderamente es, y esto puede significar también la destrucción de esa realidad, a más de la destrucción de la realidad personal. La elección de esa pobreza implica también el empobrecimiento del ámbito de capacitación para cualquier realidad personal. Ese empobrecimiento queda establecido en el ámbito de capacitación, en la historia, como maldad.

De aquí, una ambigüedad que se plasma fundamentalmente en la discusión sobre el derecho que la persona puede tener para así alterar una realidad otra. Es una discusión que cruza la historia entera de la humanidad, y que en nuestro tiempo se repite en las discusiones de derecho del trabajo, derecho ecológico, derechos de género, etc. No toda alteración, no toda realización en fingimiento implica una realización mala. La intelección es también creativa y la persona puede encontrar su buena realización cuando su ficción encuentra suficiente fundamento en el mundo para verificarla en su realidad personal.⁵¹ Capacidad de crear una novedad que “esté” siendo cumplida por el “de suyo” inteligido, aunque todavía no se haga patente el cumplimiento. Esto no implica pobreza sino enriquecimiento en formas nuevas e inéditas, por comunicación de la realidad personal a la realidad “de suyo” inteligida. Pero no puede evitarse el examen de esas novedades respecto de la realización verdadera de la realidad personal. Y no sólo de la que entiende, sino de cualquier persona que busque sus vías de realización en ese empobrecimiento, en esa posible maldad. Tampoco el despliegue de la capacidad creativa de la persona puede ser tomada, en automático, como bueno. No se puede ahorrar el juicio y la decisión éticamente probada en la realización inteligente de la persona. No es un agregado de ésta, sino parte fundamental de la probación de su verdad. Quien entiende ha de probar toda vía en su verdadero carácter de realización en cuanto posibilita mantener el carácter propio de la realidad personal; no solamente, por tanto, en cuanto soporta la prueba de la supervivencia. Y aquí hay uno de los puntos fundamentales al que habremos de volver cuando planteemos el problema de la bondad como transcendental disyunto, es decir, como un modo propio de la persona de dar mundo, de mundificar.

⁵¹Importantes y pioneros resultaron en este sentido los trabajos de Jesús Conill. Cfr. Conill, J. (1991) *El Enigma del Animal Fantástico*, Madrid: Tecnos y Conill, J., (1997) *El Poder de la Mentira. Nietzsche y la Política de la Transvaloración*, Madrid: Tecnos.

Apuntando hacia el mundo que puede nacer en la disyunción.

Antes de pasar al modo cómo puede describirse generativamente este darse la persona un modo propio de mundificar, tratemos de proponer algunas conclusiones que apuntan a las nuevas búsquedas que emprenderemos más ampliamente. Este carácter propio de la realidad personal se actualiza así, en la intelección, como lo que está buscándose en toda intelección. Esto implica en la actualización una dualidad: es el que “está”, presente, pero también el que “está” en cuanto se busca. Y lo que se busca no es meramente un enriquecimiento de lo que ya “está”, recorriendo las líneas del “hacia” ya abiertas en el sentir kinestésico. La apertura del “hacia” es aquí apertura de la persona a su propia realización libre. Realización que la persona ha de hacer suceder libremente. Esta realización no es un hecho, resuelto en el despliegue de las diversas potencias ya presentes en lo que “está”, o en el ejercicio de sus facultades (aun cuando este despliegue pudiera ser muy complejo), sino que ha de hacerse suceder. Esta realización es un suceso: una voluntad libre ha hecho posible el cumplimiento de una posibilidad, comprometiendo libremente toda su realidad, y ahí, también, todas sus potencias y facultades, con ese cumplimiento. Es la verdad de la persona aconteciendo en el ámbito abierto de la realidad. Es en esos cumplimientos, comprometándose en ellos, que se actualiza lo que “está” buscándose en toda intelección, la constitución de un Yo como entrega plena a la verdad real. Éste no “está” como el sustrato subyacente a todo el proceso intelectual, sino como el que “está” generativamente surgiendo en su compromiso en el cumplimiento de la posibilidad de la actualización de la verdad real del Yo y de la del “de suyo” inteligido, que la primera implica constitutivamente.

Por eso el mundo en su dinamismo no es indiferente al “Yo”. El mundo no es proyección del sentir del “Yo”, sino ámbito que el “Yo” se apropia, creando maneras de sentirlo en que pueda encontrar su mayor verdad: ser más “Yo” y serlo más en el mundo. Pero el mundo queda también abierto a un dinamismo que ya no es el que tenía por sí, sino el que el Yo le imprime con su acción. Siendo cada vez más Yo, el Yo está cumpliendo en el mundo posibilidades que no son del mundo, sino del Yo en el mundo. No es meramente adaptación a las cambiantes circunstancias mundanales. Es también acción sobre el mundo para hacerse el Yo capaz de ser lo que quiere ser: verdadero Yo en el mundo. Por su intelección, el Yo establece un nuevo ámbito de realización en el mundo, un ámbito para su capacitación. En este ámbito se funda alguna forma propia de causalidad, entendida con Zubiri como funcionalidad de lo real en cuanto real (HD2012 170). Zubiri la ha llamado causalidad personal o, en su máxima realidad, causalidad interpersonal (HD2012 223). Ésta no se reduce en el pensamiento zubiriano a una nueva funcionalidad mundanal que el Yo cumpla comprometiéndose en la posibilidad de su verdad real en el mundo. Implicará también otras realidades que también cumplen entregándose a su propia verdad real en el mundo elevado al ámbito de su convivencia. A esto hemos de volver en los párrafos siguientes.

El Yo queda suelto del mundo.⁵² Compromete su cumplimiento en los dinamismos del mundo, sin fundirse con ellos. Ser Yo es quedar “superpuesto” en

⁵² Esta “soltura” respecto de todo lo que siente está en el núcleo del modo de ser absoluto propio de la realidad personal. Cabe aquí citar a Corominas cuando nos aclara: “¿Qué significa ‘absoluto’ para Zubiri? Significa precisamente ‘suelto-de’ toda relación con otros”, en Corominas, J. (2008) *Zubiri y la religión*, Puebla: Universidad Iberoamericana. Cátedra Eusebio Kino, p. 225. En la realización de esta “soltura” se está manifestando un modo de realidad que resulta irreductible a todo otro modo. Es una manifestación que está realizándose, impeliendo a la plenitud que esa realidad impone en su propio modo de estar en las cosas. Este modo de imposición constitutivo de la realidad personal es lo que podríamos relacionar con lo que Zubiri llama “analogía de lo absoluto” (HD2012 189) y que considera “primaria y radical”.

esos dinamismos, marcando en ellos la disyunción en cuanto busca (en la misma intelección en que se busca en su verdad real) vías que pueda recorrer en el mundo, vías para comprometerse con esa búsqueda y ese cumplimiento. Son vías en que pueda deponer comprometidamente su búsqueda de realización. Vías que distingue de otras que no le permiten esa búsqueda y ese cumplimiento y con las que habrá de comprometerse a no tomar. Esa disyunción de vías, fundada en su propia disyunción personal respecto del mundo, le permite encontrar las vías que prometen la realización de la verdad real del Yo, es decir, su plenaria realización, su bien. Se trata de encontrar y hacer en el mundo una vía para ser Yo en plenitud, transformarlo en verdadero lugar para realizar la verdad real de la persona. El mundo queda así actualizado como ámbito de poder, no como uno que domina a la persona, sino uno que se ofrece como apoyo, como dominio para verdaderamente, impresivamente, quedarse siendo persona. Probándose en el dominio, conformándose en él, la persona lo “está” encontrando bueno, lo “está” bonificando, en cuanto el Yo se entrega activamente, confiado y empeñado en encontrar en el mundo, incluso haciendo en él cosas nuevas, verdadera plenitud.

Este empeño de la confianza, empeño en la verificación y bonificación, es el compromiso en la exigencia propia del devenir de la persona en el mundo. Es la exigencia de la intelección que, como dice Zubiri, “nos fuerza a vivir pensando” (IRA 37), es decir, a vivir empeñados en la búsqueda de la verdad real del Yo en el mundo (cf. HD2012 163). Este empeño implica el compromiso personal en los múltiples esfuerzos por mantenerse en el querer verdad real en todo acto intelectual, “esa voluntad opta porque sea la verdad real la que configure mi ser” (HD2012 264). Y el empeño se funda en la búsqueda y el conocimiento de la verdad de la propia realidad personal, que “está” siendo capaz de verificar su confianza y encontrar la bondad que le promete.

El empeño es exigencia, entonces, al mundo a que responda al llamado de la realidad del “Yo”, porque el “Yo” responde al llamado de su propia verdad real. Zubiri lo ha llamado “voz de la conciencia”:⁵³

La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente. [...] La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto. (HD 103-104)

En la “voz de la conciencia” “está” presente ese “camino de lo absoluto” clamando en todo acto intelectual. Ese “camino” es el Yo en el mundo, comprometido, como suelto del mundo para encontrar en él vías que permitan caminar ese camino que la realidad clama verdaderamente posible en cuanto hay un Yo, “la verdad real está henchida de posibilidades no sólo de intelección sino de realizaciones de mi propio ser” (HD2012 264). En el Yo “está” clamando la “voz de la realidad personal”, en cuanto en él se está haciéndose patente esa posibilidad de la verdadera realidad libre en el mundo y se “está” ya posibilitando cogenerando a una el saber vivir entregándose a esa realidad y la realidad que posibilita esa vida.

La “voz de la conciencia”, dice Zubiri, es “un fenómeno real” (HD 101). Cada acción del Yo está llamando a ser en verdad Yo, porque da noticia de que la realidad verdadera en que surge esa acción, es una realidad de persona, de suyo suya. Esa noticia “está” dándose en cada acción y es exigencia de disyunción: de

⁵³ Jesús Conill ha resaltado con acierto la “voz de la conciencia” como punto de encuentro entre la filosofía moral de Zubiri y su filosofía de la religión. Cfr. Conill, J. (2009) “La voz de la conciencia”. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (40), pp. 115-134.

no confundir al “Yo” con los múltiples dinamismos del mundo, sino comprenderlos en su verdadera respectividad:

 Mi radical fondo es el carácter absoluto de mi realidad. Y la voz que surge de este fondo es voz ante todo porque lo absoluto relativo es mío, soy mí mismo y no otro. De ahí es de donde emerge precisamente la voz de la conciencia. (HD 101)

Esta exigencia de no confusión es el “dictado” que la voz de la conciencia hace en cada acción. Dictado que es raíz de verificación y de bonificación. La voz de la conciencia está dictando, a una, lo que de verdad es el Yo y lo que de verdad es el mundo como condición en que está siendo Yo.

De ahí la necesaria distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido.⁵⁴ No se trata de una mera distinción formal, sino en orden a no confundir el verdadero bien de la persona, con cualquier intención de bien que podría resultar una falsificación. Tomar por cosa-sentido, posibilidad para la vida, algo que no lo es en realidad, falsifica la realización del Yo, imposibilitando otras vías posibles de plenificación. Pero más grave todavía es tomar por cosa-realidad lo que no es sino cosa-sentido. Porque es dar a la actualización en mi sentir de lo posible, un carácter de fijación en los dinamismos del mundo que no le corresponde en verdad. Por ejemplo, si se dice que lo que se siente es una “mesa” y no que la mesa es actualización concreta de una posibilidad que el Yo “está” encontrando y haciendo suceder en lo que nota de los dinamismos de las cosas (la madera, el metal, etc.) y de la historia (la propia capacidad humana de construir y utilizar mesas, de la alimentación, del diseño del trabajo, etc.), es perder la oportunidad de la irrealidad en que la mesa podría ser algo más, a partir de esas mismas notas. Algo que podría

⁵⁴Zubiri ha señalado la relación entre esta distinción, construida en sus escritos metafísicos que dieron lugar a *Sobre la esencia*, y la inquietud y el bien en su curso *Sobre la realidad*. Cfr. SR 232-233.

resultar en una mejor forma de ser Yo, de cumplir su verdad real. Es convertir lo posible en necesario, y fijar las vías de la realización en una forma, y meramente una entre otras, de realización del Yo. El ejemplo de la “mesa” puede parecer absurdo, pero esto mismo aplica a otras “cosas-sentido” como sistemas jerárquicos, de creencias, económicos, normas, etc. A este mal, Zubiri le ha llamado logificación de la inteligencia y es, en el Yo, discapacidad para poder cumplir su propia verdad real en cuanto persona.

Lo que llama, la voz de la conciencia, pone al Yo, entonces, en su propio fondo radical, uno que llama a distinguirse del mundo y encontrar en su carácter personal, para sostenerse en él, un fundamento disyunto del mundo. Llamado a no falsificar, el Yo queda inquieto por su propia realización en su verdad real. No está meramente inquieto por ser, sino que “teniendo que ser” (cfr. HD 160-161), queda actualizado el problema de ser verdaderamente, de ser bien lo que verdaderamente está clamando ser. Y en su inquietud, en la actualización de sí mismo como inquieto, actualiza también el mundo, no como fuente de su inquietud, que es su propio fondo radical, sino como ámbito de su tarea y de su gozo: de la tarea de su buena realización, y del gozo de encontrarse en esa buena realización. No es el mundo el que da por sí ese gozo. El Yo lo encuentra en cuanto cumple su inquietud, su fondo radical, en el mundo. Aunque es en el mundo donde encuentra vías para cumplir su inquietud, es la inquietud cumpliéndose lo que deja en gozo al Yo. El mundo puede presentarse incluso como obstáculo, acuciante a la inquietud, pero ésta recupera el privilegio en cuanto actualiza el verdadero fondo del problema: encontrar lo que verdaderamente clama como verdad real de la persona en aquello que “está” inteligido, en este aquí y ahora. Y ese encuentro con el fondo del problema puede ser razón única de mantener así, gozándolo, el empeño de su búsqueda. La búsqueda, pues, no apunta sólo al

mundo. La inquietud no se agota en el encuentro de las vías en el mundo. La inquietud “está” actualizando el problema último: el último fundamento del carácter de realidad personal, absoluto, de la realidad que es Yo.

Por eso, la voz de la conciencia no es un mero impulso a la plenificación de la realidad del Yo en el mundo. Hemos dicho, con Zubiri, que ella es “remisión notificante a la forma de realidad” (HD2012 109) y no meramente a la realización del Yo. Está remitiendo a la realidad de este Yo porque remite a la realización de la realidad *de suyo suya* que se realiza en el Yo. Está dando noticia de la personidad del Yo, pero está dando noticia del *prius* de su personidad respecto de cualquiera de sus realizaciones.⁵⁵ Y hay otras realizaciones también fundadas *prius* en personidad que “están quedando” también en la realización del Yo. Y son otras “de suyo”, no por una comparación con las del yo. En ese *prius* clama la verdad real de la personidad en cualquiera de sus realizaciones, aun en las que no es el Yo quien las realiza. Está clamando, de hecho, al Yo para que responda por esa personidad que se actualiza en su intelección como no siendo la suya. De suyo la personidad que se actualiza no es suya, no es del Yo, es de otra realidad que el Yo. Y se le impone clamando esa alteridad respecto del Yo. Es un Yo el que se impone ante el Yo. Otro Yo que Yo. Hace así posible una realización que el Yo no podía realizar por sí, la realización de una con-realización de personas. Una con-realización en la que el Yo “está” implicado en cuanto persona, en los dos que se coactualizan. La intelección queda abierta a dar de sí esa posibilidad inédita de co-realización personal. Cada cual, cada Yo, ha de abrirse a la realidad del otro que

⁵⁵ Es otra manera de plantear la fundamentalidad de la personidad respecto de todas las figuras de personalidad que puede dar de sí en respectividad a todas las cosas reales que “están” en su sentir. Para un acercamiento a esta problemática, Cfr. Sáez, J. (1995) *La accesibilidad de Dios*, pp. 96-98

Yo, entregándose a lo suyo que no puede de ningún modo apropiarse en la obra de su propia figura personal.

En esa entrega “está” abriéndose un ámbito radical de donación que define en grado supremo su verdad real: la persona “está” dándose para co-realizarse en otra persona, entregándose a esa otra persona para co-realizarse con ella y en ella. La intelección queda así abierta a donarse libremente a la libertad de la otra persona, esperando de esa libertad otra que quiera también comprometerse en la co-realización, pero no pudiendo sino esperararlo de su libertad. Queda abierta al misterio y no meramente al enigma de si podrá o no darse alguna figura de realidad para sí en el mundo. Misterio es todo aquello que responde en una u otra forma a un designio, al arcano de las decisiones de la voluntad personal. Sólo tiene su máxima expresión en la voluntad de Dios, pero puede decirse esencial de toda voluntad personal, como signo de esa realidad absoluta que se impone como *prius* en la co-realización personal.⁵⁶ Consiste, en cuanto realidad, en darse, en ser donación de su propia realidad, en espera de ser acogido por la libre voluntad de donación de otro que Yo. Y en esa donación “está” dándose la realidad de la persona, abierta a plenificarse en la acogida de esa otra voluntad personal. La intelección queda así en un grado máximo de inestabilidad, por dar de sí plenariamente su realidad, si ésta es libremente recibida. Ahí es donde la disyunción se hace radical y queda sintiéndose en la persona como su más íntima inquietud.

⁵⁶ Cf. las lecciones de Zubiri sobre la Trinidad en PTHC 58-59. También el comentario de Sáez: “El acceso formal a Dios en cuanto persona sólo se da en y por las personas humanas, puesto que éstas son, en cuanto personas, la “accesibilidad concreta de la persona absoluta en cuanto persona” (HD188), en Sáez, Jesús. (1995). *La accesibilidad de Dios*, p. 270.

“Estar” dando persona no es meramente vivir en el mundo, sino “estar” abriendo un ámbito en el mundo para “estar” dándose y recibéndose las personas libremente. Se trata de hacer un ámbito propio para la realización libre de las personas, un lugar propio en el mundo, un hogar. Es verdad que podría intentarse la intelección meramente del perfil del hogar o formular solamente algún centro en algunas de sus notas. Se obtendría así una figura donde la intelección comprendería esa entrega en algunos de sus aspectos, pero no en su plenitud. Éste es el suceso de lo impersonal de la co-realización personal, la obra intelectual de la sociedad. Pero no queda ahí plenamente establecida la verdad real de lo posible en la entrega personal, esa entrega en plena donación para ser acogida libremente por la donación de alguien más. En toda sociedad sigue, pues, la apertura a ese hogar que no se puede resolver sino en la constante libertad de las personas que desean su propia verdad real en plenitud: su plena entrega y acogida interpersonal. Es la plena realización de la intelección en cuanto entrega a la verdad real.

Esto está inscrito en el mismo carácter de realidad personal, y como tal está dándose siempre, como verdad real, como ratificación, modalizada en toda acción como exigencia y como cumplimiento. Todo lo ya analizado arriba sobre el acto de intelección nos permite ver que el cumplimiento no implica la anulación de la exigencia, y que ambos, cumplimiento y exigencia, están enraizados en la ratificación primordial de la verdad real. En cuanto “está” dándose como persona a la acogida, se impone el clamor de esta verdad real, esperando ser recibida libremente por la otra persona que ella acoge, queriendo acogerla en su verdad real. La verdad real domina de ambos lados y promete a una la plena acogida libre interpersonal, pidiendo cumplir sus posibilidades propias de realización en el mundo. La realización del Yo como donación clama en el mundo por abrir ese ámbito en que el Yo pueda libremente “estar” dándose como persona a otra

persona, y recibiendo como persona a la persona a quien se da. Y ese clamor nos lleva a problematizar cuál podría ser el fundamento radical de este modo de donación interpersonal en que se corona la disyunción radical que hemos analizado como principio cogenerativo en la intelección.

CAPÍTULO 3

DISYUNCIÓN Y FUNDAMENTALIDAD

Hemos llevado hasta aquí el análisis de la inteligencia sentiente que nos muestra la primacía de la congeneridad de saber y realidad, como principio disyuntivo-generativo. Conviene ahora rehacer la exposición pero desde el punto de vista de la constitución de la respectividad que se realiza en la disyunción, para comprender cómo se va generando y sosteniendo ese mundo donde pueden haber modos de realidad diversos: el propiamente mundanal-cósmico y el modo de realidad personal, como modos generativamente dados en disyunción desde la formalidad del “de suyo”, principio analítico y metafísico que afirma esa irreductibilidad dinámica. Ya hemos visto, al final del capítulo anterior, cómo la disyunción constituye un ámbito propio de realización de la persona en el mundo. Es el ámbito donde puede realizarse, y en él “está” constituyéndose modos propios de enfrentamiento con cada una de las cosas reales que se encuentran. Estos modos le permiten constituir su propia manera de instauración en la respectividad de todo lo real en cuanto real, del mundo. Un mundo que queda abierto a “más”, no sólo por el propio dinamismo cósmico (que siempre será un despliegue de potencias), sino por el dinamismo personal que abre una novedad radical en el mundo. Será tarea de este capítulo describir el modo de darse generativamente esa respectividad disyunta y del próximo analizar la novedad que implica el dinamismo personal en el mundo.

Por la instauración del dinamismo personal en el mundo, se va constituyendo un mundo “conyunto” (SSV 74),⁵⁷ en cuanto todo “está” dado en respectividad a la realización de la intelección y, por ende, de esta realidad personal, pero fundado en lo disyunto, pues esta realidad se mantiene, por su inteligencia, realizándose en disyunción de toda cosa real y aún más radicalmente, como hemos apuntado en las conclusiones de nuestro capítulo anterior, de toda otra persona. Lo “conyunto”, pues, no cancela la disyunción, sino que, por el contrario, queda generativamente dado por ella misma, como ámbito que, si bien contiene la disyunción y la modula, también va haciéndose nuevo en lo que “de suyo” las realidades van dando de acuerdo a su propio modo de “estar siendo”. El ámbito, por tanto, es “lugar” propio para la persona “con” las cosas, “lugar” suyo en que queda para definirse en su capacidad de realizar verdaderamente su “estar” personal con las cosas. Es ámbito de personeidad en congeneridad con toda otra realidad. Su posición en el ámbito es “lugar” desde donde mundifica, desde donde se “está” dando mundo en el dinamismo diverso de las cosas; dándose su propio lugar y, al mismo tiempo, dándose capacidad de mantenerse disyunta también del lugar que se da. En ese ámbito de la personeidad con las cosas, donde se “están” realizando las personas, “está” dándose la fuente de su modo propio de darse en plenitud su propia realidad. Ese ámbito no es meramente el mundo, sino el mundo convertido, por un dinamismo de personeidad fontanal, en “lugar” concreto donde se puede apoyar la realización de las personas. Y habrá que distinguir, en el curso de nuestra exposición lo que toca a la realización del ámbito y lo que es propio del dinamismo fontanal de personeidad, dando rasgos a la realidad que realiza “de suyo” este dinamismo.

⁵⁷ El término aparece en el curso sobre la volición de 1961 recogido en *Sobre el Sentimiento y la Volición*.

Comunicación: un mundo en dinamismo abierto a la realización personal.

Empecemos, entonces, con lo que toca a la descripción de la realización generativa del ámbito. Zubiri afirma que el análisis de la impresión va conduciendo a una conceptualización teórica de la realidad, precisamente porque lo lleva a establecer el carácter trascendental en la realidad: trascendentalidad que no es “ultra-física” sino “físico en trans”, es decir, lo que hemos descrito como comunicación.⁵⁸ Dice el autor, “Al hilo de la impresión de realidad nos vemos conducidos a algo que no es mero análisis, sino a una conceptualización teórica de la realidad misma”, y también señala el carácter fronterizo de este análisis: “estas consideraciones [teóricas] son justamente la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad”, y explica, “brotan del análisis de la impresión de realidad y nos marcan por tanto el camino de una filosofía de la realidad” (IRE 127).

Es a esa conceptualización a la que proponemos acudir, para mostrar cómo la consideración de la formalidad de realidad, formalidad del “de suyo”, conduce a la constitución de un “más” mundanal donde la disyunción juega un papel central y, por tanto, a reconocer el modo peculiar que la realidad personal posee y el lugar único y ámbito propio que va dándose en esa constitución. Disyunción, lo hemos dicho, es la manera propia en que queda la realidad personal en cuanto está constituyéndose en el mundo, en cuanto está dándose una forma propia de realización en la realidad. Es a partir de ella que puede pensarse la unidad, no como mera “conjunción”, como en las teorías conceptivas que Zubiri critica, sino como “comunicación” de diferentes cosas reales y en diferentes modos de realidad.

⁵⁸ Es también la posición de Jesús Sáez cuando afirma “la trascendentalidad de la realidad es comunicación”, Sáez, J., *La accesibilidad de Dios, o.c.*, p. 66.

Esta “comunicación” es lo que mundifica, lo que está haciendo mundo. Es un mundo en el que la disyunción es principio constitutivo fundamental. La “comunicación” es la que “con-yunta” lo disyunto, pero no anulando la disyunción sino atendiendo a las diversas formas que impone en su respectividad.

Para poder establecer este carácter de “comunicación”, Zubiri da los siguientes pasos:

1. Precisa el significado del “trans”: “Es un carácter que es interno a lo aprehendido. No nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del “en propio”, del “de suyo”. Y es esta realidad la que, de una manera que habrá que precisar inmediatamente, rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este ‘rebasar’ es justo la trascendencia” (IRE 155). No implica pues salir, sino quedarse en *mayor* profundidad. Este carácter de “mayor”, de “más”, es el que resulta aquí fundamental. “De suyo” exige ese quedar rebasándose, asentándose sobre lo que “de suyo” es su sostén. No va más allá del “de suyo” sino que éste, por sí, se despliega, da de sí todo su dinamismo constitutivo en estructura propia, su *in* en *ex*. No es una contracción, siguiendo la crítica que Zubiri hace a modelos trascendentales como el de Heidegger o Karl Rahner, sino una expansión, como ya hemos apuntado en el capítulo anterior, que está aconteciendo como respectividad en la inteligencia. Pero es que si la intelección ha de expandirse es porque la realidad que “de suyo” se impone en ella, la suya propia y también la de lo inteligido, se le presenta como un “más” que le impele a esa expansión. “De suyo” “está” dando de sí. Así pues, no nos sumerge meramente como un “estar” adentro de la realidad, sino que nos sumerge en ella (y nos retiene en ella) en tanto “está” dando de sí “más” y nos impele a dar intelectivamente “más” también.

2. Este “más” no es un espacio vacío en que se incluyen las realidades. Aquí es donde más evidentemente critica Zubiri la visión griega y moderna de la trascendencia. Los griegos sintieron el “más”. No podía ser de otra manera, puesto que es carácter de la impresión de realidad. Tenían que sentirlo y lo sentían en toda impresión, pero lo pensaron, desde el esquema concipiente de su inteligencia, como lo “común” a toda impresión. Era el ámbito común, sin cualificación, meramente “vacío”, en que todo lo cualificado, lo lleno, encontraba lugar. Las cosas se incluían en él, y por incluirse es que se decía que “algo” es. Desde esa conceptualización, todo lo sentido se podía inscribir en ese “es” y el ámbito quedaba todavía abierto para recibir lo que pudiera sentirse, que se inscribía de antemano en ese ámbito común. El ámbito había adquirido una primacía respecto de la realidad que se incluía en él. El “es” era el ámbito en que podían caer todos los contenidos de lo inteligible. Por eso, recuerda Zubiri (advirtiendo de que se trata de su interpretación personal de la idea griega), desde el inicio de la filosofía Parménides decía “inteligir algo es inteligir que ‘es’” (IRE 116), es decir, que cae en ese ámbito del “es”. Desde este principio, Platón va a construir el primer “esbozo de lo que llamamos trascendencia” (IRE 116) con tres momentos: unidad, participación, género. El “es” es género *uno*, del que todo lo real toma parte, *participa*. Todas las cosas “son” en la medida en que participan de este género común del “ser”. Este esquema no será abandonado en la teoría aristotélica, aunque se transformará, pues el Estagirita, al abandonar la “separación” platónica del mundo de las ideas, comprenderá al género como “concepto”. Ya no es aquello en lo que las cosas toman parte, sino aquello en lo que coinciden, y eso es lo menos que de ellas se puede pensar: esto es, que coinciden en serles adecuado el concepto de “ser”. El ser es el concepto más universal, porque expresa lo común a todas las

cosas e, inclusive, a todos los géneros. “Trascendentalidad consiste en ser un concepto trans-genérico” (IRE 117). Todo lo que es, puede reducirse a ese concepto.

Zubiri completa todavía la crítica con la innovación que Kant introduce en esta visión, sin modificar su carácter conceptivo. El privilegio kantiano al conocimiento como equiparable a la intelección, precisa que aquello en que todas las cosas coinciden no es meramente ser, sino “ser-objeto”. La comunidad, pues, se establece como “comunidad objetual”. Sin embargo, la crítica puede establecerse a ambas concepciones (griega y moderna) porque coinciden en considerar la trascendentalidad como “comunidad universal de lo concebido” (IRE 117). Cuando se ha privilegiado el momento concipiente como constitutivo de la intelección, dejando de lado la radicalidad de su carácter sentiente, se hace necesaria la conceptualización de la trascendentalidad desde esta noción de comunidad. Pero si se parte de la impresión de realidad, desde la intelección sentiente, entonces, “trascendentalidad no es comunidad, sino algo muy distinto” (IRE 117).

Para captar esto distinto, Zubiri recuerda que lo trascendental es “propio de lo que constituye el término formal de la intelección”, es decir, de la formalidad de realidad. Por tanto, “‘trascendental’ no ha de conceptuarse en función de aquello *hacia* lo cual se trasciende, sino en función de aquello *desde* lo cual se trasciende” (IRE 118), y así establece, “la trascendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa” (IRE 118). Es esta precisión la que hace adelantar a Zubiri el término: “Trascendentalidad entonces no es *comunidad*, sino *comunicación*”. Pero es ahora un buen momento de aclararnos lo que Zubiri quiere decir, en esa frontera con su metafísica, con el término *comunicación*.

Esta comunicación, extensión de la formalidad de realidad en sí misma, puede ser conocida desde cuatro momentos constitutivos. Aunque algunos de ellos los hemos podido ver someramente en el capítulo anterior, convendrá volver a ellos desde una perspectiva más amplia en este apartado. En lo aprehendido, en la multiplicidad de sus notas, todas ellas quedan en la mismidad numérica de la formalidad de realidad, como notas-de, constituidas en unidad. Ninguna de esas notas es causa de unidad. La unidad es un momento que, por el contrario, inscribe, más bien, a las notas en sí, las constituye como notas de su realidad una. La unidad es ex-tensión, un ex que mantiene a las notas en esta tensión de unidad. No es una unidad que esté constituida previa a las notas, ni que sea posterior a ellas. Son ellas, las notas, las que vienen de esa unidad, como su “ex”, como su expansión en la respectividad de lo real en cuanto real. Es más bien la formalidad, la fuerza del “de suyo”, la que domina en todas las notas, constituyéndolas dinámicamente en unidad tensa de realidad.

Ninguna nota, ni conjunto de notas, puede, por tanto, marcar tampoco la clausura de esa formalidad. Ninguna de ellas la determina, sino que todas quedan determinadas en ella como un momento en que la unidad “está” expandiéndose, dándose extensión mientras mantiene la tensión unificante en sus notas. Como formalidad unificante el “de suyo” es *apertura*, y exige en todo lo real, en todo sistema de notas, un carácter no-concluso de constitución dinámica. Zubiri hace evidente este carácter con una comparación: “Decir realidad es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por ‘realidad de algo’” (IRE 119). Este carácter de “suspenso” es el propio de la intelección de cada nota o conjunto de notas, en que se siente exigida de afirmación del “algo” que la mantiene suspendida en su formalidad de “de suyo”. La intelección queda

suspendida en el contenido, exigida en cada nota de ser “completada”, de llegar a ese “algo” que está notificándose en ella, que se está exigiendo, que es más que lo presente. Y este suspenso, insistamos, es tal sólo porque la intelección consiste en aprehensión de realidad. En cuanto formalidad, lo real “está” ya plenariamente. Ya “está” plenamente como “de suyo”, y por ello exige que el contenido sentido (es decir las notas de esa realidad) cumpla en manifestar la plenitud que “de suyo” “está”. Si las notas son expansión de ese dinamismo “de suyo” pleno, entonces han de remitir a él haciéndonos ir de una nota a otra, expandiendo la intelección de una nota a otra, y en todas sentirá que la plenitud de su unidad, y la plenitud de la intelección, “está” dándose y, también, por darse. Es la formalidad de realidad en la intelección la que deja en suspenso la unidad conclusa de lo real, imponiéndose con fuerza como apertura respectiva, en cualquier contenido aprehendido.

Pero esta *apertura*, el suspenso en que queda la intelección, repetimos, no es algo que flote por encima de las notas. Es apertura que “está” dándose a sentir en cada nota y, en este sentido, tiene como respecto a la misma nota sentida. No es un carácter previo a las notas, puesto que está en ellas, constituyéndolas en su verdad de ser “nota-de” en la impresión en que son sentidas. Son las notas, que “de suyo” quedan notificando y por notificar, las que nos dejan en suspenso. Ellas son el respecto del suspenso. Si “algo” ha de “completar” la intelección, resolver el suspenso, ha de ser, precisamente, “algo” que se logre notar, que se imponga en impresión y que resuelva el suspenso en que nos han dejado estas precisas notas. La expansión de la intelección carga con estas notas y va con ellas expandiéndose a notar más notas de la unidad y notar el sentido que en ellas se marca de lo que “está” por dar. Por eso la intelección no es mera intelección de sentido, no, es intelección de “notas”, de, digámoslo así, sentires concretos que son “notas-de”; por eso es intelección sentiente.

De esta manera, el modo impresivo domina la apertura y la intelección. Para comprender en unidad la apertura que se impone en cada una de las notas sentidas, la intelección habrá de moverse entre ellas o incluso allende las notas ya sentidas, para seguir sintiendo las otras notas que den fundamento, sentido y plenitud a lo que de la unidad ya “está” sintiendo, lo que ya ha quedado. Este movimiento intelectual se hace apoyado en la fuerza del suspenso en que mantienen las notas a la intelección. Las notas sentidas llevan suspensivamente a la intelección exigiéndole más alcance y mejor comprensión de los modos en que está dándose la unidad que ellas notifican. Y así, es llevada en la apertura respectiva que constituye a la unidad de cada cosa y de la respectividad de lo real en cuanto real. Y en esa expansión en que la intelección es conducida de nota en nota, ella misma “está” forjando su propia unificación. La intelección “está” encontrándose en su propia unidad en tanto “está” sintiendo más plenamente lo que, en las notas, se le “está” dando como unidad de cada cosa y de la realidad en tanto realidad. Encontrándose se suifica, constituye su propia realidad, y encontrando la unidad de lo real en cuanto real, constituye formas de aprehensión de cada cosa, en tanto las va sintiendo, y las mundifica, encontrándolas en apertura respectiva a la realidad de todo lo real. La intelección siente la unidad reificando en las cosas y mundificando en ellas, al tiempo que encuentra su propia suidad.

Desde estos análisis que ya hemos recorrido, Zubiri hace una apreciación que resulta pertinente para lo que pretendemos en la metafísica. Es precisamente el punto en que se permite defender una pluralidad de realidades por “estar” dándose todas con su propio momento de “de suyo” en la intelección. Dice el autor que “por ser abierta es por lo que la formalidad de realidad puede ser la misma en distintas cosas reales” (IRE 120). Hay que advertir, sin embargo, que esta distinción

no se refiere sólo al contenido de lo aprehendido, como si desprendiéndonos de las notas concretas, descualificando las cosas, pudiéramos reducirlas a un concepto común, como ha supuesto la tradición que Zubiri critica. Pero tampoco plantea Zubiri que haya que renunciar a la unidad, haciendo abstracción de la fuerza de unificación que se siente en cada una de las notas en intelección, como si pudiéramos tomarlas “en sí mismas”, abstractas de ese acto de intelección. Es verdad que, también por el contenido, se podría hablar de multiplicidad de notas, pero las notas que se imponen como contenido no se imponen como siendo cada una por sí, sino todas como “nota-de” en respectividad. Por eso, lo que Zubiri está planteando es más radical, porque va a la raíz de la impresión y de esa respectividad.

En la impresión, son las cosas las que están “*sentidas formalmente como otras*” (IRE 120), como pidiendo en cada una de sus notas una unidad que les corresponde “de suyo”, de las que ellos son momentos, “nota-de”. No son “casos particulares de un solo concepto de realidad”, sino que son “formalmente sentidas como otras” (IRE 120). “No se trata de ‘otra realidad’, sino de ‘realidad otra’” (IRE 120), que impone su carácter “otro” por derecho propio en cada una de sus notas. La unidad “está” dominando en las notas que la intelección siente, y la intelección queda en un dominio que se le impone con su propia alteridad. No es la alteridad como referencia a la intelección, esto es derivado. Es una alteridad que se impone primordialmente, por eso Zubiri prefiere más que el término “otro”, el “de suyo” o “en propio” para hacer más patente que la alteridad tiene su raíz en la misma realidad que domina en sus notas. El carácter de alteridad real domina, pues, en la expresión zubiriana. Es la formalidad de realidad la que está imponiendo su propia alteridad constituyendo verdaderamente la comunicación. Lo real queda así constitutivamente abierto a reales otros, ‘en propio’, no otros meramente por su

contenido sino “de suyo” otros, por su carácter de realidad. Lo real queda, en la intelección, constituyendo todo lo suyo en suspenso respecto de lo que lo real otro pueda dar de sí: manteniendo lo suyo por la fuerza que “de suyo” posee, quedando en todo lo suyo abierto a lo “de suyo” otro. Este carácter marca así la alteridad, desde cada una de las notas, entre una y otra nota de la misma unidad, y entre las unidades de notas respecto de otras unidades, sin confundir una y otra forma de comunicación. Y la intelección queda impelida a realizarse en ese dinamismo constitutivo de lo real y, también, en su suspenso.

En esa apertura se funda toda comunicación. La formalidad de realidad, siendo una, no constituye una totalidad en que queden albergadas todas las realidades. Por su apertura, cada cosa real está “de suyo” comunicándose con otras cosas reales que también están “de suyo” abiertas respectivamente a ella. Es esa comunicación de realidades otras la que “está” quedando en la intelección, en tanto ella constituye su propio de suyo, buscándose en su propia realidad que es también otra que estas realidades en comunicación, comunicando su propia suidad en ellas. Cada una desde su “de suyo”, desde su suidad, está mundificando, pues “están ‘de suyo’ quedando” abiertas en comunicación.

Esta mundificación tiene dos aspectos que ya han aparecido en la exposición del capítulo anterior: por su contenido, están constituyendo, en su comunicación, *cosmos*. Y estos pueden ser diversos, puesto que es factible pensar que no todas las notas de una cosa real estén en algún orden de relación funcional con todas las otras. Las diferentes formas de dinamismo pueden dar una constitución que permite que los contenidos puedan ser comprendidos en una cierta unidad pero no en otra. Establecer este orden de unidad es una de las tareas importantes de la ciencia. Pero, en su segundo aspecto, la mundificación está constituyendo

precisamente *mundo*. Un mundo que no es totalidad cerrada ni unidad de orden, porque es, simplemente, el carácter por el que cada cosa real, al constituirse en su propia formalidad, al dominar “de suyo” en sus notas, está abierta respectivamente a toda otra cosa real, igualmente dominante en lo suyo. Es sólo el carácter de apertura, que hemos llamado “estar en comunicación”. Podría no guardar una unidad de orden con tal otra realidad, por ser sus contenidos heterogéneos en este nivel, pero, sin embargo, “estar en comunicación” por “estar” abiertas respectivamente en cuanto realidades otras. Por eso Zubiri afirma que “aunque no hubiera más que una cosa real, esta cosa sería intrínseca y formalmente respectiva en y por sí misma. Sería en y por sí misma cósmica y mundanal.” (HD 36) Por sus notas podría siempre establecer algún tipo de unidad de orden cósmico con otra realidad, pero por su formalidad de realidad “está” en comunicación de su propia realidad y, por tanto, mundificando.

Este segundo aspecto, la mundanalidad, es la razón por la que Zubiri afirma que la apertura, la comunicación, no es una “ultra-física” sino “física en trans”.⁵⁹ Es lo que realmente “está”, lo físico, lo que lleva a lo físico-otro, esta nota sentida la que lleva a sentir la nota-otra: éste es el carácter fundamental de la comunicación. Y esa nota-otra puede “estar” “de suyo” en la unidad que la nota desde la que se siente, quedando “de suyo” a una como siendo nota-de. Manifestarán así una unidad constitutiva que se extiende en ellas y queda abierta a otras notas. Desde ahí puede constituir, con todas las notas de la unidad a una, una unidad de orden cósmico o, meramente, constituirse como un momento en la respectividad abierta del mundo. En el primer caso se trata de comunicación en mismidad (de notas

⁵⁹ Esta “física-en-trans” es lo que constituye el carácter metafísico en las cosas reales, no como algo que sea trans-genérico, ni trans-físico o ultra-físico, sino que es “lo físico mismo de la impresión de realidad como ‘trans’. La ‘física’ y sentida formalidad de realidad es transcendental en sí mismo”, Sáez, J., *La accesibilidad de Dios, o.c.*, p. 72.

“otras” unas respecto de otras, pero en la misma constitución de unidad “de suyo”, sentidas como “notas-de”); en el segundo, de comunicación en una unidad de orden (que pueden constituir algún tipo de cosmos); finalmente, en el tercero, de comunicación de notas en su carácter mundificante. Cualquier relación entre reales, fundada en contenidos, constituyendo cosmos o unidades de mismidad, está primordialmente fundada en esta respectividad de la formalidad del “de suyo” y en su apertura. Toda nota sentida queda así como respecto en toda nota otra, que viene desde ella y va hacia ella, “está” dándose en esta respectividad, aspecto dinámico en que “de suyo” todo lo real “está” en comunicación.

Esta *apertura respectiva* tiene dos momentos ulteriores. Uno ha quedado ya anunciado en el tratamiento que Zubiri hace de la apertura como fundamento de la alteridad de lo real. La realidad en su apertura no meramente *reifica* las notas constituyéndolas en comunicación, sino que también las constituye en ‘propias’ de la unidad: “no sólo ‘reifica’ el contenido sino que lo hace formalmente ‘suyo’” (IRE 121). No sólo ‘reifica’, sino que lo ‘suifica’. La formalidad de realidad es formalidad del “de suyo” y constituye la cosa en cuando suidad: constituye a la cosa como “de suyo”, como dominio de realización de todo lo suyo. De hecho, es este dominio reificante sentido lo que refiere nuestra palabra “cosa”, no una sustancia estática sino un ámbito dinámico de reificación (a esto se refiere Zubiri con el neologismo “sustantividad”, como explica, sobre todo, en *Sobre la Esencia*). Las notas, al quedar inscritas en la *apertura respectiva* propia de esa unidad concreta de lo real, quedan en ese dominio determinando en respectividad el contenido concreto de esa unidad, lo que Zubiri llama su *talidad*: “estar quedando” en tal determinación por sus notas (cf. SE 357-359). No son las notas constituyendo a la unidad como en una síntesis, sino la unidad que se determina en ellas. Podríamos decir, coloquialmente, la unidad “está” haciendo de las suyas, y esas suyas son las notas. Este “hacer de

las suyas” de la unidad en su apertura respectiva, es lo que Zubiri llama talificación y, en ella, está dándose fundamento a la apertura a muy diversas constituciones por dar, todas ellas notificadas ya pero como “dándose y por dar”. Es una realización del contenido que se sostiene en la fuerza del mismo “de suyo” y la comunidad en un modo concreto. Esta realización es el principio de la constitución estructural de la impresión de realidad.⁶⁰

Desde estas diversas constituciones, en cada nota, está dándose impresivamente, sintiéndose, la respectividad abierta de la comunicación que está mundificando en la realidad de la unidad que constituye ese momento suyo en la intelección que es la nota. Y éste es el segundo momento de la apertura. No apunta sólo a la constitución de lo suyo, en sus diversos niveles, sino al puro momento de apertura respectiva que está dando mundo en la notificación que queda en impresión: “Las notas tienen así la doble función estructural de constituir talitativamente un sistema clausurado y de constituirlo transcendentamente abierto a su propio carácter de realidad, un sistema transcendentamente inconcluso” (SH 58). Esa inconclusión en que queda respectivamente abierto lo real, según su propio modo de talificación, nos deja sentientemente “en hacia” la respectividad de todo lo real en cuanto real, el mundo, desde la concreción de lo real en que estamos. Es lo real dando mundo según su propio modo de darlo, siendo así “más” que lo que está dándonos en sus notas. Quedamos, pues, abiertos al mundo o a “la” realidad, desde un momento suyo, lo real concreto en que estamos inteliendo.

⁶⁰ Puede ayudarnos la expresión de Jesús Sáez en este respecto: “La talificación, pues, es resultado de la mutua determinación del contenido y de la formalidad de realidad”, en Sáez, J., *La accesibilidad de Dios*, o.c., p. 57.

Precisamente desde lo “suyo” es que lo real queda constituyendo un momento de “la” realidad. Zubiri precisa siempre con el artículo y las comillas, este uso particular del término “realidad”. No se trata ya de la formalidad del “de suyo”, sino de ese momento *mundanal* de esta formalidad. Al constituirse “suyo”, en apertura respectiva a su propio contenido, lo real queda también establecido como momento en “la” realidad. Este “la”, lo hemos advertido ya, no señala totalidad, precisa Zubiri, sino meramente el momento mundanal en lo real abierto en comunicación. Lo real está dando mundo desde sí, está en comunicación de sí. Queda comunicándose. Y quedar en comunicación es un momento de su actualidad, distinto al momento de quedar en su propia unidad, aunque inseparable de él. Es el momento que Zubiri llama “ser”. Por su apertura respectiva, lo real, suificándose, está también dando mundo desde sí, *mundificando*, en tanto este modo concreto de quedar respectivo queda notificado como momento del mundo. Así, está constituyendo “la” realidad. Por eso el “la” no señala una *totalidad*, sino una actualidad dinámica: quedar comunicándose toda realidad en su propio momento de alteridad respecto a cualquier otra realidad. Este quedar en comunicación es lo que constituye su ser, que no es ningún concepto omniabarcante, sino esta respectividad concretamente realizada. El mundo se da como unidad de actualidad en esa disyunción, cada cosa real dando mundo desde lo suyo propio. Es una disyunción que se establece en la intelección, la de cada cosa por su propia realidad, porque la intelección “está” disyuntamente realizándose como el acto por el que se siente la realidad en cuanto realidad. La cosa real, en la intelección, da a sentir que está en el mundo, dándose, extendiéndose, trascendiéndose en sí misma, por lo que “de suyo” “está” siendo y abierta a dar lo que, por su comunicación, puede ser. Por su momento mundanal, lo real es más pues queda abierto “de suyo” a ser lo que en su comunicación pueda ser. El ser es siempre “estar siendo” y es, también, siempre un “estar llegando a ser”.

3. Por todo lo anteriormente dicho, la comunicación no es un *exitus* de lo real a otra realidad, sino la constitución de “la” realidad en la imposición de lo “suyo” de lo real en su constitutiva apertura respectiva suificante y mundanal. “La” realidad, así, no impone uniformidad u homogeneidad ni en la intelección ni en el mundo. No impone lo común sobre lo propio de lo real, sino que, por el contrario, se constituye dinámicamente, en una cogeneratividad disyunta en cada realidad otra, en cuanto lo real está comunicando “de suyo” lo propio. No es *exitus* sino verdadera *extensión* o expansión de lo real que da de sí. Lo real no sale de sí, sino que da de sí en apertura respectiva a su propia determinación como unidad dinámica y a la determinación de “la” realidad que está constituyéndose en su comunicación, en su dar de sí. “La” realidad, entonces, no subsume lo “propio” de lo real en una especie de “piélagos” de realidades (palabra muy repetida por Zubiri). Más bien, es lo “propio” lo que queda constituido como tal cosa concreta, entendida como dinamismo sustantivo, en la respectividad suificante y comunicante de lo real. Y por ambos lados, lo suificante y lo comunicante, queda abierto a lo que pueda ser, co-determinándose lo que pueda ser en lo comunicativo y lo que pueda dar de nuevo en la comunicación.

Así, por ejemplo, lo propio determina la amplitud de variaciones que la comunicación puede tener. Pero, también, la comunicación puede exigir en lo propio una alteración, hacerse verdaderamente *alter*, otro, respecto de lo sido. Esta alteración no será meramente una pérdida de lo propio, sino un dinamismo exigido por lo propio en comunicación. De ahí una enorme posibilidad de enriquecimiento de realidades en la comunicación dinámica de todo lo real. Precisaremos esto en el siguiente inciso. En todo caso, lejos de un monismo, Zubiri propone entonces “la” realidad como momento afirmativo de esto “suyo” en

comunicación a todo “suyo”-otro; es “la” realidad como momento afirmativo de pluralidad, no sólo de multiplicidad de notas sentidas, sino como pluralidad de formas de estar siendo “de suyo”, formas de ser real, fundadas en la pluralidad dinámica de formas de realidad.

4. Habrá que observar, entonces, que no se trata de un mero pluralismo de formas dadas, sino de un dinamismo en que todas estas formas están dándose y están dando de sí. La unidad de lo mundanal no se da como piélagos en que están las cosas ni tampoco como mera pluralidad de tipos y formas que toman sentido en y desde la totalidad. La unidad de lo mundanal es unidad dinámica, en que todas las cosas están dando de sí su propia realidad y constituyéndose en esa *comunicación*. En ese dinamismo están dándose unas a otras, desde y en su propia realidad, lo que verdaderamente son como momento del mundo. No es el mundo el que les da sentido, el que las mundifica, ni una de ellas (o algo en ellas) quien pueda erigirse como regla absoluta de la unidad, sino que ésta se va dando en la complejidad comunicativa de la apertura respectiva en que está dando de sí lo real. Complejidad diversa y dinámica, en que se van dando influencias, dominancias, apropiaciones, formas diferentes de quedar las cosas reales (desde y en su propio dinamismo) instauradas en esa unidad compleja de lo real en cuanto real, que Zubiri llama mundo. Esa instauración es mundificación y cada cosa real “está” dando su propia instauración en comunicación con todas las otras.⁶¹ No se impone

⁶¹ “Instauración” es el término que Zubiri utiliza en el séptimo apéndice de IRE (209-215) “Sobre lo real y su realidad”. En *El Hombre y Dios* prefirió el término, más clásico en su obra anterior (había aparecido desde “Sobre el Problema de Dios” en *Naturaleza, Historia, Dios*), “implantación” (por ejemplo, p. 60). En ambos casos se refiere al modo propio en que una realidad está en la realidad, aunque en la trilogía el término parece referir a una “instauración” de ese modo de realidad en la intelección. Es por eso que lo preferimos en esta investigación, pero nos parece que, prácticamente en todo, son sinónimos en la obra zubiriana. Ver también, Sáez, J., *La accesibilidad de Dios, o.c.*, p. 60, que trata la instauración como el momento en que la disyunción de modos de realidad encuentra su lugar preciso.

una forma “mundo” a todas las cosas sino que se constituye dinámicamente un mundo en la realidad propia de las cosas en comunicación. El mundo no es nunca lo mismo que era, sino que se está dando en cuanto la realidad de lo real, lo suyo de cada cosa, da de sí. Es la formalidad de realidad, el “de suyo” que se impone en la intelección, quedando en la apertura suificante de cada cosa y a su comunicación, lo que, por instauración de este modo de quedar abierto, nos permite describir generativamente “la” realidad como mundo, teniendo a la disyunción dinámica del “de suyo” como principio fundamental.

Si podemos hablar aquí de instauración es porque el mundo no es una especie de vacío en que las cosas queden colocadas. Ya lo hemos dicho. Son las cosas las que “están” dando mundo, y, ya lo hemos visto, este “estar” implica actualidad. Las cosas reales no se pierden en el mundo, sino que “están” actualizando su momento mundanal: “están quedando” en ese momento suyo que se define por su “estar” dándose en comunicación. Su forma de suificarse “está”, entonces, haciéndose presente en esa comunicación. Esta actualidad en la comunicación que constituye mundo es ser o, más precisamente, “*estar*” *siendo*. Así, aclara Zubiri con un ejemplo, la realidad argéntea está comunicando el modo de ser-plata, siendo este su momento de comunicación respecto de cualquier otra realidad. Ser-plata no es sino lo fundado en esa realidad que permite ese modo de estar en comunicación. Así, la plata está instaurada como un modo propio de ser, de estar comunicándose, en el mundo. (Cfr. HD 63)

Un modo propio de instauración, de estar en comunicación, está definiendo el mundo como ámbito propio de esa comunicación. Es el mundo en que puede estarse comunicando así. No es un mundo hueco en que se instaura, en el que podría preguntarse ¿por qué hay ser y no nada?, sino el mundo que está dándose

dinámicamente en la instauración y según puede darse la instauración de lo real en comunicación. El mundo, pleno de comunicación, “está” dando de sí lo que la instauración de lo que comunica le exige dar. Lo que se define como ámbito, en que se constituyen las sustantividades (las cosas concretas) o los cosmos, no es una frontera sino un modo preciso de estarse dando esa comunicación de lo real. El mundo es complejidad dinámica de comunicación. Es una complejidad en que “están” dándose como instaurados los distintos modos de lo real, definiéndose su instauración en tanto pueden cargar en su propio dinamismo esa complejidad. De otro modo, no podrían ser.

No es que la complejidad le esté poniendo límites a las formas de realidad, sino que son éstas las que están constituyendo la complejidad de forma precisa, según su propia manera de comunicarse. Son ellas su propio modo positivo de límite en la complejidad, y en esa constitución dinámica, por su modo de instauración, algunas formas pueden “estar” exigiendo (casi podríamos decir “exigiéndose”) su destrucción en dicha complejidad. Su modo propio de estar en comunicación es precisamente estar siendo destruidas, posiblemente en vías de alteración hacia otras formas de realidad. Así es como queda definido el ámbito propio de la comunicación de esa forma de realidad. Su límite le es intrínseco y se define en cuanto su forma de realidad puede sostenerse o no en la complejidad comunicativa dinámica que su modo de realidad le exige en su forma concreta de realizar esa realidad. En esa limitación podemos encontrar ya una generación de la disyunción que impone el “de suyo” y que “está” definiendo intrínsecamente, por lo propio, cada realidad y define así, también, el dinamismo de comunicación en que “están” y pueden o no “estar”.

Estas definiciones intrínsecas son la raíz de la definición de los sistemas de respectividad que son los cosmos que estructuran el mundo. Toda forma de realidad “está” dándose en la definición de ámbitos propios de comunicación en la complejidad comunicativa de todo lo real. Estos ámbitos son exigidos desde la suidad en la forma de realidad. Y en su modo propio de exigir realidad en la forma de realidad constituyen el modo de instauración en el mundo de cada cosa real. Así, podría hablarse de una exigencia que consiste meramente en exigir el “estar” en comunicación para poder seguir dando de sí. Es darse, podríamos decir, su lugar propio. El dinamismo de la complejidad comunicativa se hace condición determinante de su “estar” o “no estar” constituyendo desde sí esa complejidad, revirtiendo sobre el dinamismo que en principio determinó ese dinamismo. Podríamos decir que la complejidad admite o no admite algunas formas de realidad. Simplemente no “estarían” ahí donde no fueran admitidos. Pero esto es una afirmación no desde la realidad del dinamismo, sino desde la contemplación de su “estar” como ámbito, construyendo un modo de definir la funcionalidad en lo real. Aquí puede “estar”, acá no puede “estar”, y eso por la definición de este tipo de funcionalidad que llamamos posicionalidad. Es la comprensión del cosmos en cuanto sistema de posiciones (espacial, temporal, etc.): puede “estar” aquí y no acá. Éste es un modo de instauración en “la” realidad. Simplemente tomar parte funcional, “estando” o faltando, en la complejidad comunicativa de lo real. Algunas cosas reales parecerían quedar definidas perfectamente meramente por esta funcionalidad posicional, como es el caso que Zubiri expone de los *singulum*: cada átomo de oro es meramente una posición del oro en la complejidad de lo real (Cf. SE 242).

Se dan otras formas de realidad, y en ellas podemos señalar más claramente un ámbito de realización, donde su modo de realidad exige algo más que “estar”

meramente puestas en la complejidad comunicativa. Exige, en la forma de realidad, mantenerse por sí mismas en su propio "estar". "Estar manteniéndose". Forman parte sólo en cuanto mantienen su "estar" en la complejidad. Y en esto consiste la vida: poseer una parte propia en la complejidad porque se la dan a sí mismas; es decir, se dan un sistema funcional propio para mantenerse en la comunicación. Zubiri lo ha señalado con dos caracteres básicos de esta autoposición: independencia y control. Una forma de realidad viviente es la que se da su propio ámbito de realización, manteniendo un cierto grado de no dependencia de la complejidad comunicativa, a través de desarrollar mecanismos de control de esa complejidad. Obviamente, esa no dependencia y control no puede ser total, pero el viviente se realiza en cuanto una parte de la complejidad queda en orden al viviente, funcionalizada al viviente, constituyendo una cierta forma de autorreferencialidad, un *autós*, en la complejidad. No es que la complejidad comunicativa esté generando al viviente. Es que, en cuanto "está" el viviente, la complejidad comunicativa "está" dándose como ordenada, hasta cierto punto, a esa forma de realidad viviente.

La complejidad comunicativa queda constituida en medio de autorrealización, y aquí sí, en su carácter de medio, "está" siendo propiamente condición de autorrealización. De no darse dicha condición, esta forma de realidad, el viviente, no solamente se altera sino que se destruye en cuanto forma de realidad. Su modo de realidad exige su destrucción en cuanto forma viviente, aunque lo que quedan puedan ser formas de realidad en otro modo de realidad, por ejemplo, el del mero "estar". Es lo que sucede en la desnaturalización de una bacteria por un cambio en la acidez de su medio, por ejemplo. Quedan proteínas y otros elementos que meramente "están", pero el viviente, la bacteria, se destruyó, por su propia exigencia de auto-funcionalidad en el medio. También puede ser que vaya

internalizando esos esquemas degenerativos que, a la larga, le llevarán a la destrucción, e incluso que los transmita a sus generados como límites propios de su esquema vital constitutivo. El “de suyo” como principio disyuntivo genera, pues, dos modos disyuntos de instauración: uno es el modo del inanimado, del “mero estar formando parte”, otro el modo de la vida, del “estar manteniéndose por sí en comunicación”. Inanimado o vida, no puede haber confusión entre uno y otro.

Pero hay otro modo de exigir la autoposición, disyunto de la mera animación. Es el modo que hemos analizado ampliamente en el segundo capítulo como exigido desde la intelección, desde el sentir en formalidad de realidad. No es éste un modo añadido al animado, sino que es un modo diferente de realidad que constituye a un animado en la intelección. La intelección le es constitutiva a su modo de realidad. En éste se exige no mayor control sino “estar siendo” suelto en las cosas. No se trata de la complejización del medio y la ampliación del ámbito de condiciones, sino de encontrarse des-ligado en todo lo que se “está”, buscándose un modo propio para “estar”. Implica una forma diferente de “estar” instaurándose en la complejidad comunicativa de todas las cosas reales. No estar en las cosas constituyendo medio en ellas, es decir, funcionalizándolas en un ámbito de control (uno que está definido en el elenco de respuestas genética y específicamente determinadas), sino estar suelto en lo que “de suyo” cada una está comunicando, dejándose libremente dar mundo por ellas, el mundo que “de suyo” dan. Es un modo de instauración diferente al de los vivientes que se definen por la independencia y el control. No controla, o, no consiste en control, sino en buscarse libre en todas las cosas, en lo que ellas verdaderamente dan de sí. Si el viviente resulta estar en un medio invivible, marcado así en sus potencias como impotente, su propio dinamismo le exige su destrucción.

A la persona, en cambio, su propio dinamismo constitutivo le exige hacerse cargo de esa invivibilidad que las cosas están dando en concreto; le exige buscar posibilidad a su vida en cada una de las cosas, abriendo la posibilidad de encontrar un modo de seguir viviendo, un modo posible de vivir lo invivible (que puede ser así trascendido en su invivibilidad y actualizado ahora como vivible así, en esa posibilidad que la persona ha creado) y resultar entonces en su supervivencia. O puede pasar que no la encuentre (no pueda abrir esas posibilidades o no sean suficientes para lo que exige su vida) y muera. O puede también asumir este momento como el momento “natural” de su muerte, conformándose con tranquilidad en la imposibilidad creciente que “está” viviendo. Sin embargo, en cualquier hipótesis, la vida personal se ha colocado en un nuevo modo de quedar en el mundo: es la instauración de la realidad personal en lo posible. Esto es otro modo de realización, exigido por un modo distinto del “de suyo” respecto del que realiza el viviente en su forma de realidad. Implica, entonces, una tercera disyunción que impone el “de suyo” en la intelección y en el mundo: o inanimado, o viviente, o persona.⁶² Y la intelección puede reconocer como suya este tercer modo de realidad, determinado fundamentalmente por ella misma. Y aquí habrá que decir lo que ya decíamos arriba: no es que la vida esté perfeccionándose en la persona, como un dinamismo que fuera propio de la vida; por el contrario, es la

⁶² Me parece pertinente la explicación de Jesús Sáez que cito aquí ampliamente: “toda esencia, por ser ‘de suyo’, se pertenece a sí misma a su modo, es decir, es ‘suya’, o también es ‘en sí’, es decir, está instaurada como algo ‘de suyo’ (SE 501). El viviente no inteligente es transcendentamente ‘esencia cerrada’ (‘en sí’ y nada más). En cuanto *autós*, se posee a sí mismo; pero su posesión está fundada en el orden talitativo. Y desde el punto de vista transcendental, por ser esencia cerrada, es sólo materialmente ‘suya’. El ‘en sí’ formalmente no excluye ni incluye la apertura. Cuando la excluye, es ‘sólo’ de suyo o ‘en sí’. El ‘en sí’ puede incluir la apertura. Entonces tenemos la esencia inteligente. El hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, es esencia transcendentamente abierta. Por lo cual, su ‘en sí’ no tiene consecutivamente a su ‘de suyo’ una relación a otras realidades, sino que su modo de ser ‘de suyo’ o ‘en sí’ es su constitutiva apertura a todo lo real en cuanto tal.” En Sáez, J. (1995) *La accesibilidad de Dios, o.c.*, p. 96

persona la que de suyo “está” exigida de darse y dándose inteligentemente una vida ordenada a su propia realización libre. Por eso, dice Zubiri, no es que la vida nos fuerce a pensar, sino que es la intelección la que nos fuerza a vivir pensando (Cf. IRA 37). Es la forma de realidad personal la que domina sobre la vida y la vida queda inscrita en ese modo de instauración personal.⁶³ Y esto es lo radical de esta disyunción. La disyunción que se impone en la intelección respecto de cualquier realidad inteligida toma fundamento en esta disyunción de la realidad personal respecto de toda otra realidad en el mundo.

Instauración personal: darse en el mundo para dar el mundo a la plenitud personal.

De hecho, estrictamente, el viviente en cuanto viviente, por su modo de realidad y lo que “de suyo” exige, no mantiene la disyunción sino en tanto conjunta en su propio dinamismo vital al ámbito en que puede realizar su vida: lo funcionaliza y así se funcionaliza con él. Su vida, constituida en una independencia controlada, depende de que el ámbito le permita mantener ese margen de control. La persona “de suyo” se mantiene en disyunción, porque “está” exigida de “estar sobre” su propia vida para ordenarla según la novedad de cada cosa real en el acontecimiento de su intelección. En cada una de las cosas, de los “asuntos”, la persona queda lanzada a su propio modo de hacer la vida, de suyo suya, para determinarla de nuevo, aunque su determinación pueda adoptar formas ya ensayadas por ella o por otras personas. Su repetición “está” marcada por la apropiación, en este sentido nueva, de esa forma de realidad que “está” repitiendo.

⁶³ Este punto de la disyunción en la instauración personal respecto de las otras formas de instauración en el mundo, lo trata Zubiri ampliamente en el apéndice 7 “Sobre lo real y su realidad” de IRE (209-215): “La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración sino *absolutización*” (IRE 213).

Se deja “estar” o se hace “estar” en esa forma de “estar” haciendo su vida, u opta por no optar sino dejarse “estar” indiferente a lo que venga, “haciendo nada”, que es también alguna forma de realizar la vida. Su inexorable lanzamiento a su propia realidad personal como fundamento posibilitante de su realización es lo que radicaliza la disyunción: “está en él [el mundo] trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo” (IRE 213). Muestra la disyunción en el poder del “de suyo” personal que domina en el “estar siendo” la persona humana exigiendo dar en el mundo una realidad suya; una realidad que la persona tiene que darse, buscando y encontrando lo que en el mundo pudiese ayudar a crearla para sí. Y en ese subjuntivo del “pudiese” está siempre el problema y la apuesta en que la persona se encuentra, que señalan el dominio de su carácter absoluto, definen la problemática “soltura” que ha de dar, de modo que el mundo no se da como aquello que integra a la persona, sino como aquello en lo que la persona “está” exigida de darse un lugar propio, no ya integrado y no integrable en definitiva, en tanto la persona queda definida por su propia realidad y no por la respectividad del mundo (Cf. IRE 213).

La dominancia en la forma de realidad personal implica también que la destrucción de esa forma de realidad, y en ese sentido la definición de su ámbito de realización, no sigue los mismos criterios que la de los seres vivientes. Tampoco y mucho menos del mero “estar” de los inanimados, que simplemente se alteran, más que destruirse. La persona no meramente sobrevive a base de mantener independencia entre las cosas por el control que le permite constituir las en medio para pervivir. Aunque podría hacerse un ejercicio lógico y racional, reduciéndola a sus puros aspectos análogos a los de una realidad viviente, resulta una reducción destructiva de lo más esencial y propio de la forma de realidad personal porque no se ajusta a la exigencia fundante de la propia realidad personal. Obtendremos un

esbozo de lo que sería la realidad personal, *si* fuera lo que no es, meramente una realidad viviente *como* las que nos sirven de analogado principal. Esto puede servir para algún tipo de conocimiento de la realidad de la persona, pero no como un conocimiento radical de la misma.

La realización personal exige poder sostenerse en la verdad real de su propia forma de realidad. Esa exigencia es el clamor de su forma de realidad. Es esa forma precisa la que “está” sintiendo notificándose en el mundo, entre las cosas y con ellas, en tanto “está” comunicándose accionalmente. Su comunicación resulta así disyunta: es la manera de “estar” en la realidad del mundo y de que el mundo “esté” en su realidad, siempre como momentos disyuntos, no integrables, buscándose en su no reducción al mundo y en la no reducción del mundo a su propia realidad. La realidad personal clama ratificándose a sí misma en el sentir intelectual como una exigencia para la realización de ese mismo acto en todas las cosas que siente: si la intelección se realiza “estando” con verdad en lo que siente, “está” sintiendo la peculiaridad de esa forma de realidad que “está” sintiendo y el modo en que su propia forma de realidad “está” realizándose, absoluta, personal, libre. “Estará” sintiendo la comunicación de realidades, que no forman una unidad integrada, sino una co-actualidad no integrable, generativa, en que la intelección y lo que siente “están” dando de sí sin confusión. Y esto exige en la realización personal vivir en la verdad de lo que siente y mantenerse en la verdad de sí frente a lo que siente.

Éste es el problema que Zubiri señala como el propio de la intelección y, por ende, de la realización personal: saber encargarse de la realidad, con todo lo que ésta exige. Y en su exigencia hay una dualidad inherente a este encargo exigido por la realidad que siente: encargarse de la realidad de lo que está sintiendo es

encargarse de lo que está quedando “frente” a ella y de su propia realidad que está quedando “frente” a lo que siente. Y en ambas direcciones de la dualidad, la realidad personal y la realidad del mundo quedan abiertas, a una, a la verdad que “está” dando verdad a la intelección y, con ella, a la persona. Quedan dando plenitud al dinamismo personal en las direcciones que encuentre por la concreción de las cosas, propias y ajenas, que “está” sintiendo. Está impelida a encontrarse un modo de “estar” libre en esa concreción y hacer suceder así su verdadera realización como persona. He ahí la congenereidad que definió nuestro camino de saber y realidad: saber “estar” libremente en la realidad verdadera, buscando en esa realidad modos de dar libre realización a la persona. En esto está todo el problema de saber “estar” en la realidad. Y este problema queda imponiéndose en la vida de la persona, de cada persona que realiza su propia forma de realidad quedando en lo real como real, es decir, en intelección. Como Zubiri ha dicho y ahora podemos comprender con claridad, es la intelección la que “nos fuerza a vivir pensando” (IRA 37). Es ella la que impone a la persona el problema de “estar” siendo su propia realidad en el mundo. El problema viene del *prius* en la realización personal, es el *prius* propio y definitorio de la realidad personal en cuanto realidad: “estar” verdaderamente (personalmente) en la realidad. Se le impone el problema de no dejar, pues, de ser intelección, de no falsificarse, de seguir siendo persona.

Me parece que hay aquí una de los motivos fundamentales de la obra zubiriana. El interés del autor vasco por el problema de la persona está atestiguado por los múltiples trabajos que dedica al tema a lo largo de su vida. Podría pensarse, incluso, que es éste el gran interés intelectual de Zubiri y el que motiva toda su obra: que las personas puedan verdaderamente mantenerse en la inquietud de buscar el modo de ser persona en todos sus actos: “De ahí la gravedad de todo

acto... esta gravedad como rasgo de mi persona es lo que he solido llamar *la inquietud de la vida*" (HD 61). Y se apresura a corregir, "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 61). Y una palabra resalta en este segundo enunciado: "bien". La inquietud abre el ámbito de realización personal y lo carga de gravedad: la gravedad de buscar saber "mejor", porque "no sabe bien" encontrar ese modo de ser absoluto en el acto que "está" realizando. La actualidad personal queda así abierta a su realización, a dar de sí en cualquier asunto lo mejor que pueda dar: su mejor modo de estar en "la" realidad. Un "mejor" exigido desde el *prius* que define a la realidad personal en cuanto realidad. No es meramente el señalamiento de una estructura que ha de llenarse de cualesquiera contenidos, sino que "está" exigiéndose, por ser *prius* de realidad personal, los "mejores" contenidos para la realización de la persona en verdad.

Es esta inquietud la que muestra el fondo en que "está" dándose el acto de intelección. Ya habíamos señalado al final del capítulo anterior, el papel fundamental que la "voz de la conciencia" juega en la descripción de la intelección. Esta "voz" es el clamor de la realidad personal que "está" en el fondo del sentir, en cada uno de sus actos, clamando por la mejor donación que la persona pueda dar en el ámbito que se está abriendo en el mundo, entre y con las cosas. Esa mejor donación es lo que la persona busca, para responder con ella a su propia exigencia de verdad, al clamor de su propia forma de realidad: encontrar el mejor modo de ser absoluto en aquello en lo que concretamente "está". Es, pues, la realización de una comunicación que clama por "estar siendo" mejor, más personal, más libremente donación, en cada momento de ese mundo en el que "está". El mundo queda así, para la persona, convertido en ocasión de esa donación mejor (como *kairós*) y en espacio para su donación mejor (como su *buen lugar*). En su búsqueda

de donación personal, la persona puede así encontrar en el mundo un don para su donación. Un don no meramente dado, sino por darse en la donación: un don que podemos esperar. Es el modo concreto en que “está” dándose la persona, intelectivamente, en el mundo, entre y con las cosas: esperándolo, esperándolas, como el don para su mejor donación.

Un comentario de Zubiri en el cuarto apéndice al primer volumen de *Inteligencia Sentiente* nos permite distanciarnos de una interpretación que pretendiese quedarse en el nivel de una mera estructura formal del mundo y las cosas “dadas” y avanzar en esta comprensión del “por dar de sí” que nos permita describir este modo del “estar” manteniéndose libremente en espera de su don. Se trata de la crítica a la noción de “lo trascendental”, formulada desde la inteligencia concipiente, como “canon de todo lo real” (IRE 130). Este canon exigiría reconocer a lo trascendental como un carácter “concluso” y no meramente “a priori”. Hemos hecho ya énfasis en la no-conclusión que la formalidad de realidad impone en cada intelección. Y Zubiri propone entonces que no podemos pensar la trascendentalidad como “un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez por todas”, sino que, “por el contrario, es un carácter constitutivamente *abierto*” (IRE 130). Pero la consecuencia que de ahí se extrae es fundamental: “ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad” (IRE 130-131).

Zubiri no sólo nos está colocando en una afirmación de la pluralidad de lo real, sino que nos está proponiendo un fundamento que necesariamente nos deja abiertos a esa pluralidad y a tener que descubrirla en cada intelección, liberándonos de las andaderas de los conceptos genéricos o universales en que

pudiéramos subsumir la riqueza de lo real, para considerarla como algo ya dado o contenido en una totalidad simplemente en despliegue, pero de la que ya conocemos su forma definitiva en lo general. La intelección no puede darse ese camino a riesgo de falsificar su propia realidad. No es, pues, el camino mejor. La realidad “está” dando de sí y la intelección queda en apertura a darse de la mejor manera en ese dinamismo de lo real. Esa apertura nos deja buscando eso mejor y esperando que se dé la realidad suficiente para encontrarlo. Esto no significa que nos quedemos en una estructura personal vacía de contenidos, esperando a seleccionar esos contenidos de la realidad. La persona es también y siempre real. Es lo real, tanto en las cosas como en mi persona, lo que “está” guiándonos en la realización de nuestra realidad, también en la espera.

Cada cosa real, cada forma de realidad, es una novedad en “la” realidad y fuerza a buscar y esperar en fidelidad a esa realidad. La novedad podría mostrarse como un ejemplar más de lo ya dado, un momento singular, *singulum*, de una cosa real (por ejemplo, cada átomo de oro); o como una *repetición* del mismo esquema de realidad (por ejemplo, los seres esenciados); o podría también, por la forma de realidad que se constituye en esa cosa real, exigir tomar cuenta de la realidad única de una persona otra. En cada una de ellas el modo de esperar y de buscar ha de ser conforme al modo de esa realidad. Y en cada una de ellas, se impone también la exigencia de la fidelidad a mi propia realidad personal. Esta imposición de la coactualidad es la que guía a la mejor intelección y, por ende, a buscar y esperar la mejor realización de mi persona en su donación, en su dar de sí. En esta doble imposición en la coactualidad, de la propia realidad personal y de la realidad del mundo y de las cosas en él, que la misma realidad personal exige se imponga en su verdad, es que se realiza concretamente el absoluto relativo en que consiste la persona humana. Lo mejor que la persona busca y espera, ha de darse en el mundo

concreto en que “está” dándose la persona, pero es su propia forma de realidad personal la que la ha puesto en búsqueda y en espera, actualizando al mundo como el ámbito en que puede buscar y puede esperar.

Zubiri propone un ejemplo, por demás pertinente para nuestro tema. El vasco advierte: “No se trata de qué esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal” (IRE 131). No es meramente otra cosa la que es sentida, sino que está en cuestión la realidad otra que está dándose en el sentir. “Cosa”, aquí, no sería la conceptualización general de lo conocido, sino que sería la reificación concreta de lo que está en suspenso, de la realidad que “está” por darse, forzando a la intelección a quedar suspendida, exigiendo que cargue bien con esa realidad, que busque y espere poder cargarla bien. La mera intelección es constitutivamente exigencia de la mejor intelección y esto porque en la mera intelección, la realidad queda como un momento abierto del que hay que esperar que se puedan dar, y en el que habrá que buscar que se puedan dar, los mejores medios de darse personalmente en esa realidad. Esta exigencia quedó oculta en el planteamiento filosófico que redujo el modo de ser personal a un caso más del modo de darse cualquier realidad, como sustancia. Citaré a Zubiri en un párrafo extenso para verlo con claridad:

Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial. Ciertamente que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo

que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas. (IRE 131)

Hay en este párrafo varias claves importantes para nuestro trabajo. Zubiri está señalando un momento clave para el problema metafísico: el reconocimiento exigido a la intelección por la realidad personal. No permitía ser conceptualizada, con justicia, bajo la categoría de “sustancia”, la realidad que le era propia a la persona. Sin embargo, el concepto general de sustancia regía en toda “la” realidad, según la interpretación que hace Zubiri del pensamiento griego, y todo lo que en ella se diera podía describirse bajo esta categoría. Ella era el principio rector, canon, que distinguía en todo lo real lo estable y lo que acaece, organizando todo lo real bajo el esquema de sustancia y accidente. Pero ahora, esta interpretación del mundo quedaba desafiada por esta realidad, que no podía reducirse a ese esquema, denunciando su falsificada universalidad. Zubiri dice que exigía el reconocimiento de su carácter propio: *subsistencial* y no sustancial. Una exigencia a la que la intelección debía responder, a riesgo de falsificarse a sí misma. La denuncia es fulminante: la metafísica clásica prefirió la falsificación, reduciendo la subsistencia a un modo de la sustancia. Perdió con ello la oportunidad de comprender verdaderamente “la” realidad, por perder la novedad en que la dejaba esa forma peculiar de realidad que es la realidad personal. Una nueva forma de realidad que exigía el reconocimiento a lo que justamente estaba ya dando en “la” realidad, es decir, al modo en que estaba realizando su propia realidad en “la” realidad. Hacerle justicia sería reconocer que “la” realidad había cambiado, estaba innovada en esa novedad, y pensar con fidelidad esa innovación. Ahí es donde la metafísica clásica prefirió el concepto a lo real. El concepto se propaga, sin justificar plenamente su pertinencia; se hace propaganda de falsedad, mal que Zubiri denuncia con una palabra incesantemente repetida: logificación.

La fidelidad a la realidad de la subsistencia habría pues que llevar a reconocer que ha habido una mundificación diferente que la que había en la mera sustancialidad inanimada, e incluso en la viviente. No reconocerlo es sucumbir a la aplicación de un concepto que somete a su recorte toda realidad, la falsifica y, eventualmente, podría incluso destruirla. De ahí la radicalidad de la sentencia zubiriana que nos ha acompañado como guía en nuestra investigación:

todo intento -teórico o práctico- de aplastar la verdad es en el fondo un intento -teórico y práctico- de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta se cobran la vida del propio hombre (HV 164)

La radicalidad del daño de la falsificación, sin embargo, no descansa en el recorte conceptual de lo real. Éste está manifestando una hondura mayor en la falsificación: no se modifica sólo un sentido, sino que se aplasta una realidad, la del que entiende, porque se hace resistencia a su forma de instauración: se cortan sus posibilidades de instauración en “la” realidad, cortando su espera de su mejor forma de realización y su búsqueda de lo que la realidad le pueda “estar” dando para esa realización. La forma de realidad así resistida está en un serio peligro de destrucción, como nos advierte Zubiri, pues se le somete a un régimen de estructuración de sus notas que le hace imposible la realización de su propia realidad. Por la logificación y la falsificación, el que entiende se está condenando a sí mismo, y a todo aquél que tenga una forma de realidad como aquélla que la falsificación reduce o niega, a la imposibilidad de su realización. Resulta, pues, necesario comprender la seriedad de la diversidad en la mundificación que tiene a la disyunción del “de suyo” como principio generativo fundamental.

La diversidad de la mundificación.

A partir de este desarrollo zubiriano de la trascendentalidad, podemos ver cómo diferentes ámbitos de realización se van configurando en la respectividad de todo lo real en cuanto real, lo que Zubiri ha llamado mundo. Los ámbitos definen los modos de mundificación en cuanto las cosas reales, en su propio dinamismo constitutivo, “de suyo” se constituyen en respectividad, “estando” abiertas a todo lo real. Esta apertura “está” determinada en suidad, en el propio dinamismo sustantivo de cada cosa real, y sólo desde éste es que “está” determinándose también en respectividad mundanal. Sólo desde la suidad la cosa real “está” siendo, también, un momento del mundo. De ahí que diferentes modos de “estar” implican diferentes modos de “estar” dando mundo. Volvamos ahora a la descripción de estos modos para captar algunos aspectos propios del dinamismo mundanal que ellos introducen, y reconocer así lo que cada uno de estos modos da para que la persona pueda buscar y esperar dar de sí lo mejor de su realidad.

1. La mundificación de la mera materialidad: el mero estar.

En el primero de éstos, recordamos, el “estar” es el mero estar, que “está” dando de sí en una respectividad posicional. “Está” aquí o allá, antes o después, entre o por encima, etc. En esta respectividad, las realidades van definiendo su ámbito en cuando se “están” dando espaciosidad, sucesividad, posición, conjunción, limitación, etc. En verdad, podríamos decir que, cuando se tiene el mismo contenido, se trata de una misma forma de realidad que se encuentra en una posición distinta en “la” realidad. Hay diferentes formas de realidad, cada una con su contenido propio, pero distribuidas posicionalmente. Es el mismo oro, la misma forma de realidad, aunque uno está en un lugar o en una posición

determinada respecto de otra pieza de ese mismo oro. Aquí su “estar” no hace mayor diferencia; es un mero “estar aquí” o “estar allá”. Pero la respectividad posicional no agota su dinamismo en determinar posiciones a cosas ya constituidas. Estas posiciones, su aquí y su allá, su cercanía y lejanía, son determinantes también de potencias en las cosas mismas. Las mismas cosas “están” determinadas y “están” determinando en su respectividad ser “más”. “Más” en cuanto cada una de ellas está determinando y quedando determinada por el “estar” de otras cosas reales. Y así, están determinando también el modo de “estar” dándose el mundo. Su “estar” queda como función en esa respectividad.

Cada cosa real es un momento de clausura de esa determinación, al tiempo que es también momento de apertura (desde esa clausura) a la determinación en la funcionalidad con todas las cosas reales. En esa clausura en apertura está fundándose dinámicamente lo que son y pueden dar en respectividad. Esa clausura en apertura es lo que Zubiri ha llamado, contra la terminología clásica de *sustancia, sustantividad*. Es el “de suyo” propio de la cosa real que “está” fundando como dinamismo de sustantividad, de lo que “está” y queda abierto a “estar” en la respectividad de lo real en cuanto real. No es un momento subyacente al cambio, como la sustancia, sino que es, precisamente, lo que “está” dándose (el “de suyo” es dinamismo en acto, es actividad) como fundamento en toda permanencia y en todo cambio, haciéndola, en cierto modo propio de la cosa, “estar” en la respectividad de lo real, como momento permanente de esta respectividad, y “estar” como momento en cambio, abierta hacia lo que “está” dando de sí en esa respectividad.

En esa clausura en apertura “están” dándose todas las configuraciones de las cosas en su respectividad: las configuraciones en su permanencia y en su

cambio. Y esto en dos niveles: constitutivo, en cuanto la misma configuración descansa en ciertos rasgos del dinamismo, que cuando cambian implican una nueva configuración (una *alteración*), y adventicio, en cuanto los cambios no implican una nueva configuración sino una determinación nueva en la misma configuración (una *variación*). La determinación en la respectividad posicional puede afectar ambos niveles. Un cambio en el “aquí”, por ejemplo, puede resultar determinante para la permanencia de los rasgos en que descansa una configuración e implicar una alteración de configuración (como en el caso de la electrólisis o de la combustión). Y una alteración en la configuración “está” determinando también nuevos modos de variación en su respectividad mundanal.

De esta manera, la respectividad posicional se constituye en ámbito en que quedan todas las determinaciones posicionales de configuraciones de realidad que las mismas cosas “están” dando de sí. No es que haya una especie de supra-ser que “esté” configurándose en cada una de las cosas, sino que las cosas en su dinamismo van determinando ese ámbito inespecífico del “más”, unidad dinámica respectiva en que todas quedan “formando parte” (HD2012 60). Ellas “están” dando en el mundo una estructura dinámica de variación y alteración, en que todas quedan como momentos posicionalmente determinados. Una más allá de la otra, más cerca o más lejos (variación), una “está” antes de que “esté” la otra (sucesión), una “está” después de la otra que ya no “está” (alteración). Esta estructura es la más básica de una unidad *cósmica* que pudiera darse en el mundo. Y cualquier unidad cósmica es, en su nivel más básico, una estructuración dinámica de la respectividad posicional, es decir, una estructuración dinámica con base en sus notas posicionales. Todas ellas constituyen momentos de la unidad cósmica que las contiene e integra.

Esta estructura posicional de la realidad también “está” dándose en la respectividad que la intelección guarda con toda cosa real, y por ende, en la realización personal. También ella queda determinada en una respectividad posicional y esta respectividad refluye en su búsqueda y en su espera por dar de sí lo mejor de su realidad relativamente absoluta. Esta respectividad es un carácter de esa relatividad en que su realidad absoluta da de sí. Realizándose posicionalmente “frente” a toda cosa real, la persona “está” dándose lugar, posición, antes y después, colocación, ocupación frente a toda otra realidad, incluso, frente a lo que de suyo la constituye (órganos, células, enzimas, etc.) “Frente” a su dolor, por ejemplo, la persona se realiza conteniéndolo, dándole cabida, o sintiéndolo extenderse, lo siente comprimiéndola o extendiendo su ámbito, por ejemplo, a un delante que se torna melancólico o a dejarse incluir en la realidad de una persona otra (como cuando, podríamos decir, “me duelo en su dolor” antes de “dolerme con su dolor”).

Ideas, sentimientos, aspiraciones, etc., participan también de esta respectividad posicional en que la persona se siente “estar” realizando su propia realidad. También aquí la respectividad posicional va constituyendo un ámbito de realización para la propia persona, en tanto cada una de sus notas (físico-químicas o psíquicas), van quedando *organizadas* respecto de todas las demás. La organicidad de la realidad personal, no sólo de su materialidad, también “está” determinándose en una respectividad posicional, aunque no se reduce a ella. En ese ámbito de organización (organismo) se “está” conteniendo todo el dinamismo de realización personal, en la configuración de sus variaciones y alteraciones. Pero hay aquí un modo propio de realidad que rebasa el mero “estar” de lo cósmico, algo “más” que la mera configuración. Es la primacía de su “estar suelta” de toda realidad cuando “está” dándose en configuración posicional. Esa configuración es

el modo que se da a sí misma para “estar” y mantenerse disyunta, “frente a” la realidad, si se quiere acudir a la respectividad posicional. Carga con su propia respectividad posicional, la apropia dándose su propio lugar, y se descarga desde ese lugar propio como un “frente” a toda otra realidad. Inclusive su propia realidad le queda “frente” a sí cuando la entiende, pues le impone la disyunción constitutiva de la intelección en la respectividad posicional. Desde aquí me descubro “frente” a mi propia realidad. Este “frente” es su posición propia, la que viene dándose generativamente desde la disyunción del “de suyo” que la constituye en absoluto relativo.

Es la realidad personal la que está dándose a sí misma, buscándose y esperándose “estar” de la mejor manera en esa respectividad, no meramente “estando” en ella, sino sintiendo su propio “estar” posicional como suyo. En respectividad posicional está determinando *su* posición, buscándola y esperando ella pueda ser la mejor para su realización como persona. Cada nota posicional es apropiada entonces como momento constitutivo de la inquietud por realizar ese “mejor”, exigido desde el fondo de su propia realidad personal. Por eso la posición será momento de cobrar su propio ser absoluto relativo:

En su vida, y en la más modesta de sus acciones, el hombre no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta (HD 60-61)

La nota posicional está determinándose también en su inquietud como condición para su realización como realidad absoluta. Ha de buscar su modo de realización como absoluto en ésta su posición “frente” a toda realidad. Ha de resolverse un modo de “estar” posicionalmente: desde el “frente” a la realidad, determinar su

propio modo de “estar” entre las cosas, con las cosas, delante o atrás de las cosas, en cercanía o lejanía, etc., o haciendo a las cosas, en tanto su propio modo de posicionalidad lo permita, más o menos cercanas unas de las otras. Y una modificación en la respectividad posicional, un cambio en el sistema de posiciones del mundo, implicará también un nuevo problema en su inquietud: quedará “frente” a esa posicionalidad, lanzada a lograr una nueva manera para que su realidad personal pueda realizarse libremente en esa nueva posición *suya*. Esta respectividad es, entonces, apoyo para la realización de la persona, pero un apoyo que lo que hace es devolverla a su problematismo propio: en él ha de determinar la mejor manera de encargarse libremente de la realidad.

De esta manera, podemos pensar en la unidad del dinamismo de toda la realidad en cuanto realidad, sin negar tampoco la disyunción de modos de realidad en ella. Afirmar la unidad material, por ejemplo, con base en la respectividad posicional de todo lo real, como Zubiri lo ha explicado, no implica negar el modo propio de la persona de enfrentar su propia materialidad como apoyo que la lanza a un problema absolutamente suyo: darse un modo de ser absoluto en su materialidad, por ejemplo, darse su propia posición en la realidad. La materialidad, la respectividad posicional en que se determina la persona, ha de ser resuelta en modos de ser persona, en personalidades capaces de mantenerse libres en la realidad, ahí donde están. De ahí que la realización personal sea una búsqueda esforzada: ha de abrirse paso entre, ha de darse espacio y tiempo, ha de colocarse, acercarse y alejarse, tendrá que embargarse, dejarse embargar, o limitarse y mantener a raya, internalizarse o externalizarse, determinando modos posibles de “estar” el sistema posicional de la realidad.

Zubiri encuentra el principio en que “está” dándose esa búsqueda y encuentro de posibilidades en el *cuerpo*. El cuerpo de la persona es principio de actualización personal, en cuanto pone una funcionalidad orgánica, la suya humana, en un “estar” posicional concreto respecto de la realidad en la que “está”. En ella, el cuerpo “está” posicionalmente determinado como la apropiación del esfuerzo por el que la persona “está” en búsqueda por mantenerse mejor en el modo propio de su realidad personal. El cuerpo se actualiza, entonces también, en el mundo, como principio problemático para la realización personal. Corpóreamente, es decir, en un constante esfuerzo posicional (y no sólo posicional como diremos enseguida), la persona “está” buscando la mejor realización, pero “está” a un tiempo, por tanto, en riesgo de no encontrarla, de tener que mantenerse en búsqueda, y en riesgo de destrucción de la forma de realidad personal, si en la respectividad posicional no logra encontrar una posición que pueda darle viabilidad. En esa inviabilidad posicional, el cuerpo se “está” realizando como disfuncionalidad orgánica y material, buscándose un modo propio de “estar” en la respectividad material sin poderlo encontrar, apropiando la búsqueda como estrechez de las posibilidades de la respectividad posicional, como encerramiento cada vez más limitado, lejano a las posibilidades que tendría si no “estuviera” aquí o así, como “está”. Y la persona vivirá como suya esa disfuncionalidad, como acontecimiento del que se “está” haciendo cargo, como sufrimiento en lo que se hace imposible “estar”. Después el cuerpo ya no será el “estar” de la persona en la posicionalidad mundanal, sino otra cosa que cumple sólo la respectividad posicional por su mero “estar”. La persona ya no se “está” en el cuerpo y el cuerpo meramente “está”. En esa condición radicalmente adversa de destrucción, el cuerpo va quedando reducido a su mero “estar” y, en esa actualidad inviable para el carácter personal, se destruye toda posibilidad de mantenerse ahí la forma de realidad personal.

Pero no se agota todo en respectividad posicional. Aunque básica, su posición no es para la persona sino función de su “estar” cósmico. La persona queda determinada en esa respectividad a dar de sí su propia determinación en cuanto realidad absoluta. Pero hay otras determinaciones que resultan constitutivas de la misma persona en cuanto tal. Son respectividades que tocan a la persona en su carácter de viviente y, también, en su estricto carácter personal. En el párrafo anterior señalamos una, que puede servirnos ahora a modo de ejemplo: la funcionalidad orgánica en que la persona queda constituida que, decíamos, es más que mera respectividad posicional. Así como hemos dicho de la respectividad posicional, también éstas han de ser consideradas en su justa medida por la inteligencia, en pos de una realización personal en la línea de lo mejor, de la plenitud. Ninguna puede ser ignorada, a riesgo de destruir la realidad personal. Y llamar la atención sobre este punto ha sido eje fundamental en todo el trabajo zubiriano. Vamos a seguir este análisis, investigando primero lo que toca a la respectividad personal en cuanto viviente y, posteriormente, lo que tiene que ver con el carácter personal en cuanto tal.

2. Más que el mero estar: la mundificación viviente.

Ya antes hemos señalado la peculiaridad de las formas de realidad vivientes respecto de las inanimadas. Más que una configuración sistemática que meramente “está”, la realidad viviente “está” activamente dando de sí su propia realidad. Determina por sí y para sí un ámbito de control en la configuración de variaciones y alteraciones cósmicas (un medio) que le constituya en un cierto grado de independencia. No se trata de una nota nueva, o de un conjunto de notas nuevas en la forma de realidad. Éstas podrían darse, pero lo realmente determinante es el

nuevo modo en que todas las notas quedan bajo un mismo dominio en la forma de realidad. Este modo nuevo rige la organización sistemática de sus notas propias, que constituye un sistema desde el que se controla y dispone la adición y pérdida de notas en orden a la propia sustantividad. Se establece, pues, un modo de centramiento de “la” realidad en aquel propio sistema-dinamismo constitutivo, constituyendo a éste, en cierta medida (según el modo propio de esa sustantividad viviente concreta), como *autós*, auto-realizador de su propia realidad. Es un esquema de dinamismo que constituye una cosa en autorrealización. Por eso, dice Zubiri, “la vida no es ‘auto-moción’, como ha solido decirse desde los griegos, sino que es un modo de ‘auto-posesión’” (IRE 211). La vida no es una nota del sistema, sino una propiedad sistemática. Es todo el sistema el que está activamente auto-realizándose, realizándose como *autós*.

Esta auto-posesión queda plasmada en la propia forma viviente como un momento suyo. Es el momento en que descansa la replicación de ese mismo ámbito de control en las variaciones y alteraciones de la respectividad posicional. El elenco de sus acciones está pre-determinado en ese momento suyo que contiene en *esquema* el posible dinamismo posicional que ha de darse para que el *autós* se mantenga en su modo propio de realidad. No es el arreglo el que da la vida, sino el *autós* que mantiene por su propio dinamismo ese arreglo. Donde se da ese momento esquemático, se replicará el mismo ámbito de control, determinando las acciones del viviente (incluida la acción de recibir pasivamente su propia forma de realidad), dotándole de un modo propio de independencia. Ya no es un asunto meramente de adición o pérdida de notas, por variación o alteración, sino de que se dé o no, y que el viviente lo dé de sí, este dinamismo esquemático. Implica, por tanto, mayor complejidad en la suificación y, por tanto, en la mundificación, pero no es resultado de una simple complicación de los sistemas cuyo modo de realidad

consiste en el “mero tener en propio sus notas”. Sí, el viviente es más complejo y el mundo que en él se “está” dando se da con mayor complejidad porque el mismo viviente “está” determinándolo desde la peculiaridad de su realización. Por eso, no es el resultado de una mera complicación, sino la generación de una auténtica disyunción de lo animado, de una auténtica innovación en “la” realidad.

Este esquema no es un momento meramente accional, no determina sólo el modo de las acciones, sino que constituye la forma viviente en cuanto tal. “Está” en el viviente constituyéndolo en un modo propio de “estar”. El “estar” del viviente en el mundo “está” viniendo del “estar” del esquema en el viviente. En el mismo dinamismo del “de suyo” en que consiste el viviente, disyunto del inanimado, el esquema está en respectividad con todo el sistema de notas del viviente, y desde esta respectividad es que se determina al viviente como un momento del mundo. Es una respectividad constitutiva en la actualidad del viviente en cuanto tal. El esquema determina en ciertas notas un dinamismo propio para detonar y regular el dinamismo viviente pleno. La complejidad de este dinamismo esquemático determina la complejidad de niveles de organización en las formas vivientes. Esa determinación “está” dando subsistemas de notas que sostienen la actividad plena del viviente. La actividad de los subsistemas sostiene a una al mismo subsistema en su clausura parcial y la replicación organizada y solidaria en la actividad total del viviente. El modo del *autós* se realiza así como principio de solidaridad y como principio de organización en cuanto “está” constituyendo al viviente en cuanto tal y en cuanto momento del mundo. Así, el cuerpo viviente incorpora la solidaridad y organización en que “están” sus notas, en su propia actualidad, en su “estar” dando de sí su propia forma de realidad y en cuanto “está” siendo momento del mundo. El cuerpo viviente es, por su disyunción “de suyo” de lo inanimado, más

que mera respectividad posicional, más que un “ahí”: es organización funcional y solidaria de sus notas en un esquema determinado en vistas a la autoposición.

El mismo dinamismo esquemático determina la actualidad del viviente en el mundo. El viviente “está” siendo en el mundo en cuanto esquematiza el mundo en función de su propia autoposición. El esquema es el mundo mediatizado en cierta manera que “está” en el viviente como un momento constitutivo. El viviente “está” constituyendo al mundo en medio de su propia vida, en tanto el esquema le da un mundo mediatizado. Sólo desde el mundo mediatizado es que el viviente puede “estar”. El viviente no va al mundo, sino que viene del mundo mediatizado y sólo por ese venir del mundo así puede vivir en el mundo. El medio le es estructuralmente constitutivo al viviente y el mundo queda en una nueva forma de “estar” dando de sí que es novedad respecto de la pura materialidad. El mundo queda constituido en estructuras bióticas, medios para las formas vivientes y formas viviente para su medio, según el carácter propio del dinamismo de estas formas vivientes. La complejidad de esta estructuración biótica en el mundo dependerá de lo que los vivientes “estén” mediatizando esquemáticamente en su propio dinamismo.

El mundo de los vivientes va cambiando, se va haciendo nuevo, evoluciona, conforme se van innovando los esquemas vivientes. Los límites del esquema para la mediatización en el mundo, implicarán también los límites de la pervivencia y replicación de la forma viviente y, por ende, los límites de la existencia de esa forma de realidad viviente. La autoposición persistirá en cuanto este esquema también persista, y se terminará en el momento en que el esquema no pueda sostenerse más y exija la destrucción de la forma de realidad, a veces incluso reduciéndola, como en las formas asexuales de reproducción, para dar pervivencia

al esquema en una nueva forma de realidad. La destrucción de la forma de realidad no es una fatalidad en el modo de “estar” mundificando el viviente. La estructura biótica simplemente “está” dejando de ser tal y llegando a ser cual, idéntica o diferente, según sea determinado el esquema en la reducción para su pervivencia. Esta reducción puede implicar alteraciones en el esquema y, entonces, la estructura biótica (medios-vivientes) también cambiará. O podría implicar mantener el esquema y, entonces, la estructura biótica (medios-vivientes) se conservará.

No es que “la vida” tenga marcada la muerte como destino; todo viviente, en cuanto forma concreta de realidad, lleva inscrito en su propio esquema los límites en que puede mantenerse su dinamismo y en los que puede cambiar. Hay sistemas vivientes que podrían considerarse inmortales (como los unicelulares que se reproducen por división directa). Podríamos hablar de un solo organismo en múltiples individuos, como en el caso de las bacterias que, se ha probado, comparten su material genético entre todos los individuos en la Tierra. También se da el caso de formas de realidad viviente que han internalizado de tal modo su dinamismo de realización, que inscriben los límites en una cierta configuración del individuo viviente, conteniendo su material genético en sí mismos, por lo que tienen que vivir algún tipo de replicación de ese material para comunicarlo en otra forma viviente. Cuando esa replicación es completa, la reproducción se da por división de la forma de realidad viviente en dos “hijas”. Cuando es una replicación de sólo la mitad del material genético, se generan “gametos” que se combinan, dando una posibilidad de incorporación de nuevo material genético y de innovaciones en la funcionalidad viviente y en sus límites.

Esta inscripción de los límites en el mismo dinamismo constitutivo de los vivientes actualiza la funcionalidad de las cosas reales a la autoposición: es lo que Zubiri llama *condición* y es el modo como el mundo mediatizado “está” refluendo en los vivientes. Todas las formas vivientes están condicionadas por su propio esquema de realización, que actualiza toda otra cosa real y su propio dinamismo corpóreo (orgánico-solidario) en condición para mantener su dinamismo en su modo propio de realidad, el del *autós*. Es desde su propio esquema que los vivientes marcan una selección y control en las cosas que les afectan en su vida: hay cosas de mejor o peor condición para sostener su vida, incluyendo entre las cosas (como siempre hace Zubiri) su propio cuerpo como organización y solidaridad funcional, así como las cosas otras que podría encontrarse en su vida. En virtud de esa selección y de su propia condición como vivientes, podrán desarrollar una “conducta” que define su propia realización viviente en el mundo. La riqueza de estas “conductas”, determinada por los límites inscritos en su propio modo de ser viviente y la flexibilidad que sus formas de replicación les otorgan, han dado como resultado la variedad de maneras de “estar” como vivientes en el mundo: tropismos, automoción, irritabilidad, corrección de conductas, etc.

En cuanto “está” viviendo en respectividad al límite inscrito en su propio dinamismo, el viviente “está” corpóreamente en condición diversa de realización. La juventud del viviente o su vejez son actualidad corpórea del viviente respecto del límite inscrito en su dinamismo. El límite “está” marcando en su cuerpo estas condiciones en que se “está” efectivamente viviendo, dando límite necesario a su organización y solidaridad. Sólo puede organizarse así, sólo puede establecer este modo de solidaridad en su dinamismo viviente. No son condiciones que resulten sólo del “estar” en respectividad posicional, sino, en primer lugar, resultan de la propia respectividad del viviente al límite inscrito desde el esquema en su

dinamismo de autoposición que inscribe toda su posicionalidad en el ámbito que el esquema “está” dando. Esta inscripción constituye la duración vital del *autós*. La autoposición se verá, pues, modificada en su condición “desde dentro”. Las modificaciones en el modo de “estar” el viviente en el mundo (en el modo de “estar” viviendo) “están” fundadas en esa respectividad intrínseca y constitutiva del viviente en cuanto forma de realidad esquemáticamente constituida. Es esta respectividad en el nivel del “de suyo”, la que determina esa textura varia en su realización en respectividad mundanal. Esta textura es la que Zubiri señala con la palabra *edad*. Es la estructura temporal propia de esta forma de realidad que se realiza en respectividad intrínseca al límite inscrito en el esquema constitutivo de su realidad como momento del mundo. Los vivientes quedan modalizados en su *edad*, que les hace estar en respectividad a los límites propios inscritos en el “mientras” en que se “está” dando su vida en el mundo. Volveremos a ello en el siguiente capítulo, cuando analicemos el modo de darse la unidad de actualización en el mundo.

Y es que el dinamismo esquemático de la autoposición no anula la respectividad posicional, pero la actualiza en esa forma de ser condición. La posición es condición para el viviente y no mera posición. Sigue siendo un dinamismo básico pero en orden a la vida del viviente. Variaciones y alteraciones en la respectividad posicional, en el cosmos o en su organización propia, pueden implicar alteraciones en el mismo esquema que afectan en mayor o menor medida la capacidad de constituir una forma de realidad viviente en su independencia. Si se anula esa independencia, la forma viviente será destruida en cuanto viviente. Su modo de actualidad sería la del mero “estar” y ya no la del *autós*. Pero podría considerarse otra posibilidad: si esa independencia no se anula en la alteración, entonces, “está” dándose otra forma de esquema, que determina otra manera de

establecer y replicar el ámbito de control y, por tanto, una forma de realidad viviente otra. Esta posibilidad “está” dándose en el “más” de la respectividad posicional que determina al esquema, en su propia configuración en cuanto esquema, en la que guarda respecto del dinamismo pleno de la forma de realidad viviente y en la que queda respecto de todas las otras formas de realidad. Es la posibilidad de la *mutación* y *evolución* de las formas vivientes. Esta posibilidad ha hecho posible una enorme diversidad de esquemas de constitución de formas de realidad vivientes. Los esquemas son comunes, hasta cierto grado, respecto de los esquemas en su mismo flujo evolutivo. La unidad biótica, constituida sobre la base de la unidad cósmica, incluye esta evolución en cuanto “está” dándose en las formas de realidad vivientes. La unidad biótica es la respectividad que está dándose entre las formas de realidad viviente constituidas con sus propios esquemas de independencia y control.

El esquema constituye, así, un momento de versión en el viviente a la unidad biótica, porque, primero y fundamentalmente, constituye una versión de la forma de realidad viviente respecto de otras formas de realidad viviente que “están” constituidas en su mismo esquema. Esa respectividad da un modo de unidad de versión particular en la unidad biótica: es la definición que Zubiri ofrece de *especie*. Es la unidad propia de una realidad que tiene un esquema de generación intrínseco, de modo que cada individuo “está” en versión con todo otro individuo que se genera en el mismo esquema. Es la realidad de un *phylum* que se realiza en una unidad de respectividad específica. La respectividad específica “está” a la base de la constitución de las unidades bióticas en la unidad cósmica del mundo. La respectividad específica queda determinada en dos maneras diferentes: una, la que tiene que ver con el mero “estar” constituidas en el mismo esquema. Esta primera determinación implica la constitución de un medio común como

condición para su vida. Estas formas vivientes tienen un mismo modo de constituir el mundo en medio. De ahí que sean ellas las que quedan implicadas en esa mediatización. Es lo mismo lo que las formas vivientes, constituidas en un esquema común, han de incluir en su ámbito de control. Esto que ha de ser incluido es condición que les es común y las hace género común. El esquema común determina una condición común en el mero “estar”, y el viviente ha de encontrarse dotado por su esquema para cumplir las exigencias de esa condición, a riesgo de destruirse su modo de realidad como *autós*, es decir, de perecer. Esto es diferente que los mecanismos sistémicos de replicación que podían exigir la desnaturalización de una forma de realidad. Aquí, el viviente perece por inviabilidad en su medio, porque no le da su condición para pervivir y perece en respectividad a la condición que sostiene en común a su especie. Uno que perece, perece en el ámbito de su especie y su perecer puede ser precisamente la condición de pervivencia de la especie. La comunidad en el esquema implica una competencia en el cumplimiento de las exigencias de la propia condición que el esquema impone para el control e independencia que definen al *autós*, a cada uno de la especie.

La competencia es una forma de actualización del ámbito en que los vivientes “están” realizando su propio dinamismo como condición de cumplimiento de las condiciones que impone su esquema. Es condición de dar las condiciones necesarias. Los vivientes que “están” realizándose así, “están” siendo competentes, aptos. Ser competente es su manera de “estar” siendo momento del mundo, uno que admite sólo a los aptos. Cada forma viviente “está” actualizando en el mundo esa aptitud como condición cumplida de vida. Refluye como lo que la vida ha de cumplir, como si al iniciar la vida del viviente esa aptitud se impusiera como la forma marcada de su viabilidad. Por eso, “está” actualizando también las

ineptitudes como modos deficientes de esa viabilidad, que si alcanza una cierta medida hace perecer al viviente. Aptitud e ineptitud son ámbitos de respectividad que dan límite en cada forma viviente como momento del mundo y también son ámbitos de su comunicación como vivientes. Todas las formas vivientes van quedando incluidas en esa respectividad: aptas respectivas a otros aptos, a otros ya ineptos, y en estas formas ineptas a su propia ocasión de ineptitud. La realización de la vida es la probación de la aptitud en el mundo en que el viviente “está”. Y en ese ámbito pueden darse fenómenos como la competitividad agresiva, la anulación de aptitudes, la supervivencia del más apto, pero también la colaboración, la asociación simbiótica o específica, etc., que la biología se ha ocupado en describir. De esta manera, los vivientes quedan en el ámbito de su aptitud, funcionalizados al mismo control en que están constituidos, “enclasados” en ese modo concreto de control que les hace aptos. “Forman parte” del cosmos y de la especie siempre en función de su aptitud. La aptitud domina su realización en cuanto vivientes.

Pero hablemos ahora de otra forma de determinación esquemática: las formas de realidad vivientes “están” *generadas* en otras formas de realidad viviente. Ésta también es una determinación en su actualidad por el esquema en que “están” constituidas. Es un momento de respectividad constitutivo del viviente. No es el mero “estar” constituidos en el mismo esquema, sino que ese esquema ha sido transmitido al viviente en el dinamismo de otro viviente. Ese momento de transmisión es algo que el mismo esquema ha detonado en la actividad del viviente-generante y constituye un sistema desde el que habrá de constituirse todo el dinamismo del viviente-generado. Su generación será un momento también de su aptitud. Así, cada uno de los vivientes es un momento en la respectividad específica de la aptitud que se actualiza como unidad progrediente. No se trata de argumentar progreso en el sentido tradicional del término, sino simplemente

señalar que cada viviente “está” siendo un momento más, uno después de otro, en el despliegue del dinamismo esquemático.

Esta característica permite la actualización del despliegue en unidad sucesiva, pero no se trata del mismo tipo de sucesión de las realidades que meramente “están”. Ahí la sucesión no es sino posicional. Aquí esta sucesividad es propia del despliegue de un dinamismo esquemático. Los vivientes son momentos de esa sucesividad porque “están” realizándose como momentos de ese despliegue que los contiene en su unidad progrediente. Es una forma de darse la duración en la unidad mundanal, no como duración de una u otra especie, sino la duración en la que todas quedan inscritas. En esa unidad es que el esquema puede incluir sus permanencias y alteraciones. Sea así o que se mantenga idéntico, o en sus diversos grados de alteración e identidad, cada momento en la sucesión es un momento de la unidad que dura y así van quedando en un ámbito donde comunican todas las líneas de realización específica o de enriquecimiento en la realización de la unidad biótica, de su duración, en especies diversas.

Estas líneas no sólo actualizan la sucesividad en el despliegue de cada dinamismo esquemático en la unidad biótica en el mundo. También “están” dibujando zonas propias a cada despliegue. Son las zonas en que el despliegue “está” abierto a la convergencia o divergencia con otros despliegues, a abarcarlos o ser abarcados por ellos, en cuanto esa forma de vida “está” dotada esquemáticamente (en su línea de despliegue) de una zona para realizar sus acciones (activas o pasivas) más o menos amplia. Por estas zonas esquemáticamente determinadas, los vivientes no “están” en apertura a todas las otras formas vivientes o inanimadas. Su esquema va configurando ámbitos de acciones en que podrían quedar excluidos unas y otras, de manera que el viviente

no tiene un comportamiento que refiera a ellas, porque no hay en su esquema un modo que posibilite el enfrentamiento. Su modo de enfrentamiento, *habitud* le llama Zubiri, “está” modelando al viviente en una cierta clase de aptitud para hacer acciones y en un enclasamiento de su enfrentamiento. Queda determinado por esa respectividad cósmica de la que forma parte sólo en cuanto su esquema genético le permite ser apto para “estar” formando parte. Al final, su aptitud en enclasamiento siempre se sumerge en la respectividad cósmica.

Conocer, sin embargo, el enclasamiento como tal, únicamente es posible porque hay un modo de enfrentamiento que ya no responde al mero modo de “estar” viviente. Es otra vez la disyunción que implica el modo de realización de la inteligencia, su “estar frente” a la forma de realidad viviente en cuanto realidad, y en este sentido abierta a más que meramente sus notas como viviente, lo que le permite quedar albergada en la forma viviente, pero distinguiéndose al mismo tiempo de ella, exigiendo su modo peculiar de realidad. De esta manera se comprende, a un tiempo, como viviente y más que meramente viviente, y desde su distinción comprende las formas vivientes en la particularidad de su esquema enclasante y, también, en lo que tienen de común entre ellas por su modo de realidad enclasada: su modo de consistir, finalmente, en realidades también cósmicas, por ese modo peculiar de “formar parte” que es el dinamismo viviente. Ese modo de realidad que la persona, por su inteligencia, es decir, por aprehender sentientemente las cosas en formalidad de realidad, comprende como no-suyo. Habremos de dar ahora un paso más, para comprender el modo de darse la mundificación desde la peculiaridad de la realidad personal.

3. Más que la mera vida: la mundificación personal.

Con lo dicho en los apartados anteriores, podemos afirmar que la persona puede comprenderse en muchas de las notas (duración vital, límite, ámbito de acción, esquema filético, unidad específica, edad, zona de despliegue del dinamismo, etc.) de la realidad material y viviente, pero en un modo propio, nuevo, que marca con su distinción toda la realidad personal, haciendo posible un análisis de la misma según estas notas, pero, al mismo tiempo, haciendo imposible considerar ese análisis como uno cabal y pleno. Marca así, pues, la disyunción: (mera) materia o (mero) viviente o persona. No es que deje de ser materia o viviente pero lo es en un modo radicalmente nuevo y no como un caso más de un género común. Por eso hablar de disyunción. Y desde esa disyunción se hace exigir una advertencia: en vistas a eso “mejor” que “está” constitutivamente demandando la forma de realidad personal, reducir a la persona a su sola vitalidad, como también a su sola materialidad, terminaría por destruir la realidad personal.⁶⁴ Por eso no se puede reducir la persona a una “voluntad de vivir”, sino ésta expandirse y transformarse en una “voluntad de verdad real”, como hemos dicho en el segundo capítulo. La realidad personal exige tomar en consideración lo propio de la vida en tanto que humana: vivir, en cuanto actividad de una persona humana, es “el ‘acto’ de ser absoluto” (HD2012 354). Y esto no es una cuestión meramente de contenidos sino de un modo de realidad disyunto que, por tanto, está exigido en el mismo nivel estructural en que se “está” constituyendo la

⁶⁴ La nueva edición de *El Hombre y Dios* nos ha dejado ver, en las anotaciones al margen del llamado “Curso de Roma” (1973, aunque las anotaciones serían posteriores, probablemente del tiempo en que revisaba el curso para la “Redacción final” en 1983), la intención de Zubiri de profundizar y atender a las diferentes ideas de vida, distinguiendo con cuidado lo que toca a la vida humana a diferencia de la vida de los otros vivientes. Parece que esta tarea quedó inconclusa en la obra del autor.

realidad personal. A nivel “protomoral”,⁶⁵ en cuanto siente la realidad como realidad, la persona queda ya exigida de ser en su vida verdaderamente persona, buscando y esperando su mejor realización.

Citemos la explicación que Zubiri daba en su “Curso de Roma” para aclarar este punto de su pensamiento:

...el ser viviente está caracterizado por una independencia respecto del medio. Independencia del medio que es distinta según el grado del viviente. Pues bien, en el caso del hombre, el hombre como ser viviente es independiente de las cosas que le rodean, pero independiente de ellas en un sentido formal, esto es, en cuanto realidades. El hombre es suyo, es su realidad “propia” frente a toda otra realidad, real o posible, incluso, si la admitimos, ante la realidad divina. Y, en este sentido, su realidad, en cuanto que es suya, tiene un modo de independencia que es justamente el estar suelta de las cosas en cuanto reales. [...] La independencia del viviente humano, como forma de realidad, es ser absoluto. (HD2012 354)

Este párrafo nos muestra ya varios de los acentos de la obra zubiriana, respecto de la novedad que, en cuanto a su instauración, comunicación y mundificación, implica la realidad personal humana. Es la realización de un carácter personal, propio de suyo a su realidad, en una actividad vital en el mundo, con las cosas y entre ellas. Es una vida en que se “está” haciendo cargo de ellas para, precisamente, “estar” siendo absoluto.

El carácter personal, lo absoluto, no es una consecuencia de la independencia lograda exitosamente por control. Por el contrario, es previo a todo

⁶⁵ Uso el término consagrado por Diego Gracia para hablar de la “moral como estructura” que Aranguren encontró como propuesta fecunda en la filosofía zubiriana. Cfr. Aranguren, J.L., “Moral como estructura, como contenido y como actitud” en *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Col. Estructuras y Procesos (Serie Filosofía), Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, pp. 21-23.

control y es razón formal de una nueva forma de independencia. Ésta no se logra por el control, sino que es exigida por el modo en que las cosas “están” presentes en la vida humana: “están” presentes como realidades en impresión. De principio, de suyo, este modo de actualidad de las cosas en el sentir humano, que ya hemos analizado en el capítulo anterior como inteligencia, es el que “está” dando independencia, exigiendo que todo lo que la persona dé lo dé de sí libremente, y no meramente como una forma predeterminada de control de la situación en la que queda entre las cosas. Es por ser ya independiente, que se le exige esa “soltura” (absoluto es, según Zubiri, “estar” suelto), que implica encontrar en sí misma fundamento y razón para todas sus acciones con y entre las cosas, de modo que no puede ella reducirse a la funcionalidad en la unidad biótica. Esto podríamos decir, y Zubiri lo piensa muchas veces en sus escritos, es algo completamente distinto de la vida que se realiza por el control. Aquí, la autoposición no es algo consecutivo a la forma de realidad y su esquema vital, sino algo constitutivo en la forma de realidad personal. No es un viviente mejorado, es una forma nueva de realidad viviente que vive instaurando en el mundo un modo distinto de realidad: la realidad relativamente absoluta.

En esta expresión, realidad relativamente absoluta, que Zubiri usa constantemente para referirse a la persona humana, es necesario hacer hincapié en que lo que verdaderamente califica a la realidad personal es el carácter de lo absoluto, y que es éste el que ha de cobrarse en el mundo en un modo propio y libre. En cobrarlo se juega su vida. Este modo del “cobrado” es el que indica el adverbio “relativamente”. Es el modo propio en que la persona humana está siendo absoluta, y habrá que indicar qué implica esa “relatividad”. Lo primero que salta a la vista en los escritos zubirianos es que esta relatividad tiene que ver directamente con lo sentiente de la intelección. Si la persona queda “suelta” de las

cosas es porque su sentir es intelectual, es decir, consiste en estar en la realidad en cuanto realidad. Pero si el modo de “estar” realizando esa “soltura” es relativo es porque su intelección es sentiente, es impresiva. El hombre queda abierto a su propio carácter de absoluto en todas las cosas que “está” sintiendo, en todo lo que “está” en él impresivamente. Ahí, quedando en ellas, es que tiene que levantar su propio carácter de absoluto, cobrarlo en el mundo, entre las cosas y con ellas, haciéndose libre en ellas, buscándose y esperándose en plena libertad mientras busca y espera en ellas que eso se haga posible. De esto pende su vida, no de una condición mundanal: de que se pueda hacer posible. Y esto, dice Zubiri, da a las cosas un carácter ambivalente, que ya hemos explicado desde el punto de vista de la intelección, pero que ahora habrá de conducirnos al fundamento en que se asienta el modo propio de realizarse la persona humana, la raíz de su radical disyunción.

Esta ambivalencia consiste en que todas las cosas, en cuanto “están” en la intelección, “están” reteniéndola en lo que de suyo son, su modo propio de “estar en el mundo”, al tiempo que “están” abriéndola a la respectividad en que de suyo “está”, su modo personal de “estar” en el mundo. Es el doble carácter de la respectividad, del “más”, que constituye a toda cosa real en la intelección. A esta ambivalencia Zubiri la llama, atendiendo a la etimología de la palabra, *enigma*. (HD 102). Enigma es una manera de manifestar significativamente la realidad de las cosas: nos remite al fondo profundo, el “más” que constituye a la cosa en su propia verdad: en su suidad y en su respectividad mundanal. Es la actualización enigmática de la realidad en la intelección. La intelección “estando” en las cosas reales, “está” en la realidad que esas mismas cosas reales está determinando como momentos suyos. Y esto es lo que da a la intelección un apoyo para constituir su propia realidad, en su propio carácter absoluto, mientras “está” en la cosa real. Ha

de determinar también, pero en su propio modo personal, ese “más” que la cosa real “está” ya determinando como parte de la realidad. La persona ha de determinarse en el “más” una manera de “estar” en la cosa real que sea “suya” y no algo ya determinado en la funcionalidad de las cosas reales. La persona tiene que dar de sí una manera de “estar” en disyunción, en su propia realidad disyunta, mientras “está” en la cosa real.

Es una forma nueva de actualización de la cosa real en la intelección: como *condición*, pero una en el ámbito que la persona abre desde sí para su propia realización. El ámbito no está abierto por el esquema, no es un mundo mediatizado, sino que la persona “está” ante el mundo, con sus condiciones concretas, pero para dar libremente en ellas un modo propio de “estar” siendo persona. De esta manera, la persona ha de darse un mundo para sí, uno en que pueda ser verdaderamente suya, absoluta, pero que ha de buscar en el mismo “más” que, impresivamente, le “está” quedando abierto en las cosas. Por darse ella el mundo es que se actualizan las cosas como una condición en función de ese modo “suyo” que la persona “está” dándose. Es la suidad personal la unidad que es condición de las condiciones y no la unidad biótica. Si la intelección reduce ese “más” a la mera cosa real, o a un sistema de ellas, tomándolas por condición definitiva, reduce su propio carácter de intelección y se falsifica, poniéndose en vía de impotencia. Y aquí podemos incluir entre estas cosas reales la mera vida, la propia organicidad y solidaridad corpórea, la respectividad posicional, o incluso, las obras de la propia intelección o el haber que pudiese haber recibido desde alguna otra persona. Si la persona se reduce en la condición, constituyéndola en situación última, en vez de un mero apoyo para inteligir el “más” que “está” pudiendo ser, se pone en franca vía de destrucción. Podría seguir viviendo, durando, pero esa vida en esa vía será durar en impotencia y destrucción de su carácter personal, lo que puede también poner en serio riesgo

su pervivencia. Esa pervivencia es condición radical para buscar intelectivamente en las cosas, porque cortar su pervivencia sería cortar el apoyo de las cosas que le es fundamental a su modo de intelección. Pero no es condición última, sino que la intelección la toma como apoyo, también, para buscar su propio modo de ser persona.

Lo que interesa ahora es centrarnos en esa búsqueda que la intelección emprende por una manera de ser absoluta. Es esa búsqueda la que “está” mundificando, dando un mundo que, “estando” en el mismo “más” que ha quedado abierto en el sentir de las cosas reales, no es ya, meramente, el mismo mundo. El mundo “está” actualizado como ámbito de posibilidades para realizar esa soltura, para otorgar una posibilidad de realización al Yo en cuanto Yo. Es así como, por la intelección, ha quedado abierto el mundo como apoyo de realización de la persona, revelando así un carácter diferente al de la mera causalidad, que Zubiri ha definido como funcionalidad de lo real en cuanto real: el carácter de poder. Poder no es influencia, recuerda Zubiri, sino dominio. El mundo queda abierto como el dominio donde se ha de hacer posible la realización de la realidad absoluta. He ahí la relatividad: en el dominio del mundo, la realidad personal ha de encontrar modos de otorgar su propia manera de ser absoluta (el logro de su verdadear), para que el mundo se actualice como ese dominio en que ella puede “estar” dando de sí. El mundo ha de dar de sí en las obras logradas de la intelección personal, para que ella puede ser en él lo que verdaderamente es, lo que ya le exige su propio modo de realidad que es absoluta: un modo propio de ser Yo.

La relatividad implica, entonces, este quedar en el mundo, pero éste transfigurado por la exigencia que el propio modo de realidad, absoluto, “está” haciendo de poder realizarse verdaderamente. El mundo, como poder, es apoyo

para cumplir esa exigencia. Y es apoyo, como indica Zubiri, último, posibilitante e impelente. La persona no puede buscar sino precisamente en ese mundo el cumplimiento de la exigencia de su propio modo de realidad. Y entrega su búsqueda, su propio modo de intelección, para que el mundo quede abierto en la respectividad concreta de las cosas que lo constituye, para encontrar que el mundo ha de dar ese apoyo. En este sentido, el apoyo es último. Por esto mismo, es el mundo en cuanto dominio, el que “está” haciendo posibles todas las posibilidades que la intelección pudiese esbozar. La intelección “está” dando de sí en el mundo, abriendo posibilidades en el mundo para buscarse, encontrarse y esperarse en que pueda quererse. Es la intelección la que hace, con las cosas, esbozos de cómo poder ser verdaderamente Yo, esbozos para probarse en el mundo que las cosas “están” abriendo en su propia realidad concreta. El mundo, la respectividad de estas mismas cosas reales, está posibilitando algunos de estos esbozos y haciendo imposibles otros: son esbozos que la persona hace posibles en las cosas para realizar su carácter absoluto, manifestando lo que el mundo le ha dado a poder.

Es este carácter absoluto el que está determinando la disyunción en la condición de las cosas del mundo. Y la intelección busca en este carácter posibilitante del mundo lo que espera y puede verdaderamente querer como realización propia. Es su voluntad de verdad real. Esto no implica meramente una renuncia al esbozo, a la idea, sino un esfuerzo constante de la persona de “estar” entregando sus ideas a la realidad mundanal para que sean confirmadas, probadas, buscadas en la realidad del mundo, que siempre “está” quedando en apertura al “más”, a lo que pueda ser en la intelección de toda cosa. Es lo que en el capítulo anterior llamábamos la obra de la inteligencia. En último término, en esas ideas la persona “está” entregándose a sí misma una configuración que pueda darle confirmación en cuanto absoluta, en cuanto Yo. Y la búsqueda y la confirmación

son dos momentos absolutamente nuevos, hechos con soltura por una realidad personal, en la respectividad mundanal. Esta confirmación no puede no buscarla. En cuanto la respectividad mundanal se impone como ámbito abierto, como “más”, en cada una de las cosas reales que quedan en su intelección, la persona ha de buscarse constantemente confirmación en él.

En el mundo se encuentra exigida por su propio carácter de realidad absoluta, de serlo verdaderamente, en el mundo que es un momento de su verdad real en tanto persona. No es el mundo el que lo exige, es su propia realidad personal, que actualiza al mundo como el “más” de lo que “está” delante, el “más” que el objeto, y así ella misma tiene que responder por su personidad y a su personidad para darse un modo de estar en el “más” de todo objeto que sí pueda ser suyo. Cada configuración personal lograda en el mundo queda como un nuevo objeto que ha de ser librado por una persona para abrir la posibilidad de una realización libre, asumiendo el objeto como un momento del mundo pero no como algo último en él. Así la configuración es su apoyo, en cuanto la obliga a medirse con ella, a medir su libertad en ella, a librarla y dar más de sí que lo logrado en ella. En cada configuración que la persona logra, el mundo está actualizándose como el “más” que impele desde el fondo íntimo de la persona; el mundo es suyo como apoyo impelente que da para “más” de lo que hasta ahora ha logrado. En esa problematización consiste la relatividad como modo de realización cobrada de la realidad absoluta.

Este apoyo no es, entonces, para una especie de integración en el mundo, sino una profundización para buscarse modos de hacerle dar ese “más” que “está” ya, por la personidad en él, constituyendo al mundo. Al mundo hay que librarlo para dar con esas posibilidades de realización de la realidad absoluta en él. Esto no

significa dejar el mundo, sino liberarlo de cualquier configuración lograda para hacer la posible la libertad en él. Es el sentido del poder de lo real. Poder que “está” dándose enigmáticamente en el mundo:

Como el poder de lo real es enigmático, la inteligencia no se halla tan sólo ‘ante’ la realidad que le es dada como ante algo que está presente, sino que está lanzada por la realidad misma ‘hacia’ su radical enigma (HD2012 164)

Es poder para buscar ser persona, que actualiza problemáticamente esa forma de realidad en tanto tiene que buscarse maneras de darse verdad en el mundo. Cada una de las cosas es vehículo de ese poder de lo real y momento de su actualización enigmática: ¿cómo he de librar esta cosa concreta (o este sistema de cosas), esta configuración, para encontrarme que el mundo puede albergar una más verdadera realidad personal en mi persona?

Es una pregunta que sólo puede responder una persona concreta. En esta cosa y aquella “está” sintiendo ese poder de lo real (entonces Zubiri llama a las cosas, poderosidades), pero no porque ellas le impongan ya un modo de responder a la pregunta por su propia realidad, sino porque en ellas “está” abriéndose exigencialmente el ámbito de la realidad en cuanto realidad, el mundo como “más” por determinar en el “estar” dando verdad la realidad personal a las personas concretas. A esta exigencia sólo puede responder una realidad personal. Esta respuesta personal es constitutiva en toda realidad personal que “está” dando de sí y exigida de dar de sí en el mundo. Esto marca radicalmente, como veremos enseguida, la mundificación que las personas dan de sí. La persona exige en el mundo algo más que lo que el mundo puede dar: la persona exige una respuesta personal, una persona que de suyo responda por la realidad personal, y el mundo se actualiza como ámbito de manifestación de lo que esa persona que responde

“está” haciendo posible, contando con toda la materialidad, aptitud, complejidad biótica y evolutiva que en el mundo se “está” dando.

La persona-fundamento: comunión en el mundo.

Por lo que hasta aquí hemos dicho, el mundo no es lugar de llegada y reposo de la persona en alguna configuración lograda. No se puede reposar en el mundo, sino que, por el contrario, como hemos insistido ya en el capítulo segundo y ahora hemos referido más particularmente, el mundo es el lugar en que la persona vive en constitutiva inquietud. Más que albergar a la persona como en su lugar, el mundo es el ámbito en que se le exige a la persona darse un lugar propio, distinto, disyunto, y donde ella espera encontrar el modo de darlo. Tampoco es el ámbito vital en que la persona pueda simplemente ajustarse, sino que es el ámbito que exige a la persona darse un modo suelto de vivir, disyunto de las condiciones de la mera unidad biótica, para hacerse dueña de su propia vida. De ahí la inquietud. Inquietud de sí y por sí, no por el mundo ni por un mero acoplamiento en él, al modo de los vivientes. Inquietud por ser absoluta en su relatividad. Inquietud por poder cobrar su propia verdad en el mundo. Es el “qué va a ser de mí” unido al “cómo voy a hacer de mí un Yo” que Zubiri mantiene unidos como constituyentes de esa inquietud (HD2012 163).

El mundo no es colocación para la persona, sino que, en expresión gráfica aunque coloquial, “descoloca” a la persona. Pero la descoloca lanzándola a la búsqueda de sí, no sin el mundo, sino para crear en el mundo (cuasi-crear, diría Zubiri, EDR 239), modos en que se pueda ser verdaderamente Yo. Es el Yo que se entrega al mundo para que el mundo pueda ser un lugar para otro Yo que tenga más posibilidades de serlo verdaderamente, ya sea en la misma persona, por lo que

Zubiri dice que el hombre es siempre el mismo pero no lo mismo (SH 124), o sea que se trate efectivamente de otra persona. En esa entrega, el Yo “está”, podríamos decir, perdiéndose en el mundo, descolocándose, para intentar recuperarse esforzadamente en cada momento como Yo. Entre el Yo que se entrega y el Yo que se recupera, “está” el esfuerzo que caracteriza la vida humana (definida ahora como la actividad de configurarse siempre como un Yo) del que Zubiri dice, fácilmente nos *fatigamos*. La “fatiga del absoluto” (HD2012 181), considera el autor, es un mal que puede aquejar a todo hombre, que caracteriza especialmente nuestro tiempo, y “el hombre necesita reaccionar enérgicamente contra esta fatiga de lo absoluto” (HD2012 473).⁶⁶

Este esfuerzo es el que permite ver la “tensión constituyente de la vida” (HD 181) que, dice Zubiri, hace avistar el término al que “está” siendo lanzada la persona, en cuanto queda irrefragablemente problematizado su carácter absoluto en el mundo. Esto no es un asunto de creencia, sino un hecho, dice el autor: toda persona humana, por su inteligencia sentiente, “está” en el mundo lanzada a un fundamento que le haga posible ser lo que verdaderamente es: verdadera realidad personal, verdadero Yo. No es un fundamento presente ante la persona, como un objeto o un proyecto de sí que pudiese apropiarse, sino que queda “notificado” en el ámbito del mundo, en su posibilidad de ser apoyo para ser persona. “Está” dándose ahí como fundamento por el que se encuentra en el mundo apoyo de personidad. Es “algo” que ha de sostener, en el mundo, el esfuerzo de la persona por ser verdaderamente persona. Es el fundamento de su búsqueda, de su constitutivo problematismo, y de su espera de que el mundo será don para dar cumplimiento a la verdad de su búsqueda. No puede suponerse como “algo” que,

⁶⁶ Aunque el pasaje es paralelo a la cita anterior, tomo esta expresión del “Curso de Roma” porque muestra más vivamente la urgencia que Zubiri veía en esta reacción y la gravedad del mal.

después, sostenga, como si primero pudiera conocerse “en sí” y luego como “sostén”, y eso, dice Zubiri, lo diferencia de toda “cosa-sentido”, en cuanto éstas son realidades por sí, pero que quedan en la vida humana como condición de posibilidad: “...con mi vida las cosas son sentido, pero son ellas las que quedan en una condición. Precisamente porque quedan, es algo que afecta a las cosas en su respectividad a mi vida.” (SR 225). Este “algo” no queda en función de mi vida, sino que “está” notificándose como fundamento, como algo más que mi vida y que hace a mi vida algo más que vida: búsqueda enigmática que constituye mi vida en una misión de ser verdaderamente persona. Es lo que hace posible esa búsqueda en el enigma, el fondo mismo por el que se da el carácter personal que constituye “de suyo” mi forma de realidad.

Queda actualizado, entonces, como fundamento de vida personal. Es “realidad-fundamento”, dice Zubiri, contrastándola con la “realidad-objeto”:

En la realidad-objeto está presente su realidad en y por sí misma, y “nada más”. En cambio, aquí acontece justamente lo contrario. Porque el modo de actualización es “fundamentalidad”, bien entendido, fundamentalidad mía. Por tanto, yo mismo soy un momento de esta actualidad. La realidad-fundamento es realidad en y por sí misma, pero “para mí”. No es que además de ser real sea algo que puede servir para intereses o necesidades o conveniencias mías, sino que de antemano el modo mismo de presencia de esta realidad en cuanto real es serlo fundamentantemente [...] El “mí” del “para mí” es mi ser sustantivo en cuanto tal, mi Yo. Y este ser es lo que constituye un momento de la actualización de la realidad-fundamento en mi inteligencia. (HD2012 266)⁶⁷

Este modo de actualización de la fundamentalidad, que “está” dándose en cada uno de nuestros actos, por ser todos momentos de la configuración del Yo y todos

⁶⁷ Para una explicación de esta distinción en la actualización de la realidad-objeto y la realidad-fundamento, cfr. Sáez, J. (1995). *La accesibilidad de Dios*, p. 104.

actos de intelección sentiente, me deja implicado constitutivamente en la misma realidad que se actualiza. La realidad-fundamento no es realidad con que me encuentro, sino en la que ya “estoy” *en-hacia* mi propio cumplimiento como absoluto, como Yo, porque es ella la que se me da para estar así. Es ella quien se me “está” dando para mi cumplimiento; por su propio poder, me “arrastra”, dice Zubiri. La vida humana “está” dándose constitutivamente en ese arrastre que la pone problemáticamente en búsqueda de su propio carácter personal en la vida.

El arrastre del que Zubiri habla no es algo que quede superpuesto a una estructura “natural” de la persona. Por el contrario, no puede comprenderse la naturaleza humana si no es por este arrastre que le es constitutivo. Por eso no puede hablarse de una estructura protomoral, una estructura del “tener que hacerse la vida personal” que sea neutra respecto de la propia vida personal. Es una estructura del verdadar de la realidad personal. Porque desde el acto de intelección más simple, en su primordialidad, “está” ya dándose noticia de esa realidad que arrastra a la realidad personal a buscarse en su verdadera realidad, disyunta de toda otra realidad. Se “está” imponiendo ya la disyunción propia de la formalidad de realidad. Por eso, actuar contra esa realidad personal, empequeñeciendo la formalidad de realidad y funcionalizándola a lo meramente logificado, es siempre actuar contra ese arrastre y resulta en destrucción de la realidad personal.

Este arrastre es presencia de una realidad-fundamento, presencia en todo lo que constituye realidad en la persona: en todo lo que constituye su psico-organicidad y, también, en todo lo que constituye su mundo, en todas las cosas que “están” dándose (actualizándose) como apoyo para su propia realización “suelta”, libre. Es una presencia que es fundamento de su cumplimiento en cuanto persona,

fundamento de realización personal. En este sentido, es presencia de algo que “está” dando de sí personas. Esto es más que una causalidad eficiente, polemiza Zubiri con la tradición aristotélica. Es un modo de causalidad que ha de distinguirse, si se quiere construir una metafísica capaz de dar cuenta de la realidad humana: es una causalidad personal, es causa de persona.⁶⁸ En cuanto tal, es una actividad personificante, que hace trascender todo lo real hacia lo absoluto.

Cada acto de la persona humana queda como “noticia” de esa actividad personificante que la constituye intrínsecamente. Como “noticia” no está haciendo presente algo dado, como lo hace la visión que en el *eidós* encuentra dada la realidad, sino algo que “está” notificado y que, recubierto por la kinestesia, “está” dándose como remisión. La persona queda así actualizada en remisión a la persona que ha de cumplirse en esa actividad personificante. Y en esa remisión queda “en-hacia” aquella realidad que hace posible la personificación que “está” dando de sí en el fundamento de su personidad. La personificación entonces no se reduce a lo que se hace posible en sus potencias y facultades, ni siquiera tampoco en las posibilidades que, en ese momento concreto, puede esbozar o posibilitar, por más que todo esto module su concreción en el mundo. La persona queda en todo lo suyo, potencias, facultades y posibilidades, abierta a la realidad que le da para que pueda dar de sí, y abierta ahí a ese don no suyo, de una realidad otra que es para sí fundamento radical, y de la que viene toda su plenitud personal. Es por eso que Zubiri dice, queda en vía de “plenitud” y no de “indigencia”: “no es un recurso

⁶⁸ Un autor que ha argumentado con éxito esta causalidad personal que propone Zubiri es Thomas Fowler, señalando la originalidad de esta categoría y su pertinencia para discutir las preguntas del quehacer político y también científico. Cfr. Fowler, T. (2008). Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review* (10), pp. 91-112.

que el hombre necesita para cumplir su vida o completar sus fisuras.⁶⁹ Por el contrario, es el constituyente de mi ser y, por tanto, es el fundamento de la *plenitud* de la vida, en todo su ser” (HD 178). La vida humana es una vida llamada a plenitud, y, en este sentido, una vida abierta en misión de lo inédito, de lo nuevo, del acontecimiento de la novedad. Es esa plenitud (y no una deficiencia) que la llama en todos los actos de su vida, lo que constitutivamente la descoloca y la lanza a buscarse y nuevamente en vía de plenitud y a esperar de esa plenitud que aún “está viniendo” ya. A esta estructura, tensión constituyente de la persona en su vida, Zubiri la llama *teologal*.

Y es que esta tensión no queda actualizada meramente como “noticia” de la plenitud por venir, sino, de la plenitud que ya “está” viniendo. Una plenitud que “está” ya dándose en el don de la realidad-fundamento. Ya se me “está” dando fundamento para ser esa plenitud, y se me “está” dando en cuanto esa realidad-fundamento “está” dando de sí y por sí plena personabilidad. La noticia remite a eso que “por sí” pueda dar personabilidad en esa plenitud. Es por eso una fuente que no se reduce a causalidad eficiente, como una potencia funcional en el cosmos, sino que es fuente como causalidad personal. Da de sí personabilidad, por tanto, su modo de “estar” dándoseme como fundamento es el modo fontanal de la personabilidad, es la fuente que da libremente, por sí, todo lo que constituye a la personabilidad en su verdad más radical. Es realidad absolutamente absoluta, por tanto, realidad en donde se realiza en su modo pleno la personabilidad como una libre donación de sí

⁶⁹ Corominas nos recuerda, en este mismo sentido, un párrafo de Bonhoeffer: “Los religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano está acabado. Siempre se trata, en el fondo, del *deus ex machina* que ponen en danza para la solución aparente de los problemas, siempre explotando debilidades humanas [...] me parece a mí que queremos por angustia reducir el espacio a Dos; yo no podría hablar de Dios situándome en los extremos, sino en el medio; no en la debilidad, sino en la fuerza; no para la muerte y la culpa, sino en la vida y en bien de los hombres. En los extremos me parece mejor callar y dejar sin solución lo insoluble”, cfr. Corominas, Jordi (2008) *Zubiri y la Religión*, p. 266.

misma y por sí misma. Es persona, sí, aunque en un modo disyunto de este modo nuestro de ser relativamente absolutos.

Esta fuente se actualiza notificando el carácter de una realidad personal que, absolutamente suelta de toda otra realidad, también y principalmente de mi propia realidad, está dando, en todas las cosas, incluida mi propia realidad personal, fundamento para la plena realización personal. Es la realidad absolutamente absoluta, y si la realidad es dar de sí, aquí, en tanto es realidad personal es donación absoluta de sí, persona en libre donación por mí, para que pueda ser plenamente persona, plenamente realidad libre, absoluta, verdad real de mi propia personabilidad; es decir, para que pueda dar libre y plenamente de mí, para que pueda ser donación plena de mi propia forma de ser realidad personal en el mundo (Cf. HD 209).

Esta realidad absolutamente absoluta “está” verdaderamente presente en toda intelección. Su presencia no es la del *eidós*, pero es presencia real: presencia en noticia, presencia en hacia y, también, nuda presencia de su donación en mí. Esta última es la actualidad de su darme a ser persona en nuda realidad, en compenetración (plena en su donación), que, Zubiri advierte, se actualiza intelectivamente como “tanteo” (HD 207). La realidad absolutamente absoluta “está” presente en mi realidad dejándose sentir como empuje, impulso a mi propia realización absoluta. En este empuje, táctilmente, está la fuente del esfuerzo de la realización personal. No viene éste de la deficiencia o resistencia de una naturaleza, sino del fundamento que le empuja constantemente a ir más allá de lo dado a buscar su absoluta plenitud. Lo llama, en cuanto voz, y lo empuja, en cuanto “está” nudamente presente en su realización. Ambos elementos “están” constituyendo el fenómeno absolutamente personal, causalidad personal, de la vocación. Es una

vocación de búsqueda, que la persona ha de apropiarse, entregándose a la verdad de la realidad absolutamente absoluta que se le está dando, en cada una de las cosas, como donante de libertad: “las cosas reales [...] en cuanto son realidad verdadera, son la concreción misma de la verdad de Dios como donante” (HD 209). La persona ha de querer, entonces, buscar y cumplir su búsqueda en el encuentro de la verdad real de su persona, así fundamentada; ha de querer esa vocación de plenitud, esa entrega a la persona que es absolutamente absoluta y que está firmemente sosteniéndola como verdad real para su búsqueda. El empuje táctil en que se actualiza la realidad absolutamente absoluta es, precisamente, este firme sostén. Y es esto lo que “está” sucediendo en cuanto la persona acontece como realidad en el mundo y en ese empuje y esfuerzo el mundo queda en suspenso, por-ser y para-ser ámbito en que pueda darse apoyo a esa plenitud. El mundo no “está” dando sino por dar en tanto la persona se esfuerza en buscar en él y encontrarlo como apoyo para lograr su plenitud. En ese esfuerzo, la persona “está” manifestando en el mundo algo más que ella misma: “está” manifestando su propio fundamento en la comunión con quien se “está” donando a ella para darle vocación de plenitud.

Los tres momentos de la actualización de esta realidad absolutamente absoluta en la persona, noticia, en-hacia, nuda presencia, constituyen, con todos los otros momentos del sistema psico-orgánico de la persona, principio de actualización en el mundo, es decir, *cuerpo*. Es en su propio cuerpo que la persona queda en tensión hacia la plenitud de su realización como realidad absoluta, y en su cuerpo manifiesta, tan enigmáticamente como cualquiera otra de las cosas reales, ese mismo poder de lo real que abre el ámbito de la fundamentalidad, el mundo, en que “está” donándose a mí la realidad absolutamente absoluta libre y por sí misma. Cada persona es así, corpóreamente, acontecimiento en el mundo de esa

causalidad personal o interpersonal, comunión en la donación de la persona absolutamente absoluta a mi persona relativamente absoluta (HD 207). Y esto afecta toda su realización, en todas sus dimensiones, y es algo más que lo que sucede en las cosas, como acceso a la realidad verdadera de Dios: “No es una presencia meramente personal, sino una presencia interpersonal. [...] Es Dios siendo donación de la verdad real en mi Yo” (HD 210). Esta donación de verdad real se cumple a modo de compenetración de la realidad personal del Yo realizándose en una realidad personal otra, la de Dios que “está” accesible por su donación libre a ella.⁷⁰ Si al analizar la realidad viviente, nos hemos encontrado con todas las dimensiones que se abren en su realización por el esquema replicativo en que está constituida, todas éstas pueden ser comprendidas en su más profunda realidad personal sólo a la luz de esta comunión, ya sea que ésta se comprenda meramente en el hecho del arrastre de la apertura de la realidad personal a un “más” indeterminado o que se comprenda y viva en apertura y compenetración a una persona otra que es de suyo absoluta. Estas diferencias, que no son menores para Zubiri, las abordaremos más ampliamente más adelante.

Todas las dimensiones de la persona, en cuanto realidad viviente y en cuanto realidad cósmica, están de otro modo, el propiamente personal, en apertura a la comunión. Nos referiremos ahora a un aspecto fundamental de nuestra realidad viviente. Nosotros, como muchas otras realidades animales, estamos

⁷⁰ Es interesante observar cómo en *Inteligencia y Razón*, Zubiri propone como ejemplo de compenetración la verificación de Israel como pueblo que es experiencia histórica de lo que Yahveh ha hecho por ellos. Esta verificación la puede hacer cualquiera que se instale experiencialmente en la interioridad de Israel, una interioridad que se nos “está” dando, por ejemplo, en el *logos* de las Escrituras o, también, en el *logos* revelante de la vida de un israelita fiel. Este ejemplo ya nos da una vía que podemos aprovechar en nuestra propia discusión. Zubiri agrega, en este mismo apartado: “No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella. Y esto se extiende a todas las dimensiones de la vida humana”, inclusive su dimensión teológica, podríamos apuntar. Cf. IRA 250-251.

constituidos filéticamente, en un esquema filético que define nuestra especie. Pero esto no nos integra meramente en una clase como sucede en el caso de los animales no inteligentes. Es otro momento de disyunción que se impone ahora en nuestra realidad filéticamente determinada y marca definitivamente nuestra manera de mundificar. Es verdad que cada persona humana está constituida en ese momento filético como algo propio de su realidad, vertidos en especificidad, como diría Zubiri (TDSH 20), pero también es verdad que, a una, la comunión interpersonal que la constituye es un acontecimiento absolutamente único, en cuanto no depende del esquema sino de la libre donación de la persona otra y absoluta a mi persona relativamente absoluta.⁷¹ A la persona relativamente absoluta de cada Yo. Es una relación única de un Yo libre a otro Yo libre, abierto a realizarse en el mundo en libertad. Y en cuanto esta donación no es algo que se añade a la realidad personal sino que le es constitutiva, cada persona está constituida en unicidad respecto de todas las otras personas, con las que guarda diversidad específica. Si la diversidad específica nos abre un ámbito en que podemos actualizarnos como un yo respecto de un tú, de un él, o, más inespecíficamente, de “los demás”, es porque esta actualización es la de una realidad constitutivamente única respecto de otra también constitutivamente única. La primera respectividad que constituye nuestra mundanidad personal no es la de un yo a un tú, diversamente respectivos en una misma especie, sino la de una persona a una persona otra, absolutas, constituidas como acontecimiento único en la donación de una realidad absoluta a ella y sólo a ella.

⁷¹Una de las explicaciones más completas de la donación interpersonal y constituyente de la persona absoluta a la relativamente absoluta está en la tercera sección de Sáez, Jesús (1995) *La accesibilidad de Dios*, pp. 249-265.

Cada una de ellas es acontecimiento de esa comunión interpersonal, única frente a la que es constitutiva de otra persona. Por eso no son sólo individuos en la especie, vertidos unos hacia los otros, sino personas que “están” reactualizando “su realidad sustantiva como absoluta en el todo de la realidad” (TDSH 25) y, ésta es la raíz de su diversidad específica respecto de los otros seres humanos. No son meramente individuos con un mismo esquema genético, sino modos únicos de actualización de ese esquema, actualización en que las otras personas actualizan modos únicos, otros, de “estar” esquemáticamente constituidos:

la reactualización de mi realidad es formal y reduplicativamente la reactualización de mi realidad en cuanto diversa. Lo cual quiere decir que en el Yo no solamente va envuelta mi realidad frente al todo de la realidad, sino la realidad de las demás personas [...] Es una diversidad del yo, del tú y del él: el hombre está determinado por sus notas a ser absoluto, y está codeterminado por las demás personas a serlo de un modo diverso. (TDSH 25)

De modo que la reactualización personal en diversidad, la del yo, del tú, del él, de los demás es un acontecimiento de una verdadera comunidad de personas, además, irrenunciable, en cuanto estamos constituidos en esquema filético, pero donde la comunidad y cada persona “está” en relación de toda otra persona como acontecimiento de gratuidad, por la comunión interpersonal que cada una manifiesta en su propio y único modo. Cada una de ellas carga con esta comunión, actualizándola en la diversidad específica que la constituye en comunicación con toda otra persona. Esta comunicación de personas constituye al mundo en un ámbito de manifestación de la donación personal que constituye a cada una a las otras personas. Esto hace de esa actualización la de un misterio: el misterio por el que hay un Tú, realidad absoluta, frente a un Yo, y también, el misterio de un Él e inclusive el misterio de los demás. El misterio de su comunión, de su acogida y realización de la plenitud que ofrece, por donación gratuita de la persona absoluta,

la comunión o el misterio de su rechazo a ella, su reducción a lo meramente logrado y la eventual destrucción del carácter personal.

Al manifestar su misterio, las personas no son otros Yo, que el Yo pueda medir en su propia realidad o considerarlos parte de su mundo. No son meramente condición de mi realización, no son cosa-sentido, realidad funcionalizada con mi vida, sino el acontecimiento del misterio de su propia comunión constitutiva en la que, por nuestra vida específica, yo también “estoy” en cuanto otro diverso al que su realización ha quedado abierta. Si el mundo había quedado en suspenso en vistas a la plenitud que la comunión interpersonal que constituye la realidad personal de un Yo implica, ahora podemos ver ese mismo suspenso complicado en vistas a la plenitud de una comunidad de personas, donde cada una se realiza como misterio respecto de las demás. La reducción de esa diversidad a mero ámbito de condicionalidad para la realización de cada cual, posible por impersonalización y reducción de esa comunidad de personas a su mera funcionalidad de unos respecto de otros, llevada a su absolutización sería privación de intelección de esa comunión que les constituye absolutos, y así, un empobrecimiento de realidad que pone en peligro de destrucción a la realidad personal en cada una de las personas. Lo mismo pasaría si se negara la constitutiva diversidad filética que no permite la reducción de la comunidad de personas a la realización de cada cual.

El esfuerzo por la realización personal queda atravesado por el misterio constitutivo de las personas otras, en que yo mismo estoy constituido. Quienes participan en esta comunión, en la versión específica personal, son realidades personales propias, libres, inconmensurables con el Yo, in-integrables a cualquiera de sus proyectos o de sus obras, acontecimiento de la realidad absolutamente

absoluta que “está” donándose a ellas de un modo absolutamente otro respecto del modo en que en ellas se me “está” donando a mí. De aquí que Zubiri afirme categóricamente: “Dios no solamente es Dios, sino que es mi Dios”. (HD 508) Y lo mismo podría decir cualquier “tú”. Pero también mi esfuerzo por la propia realización queda de cara a ese misterio del “tú”, que queda en el mundo como misterio de su propia personidad, de la comunión interpersonal que le llama a su propia realización y a buscar y encontrar en el mismo mundo que yo apoyo para esa realización. Yo he tomar entonces posición respecto del dinamismo de su búsqueda y encuentro; colaborar con ella, permanecer indiferente a ella, estorbar a ella, son posiciones que he de tomar libremente según la intelección que estoy haciendo de la mutua implicación en un mismo mundo en que ambos somos llamados a la plenitud de nuestra realización. Cada persona “está” constituida en la donación libre de una realidad absoluta. Esto se impone en la intelección de su propia realidad inteligente. Y ha de decidir si ella misma también, como realidad absoluta, se dona libremente en colaboración con la personidad de otra persona, constituida en su propio misterio de comunión, pero con la que se ha encontrado en el mismo mundo. El mundo puede resultar así en un ámbito de colaboración entre personas o como un ámbito de separación y hasta aversión entre ellas. Y esto tiene consecuencias en la realización de cada persona y de la comunidad de personas, facilitando o haciendo imposible su respuesta a la vocación en que están constituidas. Es un problema que la inteligencia ha de resolver y el mundo “está” en suspenso, en-hacia, su realización como apoyo a esa realización personal.

Este carácter afecta profundamente a la versión en que está constituida toda persona humana por razón del esquema filético. La realización de esta versión en los vivientes resultaba en una agrupación conforme al ámbito abierto en el elenco de respuestas filéticamente determinadas, como hemos explicado arriba. Pero aquí,

cada una de las personas está activamente configurando su Yo, realizándose en libertad como un *autós*, en autonomía, y no meramente realizando las posibilidades determinadas por un esquema. No es entonces la determinación esquemática lo que “enclasa” a la persona humana, sino el ejercicio concreto de definición de su Yo que cada cual “está” haciendo con personas otras en unas mismas cosas. Este ejercicio “está” definiendo, en el perfil de realización de las personas, modos de habérselas las personas con las cosas, las mismas cosas en que todos los demás también “están”. Configura así el “haber” común en que cualquier persona que “esté” ahí puede realizarse. Es un “haber” en que “estamos”, “constituye el carácter absolutamente concreto, y no meramente genérico y específico, de la co-situación en que los miembros de la especie, filéticamente engendrados, conviven entre sí” (TDSH 50). Pero esta actualización en lo “común” “está” constitutivamente marcada por la comunión interpersonal de cada cual. Por eso es una realización en verdadera y real comunidad de personas: “la vida del otro no es aprehendida como mero ‘objeto’ sino como algo ‘convivido’ con el aprehensor” (PTHC 35). En ella, cada cual va definiendo su propia manera de ser absoluto en función de todos los otros que también “están” en esa co-situación. En esa funcionalidad, que constituye y modula, en alguno de sus aspectos, la causalidad personal, está constituida la sociedad, como respectividad personal de cada persona a las otras personas meramente en cuanto otras. Si Dios es siempre “mi Dios”, ese “mi” incluye también siempre a los “otros” con quienes convivo mi estar vuelto hacia mi Dios. Su manera otra de definir lo común, incluso lo común de esa versión a lo absoluto, “está” presente en mi propia definición como haber en el que se han de buscar las posibilidades de ser absoluto.

Esto puede ser tomado meramente como condición, y la realización común queda reducida a uno sólo de sus aspectos: ser meramente otros, unos respecto de

otros, en co-situación. Como condición, el haber común queda en la misma ambivalencia que toda otra realidad: impone su realidad de obra como el lugar y tiempo en que se ha de buscar la realización personal, es también así poderosidad (vehículo del poder de ser persona), que puede encarnar el límite de las posibilidades vigentes, y, a un tiempo, queda abierto a la promesa de plenitud y la espera de ella en cada cual, realidad “en-hacia” que se actualiza en la intelección, e impone a ésta buscar los modos en que esa plenitud personal se haga posible, buscando nuevas formas de constituir la co-situación.

Esta actualización ambivalente del haber común, que constituye la co-situación en que “estamos”, está a la base del modo en que quedamos afectados por la realidad de los otros, ese modo que Zubiri llama *hexis*, la habitud de alteridad personal, que modula la actualización personal en toda acción, dejándola en la tensión de una inmersión en lo común al tiempo que busca su propia realización en cuanto absoluto Yo. Mantenerse en esa tensión es la modulación del esfuerzo de realización personal por virtud de su versión social. Modula todas las notas de la persona humana, orgánicas y psíquicas, de manera que podemos hablar de una modulación social de la inteligencia, de la voluntad, de los sentimientos y del organismo, en orden a lograr la mejor condición para su realización en su convivencia con los otros. Toda esta modulación queda incorporada como principio de actualización personal, por razón de su versión a los otros en tanto que otros. En esa modulación, ambos lados de la actualización del haber común “valen” en la actualización personal, estableciendo una tensión entre el “hacia” la plenitud que el yo puede buscar por su propia realidad absoluta ante toda otra realidad, también ante el haber común, y el “hacia” que remite al cuerpo de posibilidades vigentes en donde ha de buscar la colaboración con la realidad de la persona otra o no. Esta modulación resulta en una obra en que la

persona se ofrece libremente como apoyo u obstáculo para la realización de otra persona. Ahí la persona centra su dinamismo en lograr la obra y esa obra se convierte en ámbito de manifestación de la donación personal. Una actualización impersonal de la persona que “está” en la obra como la “otra” desde la que la obra ha venido a suceder como un momento del mundo disponible a las demás.

Pero hay todavía un aspecto más profundo de la versión filética humana que desborda este aspecto impersonal, de una alteridad reducida a su mero carácter de otros en versión, y permite abrir la realización a lo que el yo no puede buscar ni anticipar, lo que el otro pueda dar de sí, personal y libremente. Así, implica ya no meramente a las personas en su funcionalidad en cuanto otras, ya no meramente por sus obras, donde el otro podría ser sustituido por cualquiera que hiciera la misma obra que ha dejado, sino en cuanto personas, realidades absolutas, libres y, por tanto, insustituibles. Zubiri la ha distinguido de la sociedad llamándola *comunidad personal* (TDSH 59). Es la versión de las personas a otras personas, pero en cuanto personas. Si en cada una de ellas está aconteciendo la comunión interpersonal con la persona absolutamente absoluta, por su versión específica, cada una de ellas “está” conviviendo con las otras desde esa misma comunión y abierta a realizarse en ella en plenitud. No es que vivan el mismo acontecimiento cada una a su modo, sino que, cada una lo “está” viviendo mientras “está” en lo común, abriendo eso común al acontecimiento de comunión con la realidad absolutamente absoluta. Lo convive, lo cual pone en máxima tensión este tipo de funcionalidad personal. Es desde aquí que Zubiri llama a la sociedad una reducción (TDSH 157): es una reducción a lo impersonal, precisamente porque la funcionalidad a los otros en tanto que otros relaja, de alguna manera, esta tensión máxima. En la comunión personal “estoy” en mi propia comunión interpersonal con la realidad absolutamente absoluta, quedando

en la misma con-vivencia en que la otra persona “está” viviendo la comunión con la realidad absolutamente absoluta. De manera que la con-vivencia queda en espera de lo que esa comunión con la realidad absolutamente absoluta pueda dar, en mí y en la otra persona, y en la con-vivencia misma que realizamos en común. La con-vivencia queda así abierta, en espera de algo que solamente puede venir de las personas en cuanto personas; algo que tiene que ser entregado por ellas, en su propia realización libre. Algo que se “está” verificando, haciendo verdad en la con-vivencia, en tanto “está” viniendo de esa comunión interpersonal de cada cual con la persona absoluta.

Así, entrega en su propia persona esa realidad de la comunión. El yo se entrega cargando con esa comunión y se entrega a la con-vivencia con el tú, con el él, con los demás, desde ella y hacia ella, dejando actualizarse en la con-vivencia la comunión que constituye a las otras personas en su misterio. La con-vivencia queda así abierta a lo que el yo, el tú, el él, “están” entregando en su propia persona, cada cual en su propia libertad, en un ámbito donde la otra persona se realiza en su propia libertad. No es una entrega condicionada a lo que hay en la con-vivencia, en el cuerpo de posibilidades vigentes, de las obras logradas, o en lo que cada cual pueda anticipar de los demás. Cada cual se entrega a la otra persona y a los demás en libertad, como donación, para convertir el ámbito de convivencia en un lugar donde sea posible también su donación otra y libre.

El Yo dispone así su propia realidad, dándose libremente para un acontecimiento que él no puede ni provocar ni anticipar. Pero de verificarse, es un acontecimiento de “revelación”, un “logos revelante” (PTHC 34) que actualiza un modo peculiar de darse la persona otra en la convivencia y que el Yo recibe como una donación gratuita de quien resuelve así su propio misterio constitutivo:

libremente le revela en su donación lo que este misterio hace posible en ella para el Yo. Es el acontecimiento de una entrega de lo inconmensurable de cada cual para cada cual, acontecimiento del misterio que las constituye y las hace capaces de una comunión de personas. Es una entrega de sí y de más que lo suyo, porque entregan su propio fundamento sobre el que no tienen dominio, sino que la persona absolutamente absoluta se “está” entregando en su propia libertad al tiempo que las constituye a ellas en su propio misterio de libertad. En la comunión personal, las personas entregan la misma promesa y el diálogo con la persona absolutamente absoluta que las constituye en su más íntima libertad. Es lo que Zubiri llamará su *deiformidad* (PTHC 39);⁷² en la vida “convivida” de cada cual, se convive con quienes están en esa realización en deiformidad y ése es el problema, con el que se ha de lidiar también en la convivencia (aun en su aspecto impersonal, es decir, como sociedad, y cuanto más en las formas de comunión personal), “de lo que constitutivamente es el ser del hombre” (PTHC 39).

Esta entrega de la persona absolutamente absoluta, del *Theos*, que dice Zubiri, es *prius* y fuente de la entrega personal en comunión (PTHC 36). Y es, por tanto, una entrega en fe, porque quien se entrega en cuanto persona a otra, confía en que quien se ha entregado a ella confirmará, en su propia libertad de donación, esta entrega que ella está haciendo a alguien más. Confirmará su verdad real, su deiformidad, que es su realidad plena y más profunda, el *prius* que se le “está” imponiendo, como arrastre y como tensión interpersonal, en cada intelección, en cada momento en que se enfrenta con la realidad en cuanto realidad. Confía en esa

⁷² Hay que distinguirlo de la “deificación” que es precisamente la realización de la persona humana en esa vía que la deiformidad ha abierto: “Lo que pasa es que no todos los deiformes están deificados. Esto lo son solamente los que están en gracia. La realidad precisa y formal de un ser deiforme que no está deificado, sino que en su deiformidad pretende ser un anti-Dios, es justamente la dilaceración y la desesperación del condenado.” (HD2012 478)

verdad real en tanto va comprendiendo, realizando la experiencia de su conformación, su propia entrega a la donación de la persona absolutamente absoluta a sí mientras “está” donándose a la otra persona en comunión. Y lo va comprendiendo, conforme a las otras personas que también van haciéndole entrever, en su propia entrega libre a ella, en su propia promesa de ser donación deiforme, un “sacramento subsistente” (como dice Zubiri de la vida de Cristo en el mundo que está presente en nuestra realidad personal como gracia de intimidad profunda que nos identifica con él, PTHC 58-59) de esa divinidad que “está” cumpliendo esa promesa. Se entrega en confianza a esa verdad comprendida, fundada en su propia experiencia de convivencia, de entrega y de recepción de la entrega libre de otras personas, prometiendo a quien reciba su entrega que la persona absolutamente absoluta se le dará también en libertad para cumplir lo que ella ofrece cuando se entrega incondicionalmente. Pero sólo puede prometerlo. Sólo la persona absolutamente absoluta lo verificará.

Es la entraña de la amistad, una de las formas que Zubiri destaca al hablar de la necesidad que tiene la metafísica de pensar una causalidad personal. La amistad nos hace personas porque nos pone en la máxima tensión que, entre personas humanas, puede hacer presente la tensión interpersonal con la realidad absolutamente absoluta.⁷³ Y, sin embargo, sigue siendo momento de manifestación de esa tensión que nos constituye radicalmente en cuanto personas. No la suplanta ni la contiene absolutamente. La hace presente enigmáticamente, como toda otra realidad, pero con una profundidad máxima. De hecho, va más allá que el enigma, porque en el enigma de la realidad de cada persona que se entrega, lo que se está

⁷³ “Dios no tiene el mismo modo de presencia ni de constitucionalidad en todas las cosas. En todas es, ciertamente, su constituyente formal personal. Pero según sea la índole de la realidad, así es también el modo de presencia de Dios en ella.” (HD 203)

entregando es el misterio mismo de la comunión interpersonal con la persona absolutamente absoluta, a quien se suplica confirmar con su libre donación lo que en la entrega se ha querido entregar: la propia persona dándose en plenitud, fundada en la confianza en la donación de la persona absolutamente absoluta. La amistad vive de la reverencia a esta actualidad del misterio de la comunión interpersonal con la persona absoluta que “está” aconteciendo en toda persona como gracia fontanal (cf. PTHC 273-274). Se hace posible ahí una plenificación de personas en común, que rebasa radicalmente toda obra que constituya el mundo sociohistórico pero que resulta en fuente de obras en que se manifiesta ya no sólo una persona sino esa comunión que enriquece el haber común.

De aquí que también el aspecto de prospectividad del esquema filético queda radicalmente transformado a la luz de la constitutiva presencia de la realidad absolutamente absoluta como llamada e invitación a transformarse en la comunión en toda persona humana. La persona humana es una realidad generada desde otras personas humanas, en virtud del esquema de replicación que constituye un momento de su realidad. Este esquema se transmite genéticamente, esto también es cierto. Pero lo que se constituye en el esquema no está determinado totalmente por el esquema en su modo de realidad. El esquema es un momento en la realización de la realidad personal, pero no es un momento suficiente. La libertad personal que es constitutiva del modo de realidad personal no puede ser, en modo alguno, constituida esquemáticamente.

En todo caso, el esquema constituye los primordios dinámicos de las notas humanas (cuerpo, intelección, sentimiento, volición), que solamente se realizan en la actualización concreta de la realidad en cuanto realidad y, por tanto, de la persona en cuanto persona. La intelección no es tal sino cuando “está” en lo real en

cuanto real, porque es mera actualización. Y en esa realización activa de la intelección “está” ya dándose como *prius* la comunión interpersonal con la realidad absolutamente absoluta, como apertura a la plenitud, a la mejor intelección de su propia realidad personal en cada acto de intelección. El generado es una persona en que “está” dándose esa comunión interpersonal constitutiva con la realidad absolutamente absoluta que resulta inconmensurable con la que “está” dándose en el generante. De igual manera, y precisamente por ese acontecimiento de comunión, la configuración del Yo del generado es un acontecimiento absolutamente personal, de la misma manera en que lo es la configuración del Yo del generante. No hay modo que el generante pueda absorber en la configuración de su Yo al Yo del generado, y esto tiene una profunda gravedad en la vida de las personas. En principio, la afirmación básica de que el generado no es, ni puede ser, una “obra” del generante.

Y es que el generado está constituido en la exigencia de encontrar modos de configurar en y con las cosas, y con los otros, su propio Yo en plenitud; es una exigencia absolutamente personal, que le “está” siendo vehiculada en cada una de las cosas que se encuentra, actualizadas como haber común en que con-vive, y, desde ellas, en toda la realidad. El mundo se “está” actualizando siempre como condición de cumplimiento para esa exigencia, pero no hay cosa alguna que pueda entregarle plenamente su propio Yo. Son condición, pero una que requiere ser bosquejada por el Yo como posibilidad suya, transformadas por el esbozo en posibilidad en que el Yo pueda ser verdaderamente Yo. Es el trabajo de la razón y ésta es búsqueda absolutamente personal: “la esencia de la razón es libertad”, afirma Zubiri (IRA 107). Estos esbozos son también cosas que el generado encuentra en su vida para poder posibilitarse en ellos. No todos los ha esbozado él, también los encuentra en el haber común, como obra que le sirve de mediación

para habérselas con las cosas. Es por ello que podemos pervivir en los primeros años, cuando el generado no tiene en sus primeras experiencias esbozos con los que acceder a las posibilidades que puedan formalizar su situación para aprovechar la condición de las cosas, porque no los ha encontrado, no se ha topado con ellos o no tiene con qué hacer esbozo para esa búsqueda y para realizar ese encuentro. Las cosas se le presentan como condición imposible, imposibilitada, el mundo como inhóspito y el propio generado se actualiza en esa realidad como impotente, pero abierto a su propia realización, primer modo de hacer presente en su propio cuerpo, la comunión interpersonal con la realidad absolutamente absoluta que le es constitutiva.

En esta actualización, la persona del generado queda en un modo concreto de ser respecto de los otros: menesterosa, necesitada. Es el primer modo de actualización de la persona del generado. El generado “está” en ello como modo propio de realización, su principio de actualización. Es un cuerpo menesteroso, necesitado, y en ese cuerpo actualiza el “misterio” de comunión en la que “está”. Es su apertura a una plenitud de la que personalmente tiene que responder, por estar así constituida por la comunión interpersonal con la realidad absolutamente absoluta, pero a la que no puede responder por su apertura, porque no tiene posibilidades que pueda bosquejar. Por eso queda en menesterosidad y se actualiza corpóreamente como “súplica”. No es que pida conscientemente ayuda, sino que queda la impresión de su menesterosidad como expresión de súplica, cuerpo en necesidad, al que otro puede responder colaborando con él o dejándole morir. No hay forma de dar vía en el mundo a esta condición, sino por la respuesta de alguien más en el mundo a su menesterosidad. Alguien que se actualice libremente en su versión al generado como ayuda. No podrá suplantar la actividad en que el generado ha de hacer su Yo, que es exigencia constitutiva absolutamente

personal, pero sí entregarle un modo posible de hacerse cargo de esa exigencia para cumplirla, es decir, hacerle posible el encuentro de ese esbozo, que implica también el ser conducido en su realización.

De este modo, el generado no queda meramente como un momento de prospección específica respecto de quien le transmite el esquema filético en que está constituido. Queda como uno acogido en la comunidad, por la entrega de los modos que en esa comunidad se han encontrado para posibilitar la configuración del Yo de cada cual. No basta la obra lograda, sino que tienen que haber manos que personalmente ayuden a ser apropiada por el generado. Estas manos pueden ser del generante o de otra persona, pero son manos libres, libremente entregadas a la realización del generado. Es una acogida personal, tanto por el lado del generado, que es acogido en cuanto personalmente “está” necesitado, como por el lado de quien lo acoge, sea éste el generante o no, que personalmente está “entregándole” sus propias posibilidades para que pueda vivir como un yo con ellos, con los que ya vivían del encuentro de esas posibilidades. Estas posibilidades del que ayuda están dándose como principio de actualización de quien ayuda, están dadas en su propio cuerpo: las posibilidades actualizadas en la persona que corpóreamente ayuda a otra persona para que pueda vivir. Es una entrega de cuerpo a cuerpo, de cuerpo que ayuda a cuerpo menesteroso.

La menesterosidad se convierte en condición de actualización de la persona para quien puede ayudar, en donación personal a otra persona. A su vez, esta donación es condición para la actualización del menesteroso como alguien que debe su vida, y toda la plenitud que en ella se pueda dar, a la donación personal de alguien más. Es una gratuita donación inscrita en el acontecimiento natal, pero no sólo en éste, ya que la condición de menesterosidad “está” dándose por la apertura

a la plenitud que es constitutiva a la persona por “estar” en comunión interpersonal radical con la realidad absolutamente absoluta. En esa donación se plasma, en expresión máxima en el mundo, la libre donación propia de la realidad absolutamente absoluta que da su realidad propia, relativamente absoluta, a cada persona y en cada persona. Esta donación libre, constitutiva a las personas, “está” dándose como tensión interpersonal, como apertura a la plenitud de su propio ser personal, realizada en el mundo como comunión libre de ayuda en la menesterosidad. Ninguna persona “está” fuera de esa condición de menesterosidad, y se expresa en ella en toda su vida de diversas maneras, y ninguna persona “está” tampoco privada de ser constituida en ayuda para responder libremente a la menesterosidad en que otra se encuentra, si no es en momentos muy primarios y todavía deficientes del desarrollo de la realidad sustantiva humana (nacimiento o enfermedad seria), en que la persona se actualiza casi únicamente en menesterosidad suplicante. Pero, más allá de estos estadios de la vida, nadie está privado de ser constituido en ayuda, aunque su ayuda pueda realizarse meramente en la forma de compasión, de padecer en su propia persona la misma menesterosidad sin encontrar remedio.

La ayuda en la menesterosidad de alguien más es expresión máxima de la verificación de la realidad absolutamente absoluta en el mundo. Y es máxima porque la actualización de la realidad absolutamente absoluta en las personas se da en ambos lados, como donación libre en las dos personas en formas diversas. Es esta donación constitutiva la que hace capaz a quien ayuda de su ayuda, es la fontanalidad de la ayuda; pero lo mismo es esta donación constitutiva de la realidad absolutamente absoluta la que “está” haciendo radicalmente capaz al generado de actualizarse en su menesterosidad suplicante. “Está” clamando en él por ayuda. Es el acontecimiento de la persona humana como experiencia de Dios,

de Dios que “está” personalmente no en la forma absolutamente absoluta de su divinidad, sino “en esta forma, en este organismo, en esta alma, en esta inteligencia y voluntad finitas, que son propias del hijo de María, descendiente de David” (PTHC 277). En el acontecimiento de la menesterosidad y la ayuda “está” presente una circularidad en la donación que manifiesta significativamente, el misterio de lo que podría ser su plenitud: una donación gratuita plenamente recibida, una perfecta comunión. En un ensayo muy temprano, recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, donde Zubiri exponía estos temas desde la perspectiva de los Padres Griegos, lo señalaba con el término de “inhabitación”, por la que el hombre “lleva en sí la vida divina por donación gratuita” (NHD 1999 p. 521). Esta donación es la que funda esta estructura de menesterosidad y ayuda, esta comunión interpersonal en el mundo, porque clama por la plenitud de la realidad absoluta en cada una de las personas y en su convivencia.

En su última obra, Zubiri reconoce privilegiada esta donación en la *haesaed* que atestigua Israel, unidad tensiva de la benevolencia plena de Dios que se entrega a cada persona en su pueblo y de éstas que se entregan firmemente a su realización en esa benevolencia. Esta unidad de Dios y el hombre es *eudoxia*, amor de Dios por el hombre, y voluntad de éste de ponerse en las manos de Dios (cfr. HD 577-578). Es la plena realización de la menesterosidad acogida en ayuda. Una plenitud que Zubiri atestigua como creyente cristiano realizada radicalmente en la persona de Jesucristo (PTHC 276), pero que “está” configurándonos constitutivamente desde la intimidad más profunda de toda persona humana: en su fondo más íntimo la persona siempre actualiza a la que “está” sostenida por el socorro de la gracia de otra persona humana y así ha quedado abierta a responder con su propia gracia en seguimiento de ese primer socorro o no hacerlo.

Volveremos a estos análisis de Zubiri, desde una perspectiva diferente, al analizar las estructuras de unidad del mundo en la experiencia humana del tiempo en el próximo capítulo. Comprenderemos ahí estas mismas estructuras desde la perspectiva del problema del nacimiento y de la muerte. Por ahora simplemente digamos que esta posibilidad de ayuda, gracia personal, en la menesterosidad primigenia, es constitutiva de toda persona humana. En esta estructura fundamental, sin embargo, se inscriben todas las otras posibilidades, dando un esbozo a su realización; todas ellas son ayuda y gracia de otra persona, incluso como obra y cuerpo de posibilidades que configura el haber histórico en el que me encuentro. Son posibilidades en el mundo, dejadas por otra persona y apropiadas por alguna persona, que van perfilando lo que puede comprenderse como haber humano, poder humano en el mundo, que mundifica el ámbito de lo real cuanto real como vehículo del poder de lo real para ser personas. En cuanto vehículo de ese poder de lo real, van confiriendo al mundo una figura del modo de quedar abiertos a la fuente de la personidad, que “está” haciendo que hayan las posibilidades para cada cual. A este perfil de la manifestación de la realidad absolutamente absoluta en las cosas y en el mundo, Zubiri lo ha llamado “deidad” (HD2012 173) y es dimensión expresiva de la donación de la realidad absolutamente absoluta a la realidad relativamente absoluta de las personas en el mundo.

La deidad no es la realidad absolutamente absoluta, sino su manifestación en cuanto “está” presente en la respectividad mundanal. Y este perfil inteligido modula también cada acto de configuración del Yo de cada persona. Es un perfil entregado por otro, pero, más todavía, es el perfil de la apertura a la divinidad en cuanto manifiesta lo que, hasta ese momento, ha podido compenetrarse en ella la persona en el mundo. El ámbito que este perfil define, el ámbito de capacidades

para ser persona, es a lo que queda abierta a personificarse en cada cual por las posibilidades que le entregan los demás. En la entrega de las posibilidades, se actualiza la capacidad propia de las personas de ser Yo en este mundo concreto, con sus realizaciones y sus malogros. Es la realidad de la historia, según Zubiri (Cf. PTHC 445).⁷⁴ Y la figura de ese ámbito de capacitación es *altura* del tiempo en que quedan las personas (TDSH 160). Capacitadas en la medida de esa altura, cada persona es coetánea de todas las demás (TDSH 162-163). El perfil de la deidad es uno de los momentos propios de intelección de esa altura. Por eso, dice Zubiri: “la historia va perfilando, así, lenta pero firmemente, la figura de la deidad”, y añade, “esta figura no está agotada en la vida y en la historia que ha transcurrido hasta hoy”. (HD 175). Pero la deidad que se perfila, en su concreción última, en la historia, es sólo deidad. No es la realidad absolutamente absoluta que está donándose a cada persona en la comunión interpersonal. Es, simplemente, la manifestación de esa comunión en cuanto queda, con sus realizaciones y sus malogros, como dote capacitante en la entrega de posibilidades de las personas a cada persona, que constituye la historia. La persona “está” personificándose tomando la deidad como apoyo en el mundo, pero “estando” en la deidad “está” más radicalmente en la donación de la realidad libre de Dios, compenetrada en esa donación, y, por tanto, llamada a “más” que la deidad: la persona manifiesta ese “más” que todavía puede darse, por gracia de la donación libre de Dios, por la compenetración de la persona en su realidad absolutamente absoluta, como deidad en el mundo. Por eso, ninguna plasmación religiosa puede agotar la realidad de esa compenetración, y todas quedan abiertas a la libertad de la donación interpersonal que constituye a las personas en su realidad.

⁷⁴ En una significativa cita, Zubiri habla de la historia como “el suceso de posibilidades del Reino de Dios. Posibilidades que no siempre se van incrementando; muchas veces se van malogrando allí donde uno menos espera que vayan a malograrse.” (PTHC 445)

Por eso quien acoge al menesteroso en su ayuda, no meramente lo hace en el dominio de la deidad, de una plasmación religiosa, sino que, al mismo tiempo, promete la ayuda de quien se manifiesta en esa historia como fuente de deidad. No promete en nombre de la deidad, de lo manifestado, sino de quien se “está” manifestando y, así, “está” abriendo la deidad a la divinidad, al *Theos*, que es “más” y queda disyunto de la historia. Al mismo tiempo, el menesteroso no “está” abierto en súplica a la deidad, puesto que no tiene siquiera posibilidades de aprehender esa manifestación como dada (esto ya sería algo más que menesterosidad), sino a quien se manifiesta en ella, nuevamente a la divinidad, disyunta de la historia porque es fuente de ella, en todas las figuras que pudiese tomar. Éste es el carácter de una disyunción originaria, que en cada posibilidad entregada actualiza la confianza de que ella, la divinidad, será “buena” para la realización plena del Yo del menesteroso, pero también la imposibilidad de cumplir esa plenitud por la realización de una posibilidad o de todas ellas. El menesteroso queda así confiado a quien pueda responder por esa plenitud, “más” que a la deidad, “más” que a la historia y “más” que a quien lo ayuda con su obra en el mundo y en la historia. Confiado a quien pueda darse “más” y otorgarse con una mayor y más plena personidad al que así actúa, suplica o necesita.

Esta realidad personal de la divinidad ha de ser probada en la propia realidad del yo del menesteroso en tanto cumple, hace que haya, la realidad de la comunión interpersonal con quien le ayuda y con quienes, los “demás”, que han conformado la historia. La ayuda y toda la historia, con todos sus momentos cósmicos y vivientes, son momentos que manifiestan la realidad de la divinidad como probación de que “está” dándose como plenitud que “está” realizándose en el menesteroso. Es probación en el mundo de que esa apertura a la donación plena

de la persona absoluta es posible aquí, y en la más terrible menesterosidad. Ahí es que puede entregarse la persona que ayuda, confiándose no a su obra sino a quien en la menesterosidad se le “está” manifestando como sosteniendo y llevando a plenitud lo que pretende con su ayuda: la personidad plena del menesteroso. Ahí es que puede comprenderse la historia como abierta a un porvenir que solamente puede ocurrir en la libertad de la persona absoluta. Y éste es el modo radical de la mundificación: la historia abierta al misterio de la donación libre y absoluta de la realidad de la divinidad.

Por eso, quien ayuda une a su acción la súplica de que la comunión con la persona absolutamente absoluta sostenga su entrega y confirme su voluntad de querer plenitud en la vida del menesteroso. Este es el misterio inherente a la entrega interpersonal y a la historia que está inscrita en esa entrega como su ámbito propio. Por eso no puede estar en la historia la última manifestación de la persona absolutamente absoluta, aunque esté en ella, como dice Zubiri, el último perfil concreto inteligido hasta ahora de la deidad. También la historia, como la vida de cada persona en ella, está en la donación a cada persona humana de la persona absolutamente absoluta. Esta comunión es también el fundamento último de la historia si ha de ser verdadera historia: la apertura plena a la deiformidad plenaria y positiva (PTHC 450) que es la deificación positiva de una persona humana.⁷⁵ Una deiformidad que no se realiza, que no deifica, meramente en la individualidad, sino realización también de la comunalidad, de la historia, realizándola en condición de comunión plena.

⁷⁵ He decidido mantener los dos términos porque con ellos Zubiri expresa el dinamismo de la gracia en la persona humana, dinamismo que va de la deiformidad a la deificación. En esto no sigo a Jordi Corominas, porque me parece que su opción no corresponde a la unidad del trabajo zubiriano, cfr. Corominas (2008) *Zubiri y la Religión*, p. 259.

Apropiaciones y actitudes personales en la comunión interpersonal.

Vemos hasta aquí cómo la tensión teologal va constituyendo en todas sus dimensiones la realidad personal humana. Está arrastrándola a configurar con plenitud su propio Yo, individual, social e históricamente. Esto es constitutivo de cada persona y “está” aconteciendo en ella como impulso y empuje de la realidad absolutamente absoluta hacia la plenitud notificada que ésta quiere dar de sí a cada persona. Esto, dice Zubiri, no es un asunto de creencias. Es, simplemente, el hecho de la constitución de la persona en su realidad personal. Pero apropiarse el impulso y entregarse a él, a su radicalidad en todas sus tendencias, es opción personal. Además de la unicidad en que, por razón de la donación de la realidad absolutamente absoluta, diría Zubiri, “está” constituyéndose cada persona humana, cada una apropia, también, alguna posibilidad de entregarse a esa donación de forma única personal. Es *mi Dios*, que dice Zubiri, y es *mi entrega*. Una entrega que va dando una cierta configuración al haber común, respecto del cual toda persona “está” actualizándose en su comunión interpersonal con la realidad absoluta. Esto quedaba ya implícito en mucho de lo que arriba hemos tratado, pero conviene ahora explicitarlo. Porque el arrastre es actualidad real de la realidad absolutamente absoluta, accesibilidad ya otorgada, pero es, por parte de la persona, acceso incoado. La persona accede a experimentar libremente esa presencia de la realidad absolutamente absoluta adoptando una manera de disposición en su realidad libre para desde ella configurar su Yo. Esta adopción de cierta manera precede a la verdadera realización de esa configuración en que se verifica el acceso. Querer esa adopción es lo que constituye radicalmente la voluntad, es *voluntad de verdad real como voluntad de fundamentalidad*. Apropiarse de alguna manera esa fundamentalidad es actitud de la persona humana ante el acontecimiento de la

realidad absolutamente absoluta que se está donando a ella para que pueda configurarse relativamente absoluta.⁷⁶

Todas las personas están exigidas, constitutivamente, de esa apropiación. Pero las actitudes para dicha apropiación pueden diferir y conducir a una apropiación que deje privada de todo su empuje a la voluntad de fundamentalidad. Éste es el caso de la actitud *indiferente*, que consiste, simplemente, en pasar sin considerar la fundamentalidad y vivir en la penúltimidad de la realidad humana. Se trata de vivir, sea como sea, sin hacerse cuestión de ultimidad, sino en cada una de las cosas como “estén”. Se reduce a esa facticidad y, simplemente, no da cabida a la comunión personal, puesto que, como hemos dicho arriba, ésta requiere hacer cuestión de la ultimidad que implica su entrega en libertad a la inconmensurabilidad de la realidad de la persona otra. La voluntad de fundamentalidad es ahí mera voluntad de vivir, vivir la convivencia como “esté”, pero sin abrir posibilidades a que la propia vida quede cuestionada, suspendida, por la inconmensurabilidad de una persona otra, así como tampoco de la propia inconmensurabilidad. No se puede hacer comunión en la mera penúltimidad. La comunión implica a la persona en una profundización que le exige reconocer lo incomensurable de la otra persona y su propia inconmensurabilidad: pide una actitud que dé cabida a la fundamentalidad como una ultimidad que irrumpe suspendiendo toda configuración de la comunidad de personas, yendo de la configuración lograda a la desposesión del logro y volver a entregarse, confiándose a la otra persona (y al misterio de comunión que las constituye en su más profunda intimidad), para que acontezca, de alguna manera, la comunión personal.

⁷⁶ Jordi Corominas ha explicado estas actitudes como *vías*, recuperando éstas desde el trabajo de Zubiri en *Inteligencia y Razón* como modos de conformación de la realidad personal al estar en la realidad última. Cfr. *ibidem*, pp. 179-183.

Otra es la actitud del *agnóstico*, que, ante la experiencia enigmática de la realidad absolutamente absoluta y la exigencia de búsqueda de plenitud, apropia la opción de la frustración: no habrá de darse nunca esa plenitud, dice, es simplemente un acontecimiento que acicatea a buscarla y se compromete con convertirse en eso, mero buscador. Pasa de largo en su intelección del carácter actual de la plenitud, por no “estar” dada sino como noticia, remitencia y nuda presencia, y se comprende en esta actualidad como exigido de confesarse como meramente ignorante, sin atender que la misma exigencia “está” abriendo vía para dar cuenta de que saber que algo se ignora es ya saber algo de lo que busca. Le falta esa “familiaridad de la extrañeza” con la que Zubiri describía el *bios theoretikos* propio del filósofo, de Sócrates en particular.⁷⁷ El agnóstico siente la imposición de lo extraño, pero se conforma a sí mismo como alguien que permanecerá siempre “desvinculado” de lo extraño, siendo que lo extraño mismo “es lo que más vincula al hombre con las cosas” porque lo hace “ponerse en claro consigo mismo en íntima radical soledad [...] arrastrado por la filosofía” (SPF 40-41) a realizarse históricamente en ella. Si busca, es porque ha sido encontrado ya. Pero el agnóstico define ese encuentro como imposible, le niega su carácter ya dado como incoado, y se conforma con interpretarse siempre suspendido en el logro. Por eso no puede tampoco encontrar y perseverar en el sentido de realización de plenitud personal ni de la comunión personal, porque no recibe lo logrado como apoyo de realización. Simplemente suspende el logro de la comunión en la fuerza que tendría como apoyo a la realización personal, porque está convencido de que es imposible confiarse en esa fuerza, que no le viene del logro (que sería una certeza)

⁷⁷ El problema lo trata ampliamente en “Sobre el Problema de la Filosofía”, un curso de los años treinta, que apareció recientemente publicado en SPF (2002). Especialmente trata de esta expresión “familiaridad de la extrañeza” en las páginas 35-42.

sino de la libertad de la otra persona (que le es siempre incierta). Vuelve y vuelve, como si siempre partiera de un punto cero. En la persona agnóstica se actualiza la voluntad de fundamentalidad en su forma de voluntad de búsqueda, pero búsqueda, de antemano, obturada, frustrada. La vía queda suspendida antes de empezar a constituirse comunión en ella y la obturación queda mundificando un mundo sin vía que recorrer.

Otras actitudes las encuentra Zubiri como verdaderos principios de vía de configuración plenaria del Yo, aunque diferentes entre sí. Una consiste en asumir la fundamentalidad meramente como *hecho*, mera facticidad en la vida personal. La persona “está” fundadamente realizando su ser relativamente absoluto. Es el hecho y nada más. Y conforma su vida, su realización de su Yo, a esta facticidad: a la pura facticidad del poder de lo real, a lo que “está” haciéndose posible en cuanto “está” haciéndose posible. Es lo propio del *ateísmo*. Pero esta conformación no es meramente algo dado, una condición primaria que después habrá de recubrirse con otras opciones. Es una opción por una forma de vivir la fundamentalidad, de realizarse en ella. Escuchemos a Zubiri en este respecto:

Es claro, en primer lugar, que en la persona a-tea acontece un proceso intelectualivo sobre la totalidad de la vida y que, por tanto, para aquella persona la vida es tan problemática como para todas las demás. Lo que sucede es que, tal vez sin darse cuenta, da una solución a este problema; la da por la vía de la facticidad. Ahora bien, y esto es lo segundo que hay que decir, resolver el problema de la fundamentalidad de la vida con la pura facticidad significa *eo ipso* que la facticidad del poder de lo real es una interpretación, tan interpretación como es la admisión de la realidad de Dios. [...] La facticidad del poder de lo real no es un puro *factum* sino una intelección, y, como toda intelección, está necesitada de fundamento. Este fundamento ha de lograrse por vía intelectualiva. (HD 296)

Y el problema que constituye esta vida es si puede, o no, justificarse la autosuficiencia de la vida como para entregarse a ella como ha dispuesto.

Ésta es, dice Zubiri, la fe del ateo: entregarse a sí mismo o al hecho de lo que “está” dándose en el mundo como verdad suficiente para la configuración de su Yo. No implica necesariamente solipsismo, porque puede implicar a la sociedad, a los demás e incluso la amistad y comunión, pero donde la última referencia de lo absoluto es la facticidad de las personas relativamente absolutas que “están” en entrega mutua. Para esta actitud personeidad y comunión no son sino *hechos* que no mueven a la intelección a hacerse problema, porque toda la fuerza del *hacia* que se impone en ellas se hace conducir meramente al hecho como suficiente fundamento. Y esta autosuficiencia ha de probarse absolutamente para la configuración de la plenitud de la realidad relativamente absoluta en que cada Yo consiste y de la plenitud de la comunión interpersonal. En este sentido es voluntad, voluntad de ser relativamente absoluto queriéndose como autosuficiente. Es voluntad que no puede rehuir la probación y verificarse en ella. Si no pudiese verificarse su condición de autosuficiencia, habría de renunciar a esa condición, o se convertiría en una falsificación, en una fe atea falsa. Por eso no puede meramente decirse que Zubiri simplemente proponga una indiferencia en la consideración de la verdad del ateísmo. Su verdad ha de ser verificada o abandonada como falsificación de la realidad personal.

Otra es la actitud del teísta,⁷⁸ igualmente principio de opción y necesitada también de justificación intelectual por verificación en la realidad personal. Ahí la fundamentalidad no se actualiza en su pura facticidad sino como ámbito en que

⁷⁸ Zubiri no da la connotación histórica a esta palabra que caracterizó la actitud de varios creyentes, sino un sentido lato, como tampoco considera al ateo como contrario a Dios.

“está” presente una realidad absolutamente absoluta, en persona, como donante. No es el mero hecho de la donación sino el quien que la dona, manifiesto en el hecho de la deidad, pero que se señala en ella como “más”, con su propia realidad absolutamente absoluta. Es una interpretación, ciertamente, pero que pone en vía de acoger, por parte de la persona, esa comunión interpersonal de un donante de plenitud personal que tiene en su donación absoluta iniciativa y libertad, y entregarse a ella como un segundo, un secundador, un seguidor, en la realización personal del Yo y en la comunión con las otras personas. De este modo, el teísta es quien se pone en vía de configurar su propio Yo como donación de sí en la donación primera que otro le ha hecho con absoluta primariedad. En toda situación en que pone en juego su realidad personal, también y radicalmente en la comunión, se pone, en expresión de Zubiri, “en las manos de Dios” (HD2012 578), para realizar su propia tensión teologal como libre don de una persona, el yo, a otra, un tú, como libre amistad, a un él o a los demás, como libre entrega. Ninguno de estos es Dios, realidad absolutamente absoluta, puesto que tú, él, los demás, son realidades relativamente absolutas, pero a las que se entrega el Yo en seguimiento, en su modo propio relativo, de la donación de Dios.⁷⁹ Y cada cual hace experiencia en esa donación de su venir de Dios y su propia opción de volver a él con toda su realidad. Es, en cierto sentido, como reconoce Zubiri, él mismo un don de Dios que “está” dándose en la realidad a Dios mismo, que se ha dado primero, absolutamente, libremente, a él, en todas las cosas, especialmente, en otras personas humanas. Su experiencia es la de una cada vez “más” profunda intimidad personal en la comunión interpersonal con Dios (HD2012 532).

⁷⁹Por eso, dice Zubiri, Dios no es un “Tú”, aunque el Yo pueda dirigirse a Dios como un “Tú”: “Que el hombre se dirija a Dios llamándole Tú es inevitable en un ser humano que con el Tú quiere designar una realidad personal distinta de la de cada cual. Pero Dios es trascendente a todo Tú [...] su posible ‘tuidad’ no es sino la expresión humana de la presencia interpersonal” (HD 204-205)

Si en el ateísmo la plenitud se pretende a modo de facticidad y autosuficiencia, aquí se pretende verificar a modo de donación gratuita y entrega agradecida. Es la experiencia de la deificación del deiforme. El que ya es deiforme, por la donación gratuita constitutiva de Dios, es deificado por ese mismo don en cuanto decide acogerlo libremente y se abre su plenitud. Y aquí el teísta, no el ateo, puede también negarse a esa acogida, por evitar la plenitud que le descoloca, aferrándose a lo ya dado, a lo que ya le da seguridad, encerrarse en esa posesión de sí y dejar la donación sin su efecto deificante. Es la realidad de la opción por la condenación, igualmente posible, en cada uno de los actos de nuestra vida. Pero también ésta, como la de la entrega libre a la donación de Dios, es principio de apertura a la plenitud, porque ésta viene dada por la donación gratuita de Dios que es absoluta también respecto de la entrega. Pero en esta opción de condenación, la mundificación se da como un dinamismo amenazante puesto que, en cada acto de su vida, el que quiere asegurarse en lo dado ve perdida esa seguridad y lanzado a tener que hacerse un modo de aferrarse otra vez. Obcecado en ese aferramiento a la seguridad, el condenado juega el papel de Sísifo.

En estas actitudes y en la apropiación de las forma de vida que en ellas se “están” adoptando, el arrastre no “está” ya meramente incoado. No ha dejado de arrastrar, pero su actualización es otra. Zubiri la llama “atracción” y la explica fundamentalmente para el caso del teísta, aunque podría suponerse en el ateo que le atrae la propia autosuficiencia que ha optado probar en su vida, o en el agnóstico la atracción de la búsqueda y por la opción de frustrar esa atracción, o en el indiferente la atracción por la dispersión en “lo que fuere”. En el teísta, en el creyente, la atracción es el modo en que Dios se actualiza en su donación. Le atrae a la plenitud que en esta donación se le actualiza. Por ello, la entrega del creyente es seguimiento, pero no extrínseco, como una imposición de una autoridad

suprema. Es seguimiento desde su realidad propia atraída por aquel que se le dona así tan libremente. Es atracción de realizarse en esa misma donación, de entregarse en ese mismo modo, que es la forma en que se realiza absolutamente lo absoluto. La persona humana “está” recibiendo a quien libremente se “está” donando a ella, en cuanto “está” también donándose a otro en libertad, y con ella “está” recibiendo también el mundo que se mundifica como ámbito de libertad para ella por esa donación primordial de la realidad absoluta de Dios. Es en unidad, así, experiencia de gracia y experiencia de libertad. Y en esta experiencia “está” dándose la plenitud de manifestación de la donación libre de Dios, darse para que otro, que no es Dios, o, en el caso del hombre, que no soy yo, pueda vivir esa misma plenitud, incluyendo en ese poder el ámbito del mundo como manifestación y apoyo últimos de ese poder.

Esa donación de persona a persona para la plenitud de la otra persona es la experiencia máxima de la tensión constitutiva de cada persona humana, que es, también, la “esencia metafísica de la unidad teologal entre Dios y el hombre” (HD 575). Es lo que llamamos amor. Si es verdad que, como dice Zubiri, para ser persona basta la experienciación de esa donación que en Dios es momento eminentemente activo, es también cierto que en la entrega a esa actividad en seguimiento libre, la persona humana, va viviendo tensiva y máximamente la deificación que se le “está” abriendo como gracia, en todo acto de su vida, en esa donación. Queda, en cada acto, abierta al infinito de la donación libre de Dios. Su disyunción se hace aquí máxima, vive en el mundo pero sabiéndose venir y sintiéndolo venir del infinito de la donación libre de Dios, como siendo, y libremente queriendo entregarse a serlo, experiencia de Dios en el mundo, como siendo Dios todo en todos (1Cor 15, 28), una totalidad no cerrada sobre sí misma sino abierta a la donación libre de la realidad divina en todas las cosas.

Primeros frutos: Desde la intelección del “de suyo” a la fundamentalidad de la comunión interpersonal.

Hemos recorrido en estas páginas el dinamismo disyuntivo-generativo que, en la actualización de la realidad en cuanto realidad, en la inteligencia, nos muestra la realidad en vía de lo absoluto. Partiendo del análisis genético-generativo que Zubiri hace de la intelección, encontramos en el seno de la congeneridad de saber y realidad, la formalidad del “de suyo” que imponiéndose abre la intelección al ámbito de trascendentalidad que es el mundo, pero desde el modo propio de cada una de las cosas que se actualizan en ella, hasta la radicalidad que inscribe en el mundo la comunión interpersonal. Cada una de las cosas queda realizada en su propia realidad, en el modo de “de suyo” le es propio, como un momento de la respectividad del mundo, talificado intrínsecamente en su constitución esencial y en comunicación con toda otra realidad, en lo propio y suyo de esa otra realidad. De este modo, el mundo queda en la intelección como un ámbito abierto, que “está” dándose en la instauración de los diferentes modos de realidad que se pueden realizar en él.

Recorrimos entonces estos modos de realidad, como modos diferentes de mundificar, es decir, de hacer mundo y de modalizar la apertura del mundo, en cada acto intelectual, a “más” de lo que hasta ahora “está” siendo. La intelección queda así dándose en el darse mismo de la realidad en cuanto realidad. Es la realización de la congeneridad como comunicación de realidades, manteniendo en todo momento la disyunción de la intelección que, por su propia realidad, por el “de suyo” propio que la constituye en realidad absoluta, queda en el mundo como “frente” al mundo, in-integrable a él, realizando lo que su disyunción exige de

principio. Frente a toda otra realidad no personal, no fundada en la intelección, que forma parte (según su modo propio de realidad) del mundo y constituye un cosmos en el que queda integrada, la realidad intelectual se realiza en esa no-integración. Mientras “está” en el mundo no “está” integrándose al mundo, sino “in-integrándose”, manteniéndose a distancia, en disyunción, para ser verdaderamente lo que es: realidad relativamente absoluta. El mundo le da su ámbito propio de realización, pero precisamente porque su propia realidad impone ese momento de “soltura” desde la nota esencial de su intelección, por “estar” en la realidad en cuanto realidad.

El mundo no queda con esto igual que antes del dinamismo personal en el mundo. Por el contrario, se actualiza en su apertura en una dimensión nueva. La persona puede descubrir en el mundo lo “dado”, el “don” que se le otorga para cumplirse a sí misma en la plenitud que su propio dinamismo le está exigiendo. La persona busca en el mundo, el mejor modo de ser persona, y esto implica la actualización del mundo como promesa de que ese cumplimiento podrá darse, de alguna manera que la persona habrá de quererse, buscarse y determinarse en orden a querer, buscar y determinar en el mundo el cumplimiento de esa promesa. Es la actualización del mundo como ámbito y vehículo del poder de lo real que “está” clamando en toda realidad por la realización de la persona en su verdad real. Es el fundamento para la voluntad de verdad real que es constitutiva en la realidad personal, porque es fundamento en su intelección. La persona mundifica actualizando en el mundo esta dimensión de “don” para su propia persona, que deja a la realidad en su actualización en “hacia” la propia plenitud personal, llevada a su radicalidad en la realización de la comunión personal: este mundo, esta realidad concreta puede ser, para esta persona concreta y cualquier persona

concreta que ahí se encuentre, vía de plenitud de su realidad personal. Vía que habrá que recorrer, en la que habrá que marchar físicamente.

Es la realidad mundificada en la persona humana, y conforme realiza plenariamente su propia realidad disyunta, la que “está” dándose en esa vía, manifestando la riqueza de lo absoluto en la realidad. Es el mundo mostrándose como vía por la que se da lo absoluto, por la que se hace manifiesto de esa realidad que “de suyo” es absoluta. No “está” ya dada la vía, sino que “está” dándose en el dinamismo de realización de las personas en todas sus dimensiones. Y en cada una de esas dimensiones, las personas van actualizando no sólo su propia realidad en vía, sino, también, a quien sostiene la vía, la que es realidad notificada por la vía misma, por la promesa y esperanza de plenitud que resultan constitutivas en la realización humana. Zubiri ha señalado en esa notificación la vía de la persona humana hacia otra persona, una que, por dar absolutamente por sí esa experiencia de sí, en el arrastre de la persona humana en todas sus dimensiones a su plenitud, o en la atracción personal que ejerce sobre cada cual, es persona absolutamente absoluta. Es a quien en la historia se ha designado por el término *Theos*, pero en un modo que el término sólo señala, “está” haciendo presente la experiencia de las personas que han encontrado en Él apoyo, alguien a quien suplicar la realización de su promesa de donación y el refugio para su esperanza, a lo largo de la historia, y lo que “está” todavía en el “más” de esa experiencia histórica.

La comunión interpersonal que se establece entre la persona absoluta y la persona relativamente absoluta, que se realiza en el mundo, entre las cosas y con las otras personas, es principio de realización disyunta en tanto actualiza en todas las dimensiones de la persona, en el mundo, lo propio y único de esa comunión. Así, en la comunión, “está” haciendo ser al mundo, en todas las realidades que

“están” dándose en comunicación en él, actualización de lo absoluto en la realidad. Un absoluto por darse en la realización personal en el mundo. Así, el mundo mismo queda actualizado como principio de transcendificación, no por sí, sino por la comunión interpersonal en donde “está siendo” entrega de persona a persona, donde una entrega al mundo en su propio cuerpo a otra persona; se lo entrega en su propia forma de convertirlo en ámbito de posibilidades en que pueda verificarse la donación de esta persona a la otra persona. El mundo es principio de transcendificación para la persona en tanto es entregado y recibido por las personas en su misma donación personal. Es don de personas a personas, como ámbito que se da en el modo impersonal de la sociedad y de la historia, pero dejado otra vez en apertura, trascendido, en tanto en cada persona no sólo se da en su “obra”, sino también en aquella comunión que intrínsecamente las constituye como personas.

Así, el mundo mismo, la historia y la sociedad, y la comunión personal quedan, a una, abiertas a la realización que esa comunión promete y en la que cada cual puede esperar que sus entregas, intentos y búsquedas de plenitud, propia y de otros, encuentren respuesta y realización.⁸⁰ Encontramos ahí la experiencia de verificación de lo que el principio disyuntivo hacía ya presente desde el acto más básico de intelección: en el seno del acto intelectual, es la comunión interpersonal que “está” constituyendo a cada persona en cuanto persona, lo que la hace “estar”

⁸⁰Es esta apertura la que justifica la afirmación de muchos estudiosos de Zubiri sobre la unidad del mundo, entendido no como totalidad sino como respectividad abierta que “está” dándose desde los diversos dinamismos sin cancelar su distinción y disyunción. Sólo como ejemplo podemos citar la tesis doctoral de Antonio González (1995) *Un Solo Mundo. La Relevancia de Zubiri para la Teoría Social*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. Tesis Doctoral, cuyo planteamiento el autor todavía radicaliza más en su *Estructuras de la Praxis*, liberando a Zubiri de lo que, a su entender, era un resabio metafísico excesivo. Cfr. González, A. (1997) *Estructuras de la Praxis*, Madrid: Trotta.

disyunta de toda otra realidad, es decir, ser verdaderamente persona, y que hace que cada una de las cosas “esté” abierta a lo que pueda ser como momento del mundo en que la comunión interpersonal se realiza. Esto no implica que toda cosa sea convertida necesariamente en cosa-sentido, es decir, que se funcione con la vida concreta de las personas, sino que queda transactualizada, puesta en un nuevo “estar”, el “estar-en-trans” como un momento que la comunión interpersonal hace suyo en su verdad. Es este dinamismo de apertura de la realidad a “más” el que Zubiri identifica con el concepto clásico de “transcendental”, pero que, fundados en la fundamentalidad primordial de la comunión interpersonal, podríamos ampliar en su tratamiento de los “transcendentales disyuntos”. Son los principios dinámicos de la transactualización del mundo, a partir de su constitución en el dinamismo radical y fontanal de la comunión interpersonal. Desde aquí podemos pensar de otra manera la unidad que puede darse en el mundo, desde las cosas y su modo propio de dar de sí, desde el “de suyo”, cuando el principio disyuntivo-generativo está en el centro de la propuesta metafísica. Comprender esta propuesta será el objetivo de nuestro siguiente capítulo que nos llevará a descubrir la unidad de la propuesta zubiriana, a partir del descubrimiento del principio de disyunción en lo más íntimo de la realización de la persona humana, en el centro mismo de su acto de intelección.

CAPÍTULO 4

DISYUNCIÓN Y UNIDAD TRASCENDENTAL DEL MUNDO

En el fundamento constitutivo de la comunión interpersonal, la persona humana queda en el mundo abierta a su plenitud y en vistas a cumplirse en ella. El mundo queda entonces actualizado, o reactualizado, como “don” en que ese cumplimiento “está” dándose. Esta reactualización es la forma concreta en que el poder de lo real impone al mundo una configuración como un mundo dado y por dar, nunca establemente asentado en lo que “está” ya, sino gerundialmente “estando” aún en lo que “está” por darse. El mundo “está” en generación dinámica, dando de sí y revirtiendo en todos los dinamismos que respectivamente lo conforman con una figura de su “estar siendo” en unidad y volver a quedar abierto al dinamismo de las cosas reales.

En esa figura del mundo “está” realizándose toda persona, y la figura del mundo revierte en ella dándole la textura propia de la riqueza de los diferentes modos de las cosas reales conforme “están” siendo. Es esa textura a la que Zubiri reconoce como la unidad modal del “estar siendo” de la realidad en cuanto realidad: esa unidad que la filosofía ha intentado describir en múltiples intentos como el *tiempo*. Y a esta unidad es a la que hemos de mirar en este momento, pues, en múltiples ocasiones, se ha querido ver en ella el horizonte absoluto y total en que toda disyunción se pierde. Si el tiempo ha de ser reconocido como único y totalizante, entonces, volveríamos a caer en la concepción de un ámbito que haría homogéneas las diferencias, manifestando la disyunción del “de suyo” como un momento meramente relativo al ámbito total. Es decir, no habría disyunción y lo que se impondría en la intelección sería solamente el mundo como se comprende

en la limitación de la cosa. La obra de Zubiri nos advierte que esto sería un juicio equivocado, con terribles consecuencias en la metafísica, pues el tiempo no tiene fundamento en sí mismo, sino siempre en la realidad, en el modo como el “de suyo”, principio de disyunción y generación, “está” dando de sí las cosas mientras abre en ellas y desde ellas el ámbito de respectividad que constituyen por su formalidad de realidad en la intelección. Por ello, la intelección no es un modo de “estar” en el mundo, sino de “estar” en la realidad de las cosas, en el “de suyo” que “está” dando de sí la respectividad en que se constituyen las cosas mientras mundifican. En ese mientras “está” dándose un modo de quedar el mundo en la intelección como unidad, pero no una totalizante, sino como una que va dando textura a la respectividad según los diferentes dinamismos que los modos disyuntos del “de suyo” “están” dando de sí y conforme, mientras, “están” dando de sí.

La realidad estructurando la unidad.

Lo primero que habría que decir de este modo de quedar plasmada la respectividad del mundo es que se actualiza como ámbito en lo que “está siendo” la persona, conforme a la formalidad de realidad que se impone en su intelección. La persona “está”, por esa formalidad, exigida de mundificar desde lo que “de suyo” da de sí en cada nota. Así, el mundo “está siendo” conforme las notas van dando de sí en la intelección una respectividad que las incluye como momentos del ámbito en que la intelección puede “estar” disyunta, el ámbito en el que puede ser en el mundo, sin que el mundo la incluya como un momento suyo. Ella “está” en el mundo mientras el mundo “está” dándole albergue a ese poder. Es el modo de ese mientras, que tiene desde los dinamismos de las cosas, el que da textura al mundo, a ese albergue que ha de darse en orden a lo que la persona puede ser. Es la

realidad personal, abierta en poder a su plenitud, la que “está” quedando en esa unidad de actualización del mundo mientras va pudiendo dar esa plenitud. Es el mundo como “don” para la plenitud que se reactualiza en el mientras del poder personal, quedando a modo de una *oscilación*, desde cada modo que “está” dado en los dinamismos de realidad, hacia lo que “está” por darse en ellos para albergar ese poder personal. Oscila de lo que ya “está” a lo que aún “está” albergando y dando apoyo a ese poder personal.

En esta oscilación “está” dándose el mundo con toda la riqueza de formas de realidad, cada una siendo ocasión de la oscilación, según su propio modo de “estar” dándose en la respectividad abierta. Esto nos permite ubicar los diferentes modos de realidad que ya estudiamos, como diferentes modos de “estar” dando textura a esa respectividad abierta de lo real en que queda la intelección. La respectividad abierta de lo real en cuanto real, es decir, el mundo, va tomando estructuras diversas según las realidades que la conforman dan de sí, en la riqueza de sus notas, y en esas estructuras se modula la unidad de respectividad que “está dándose” como albergue de la intelección que las actualiza en sus modos disyuntos, por la disyunción constitutiva en que ella misma “está” en esa unidad de respectividad. Esto da al mundo un dinamismo propio, que describíamos antes como mundificación, pero que también tendríamos que pensar como unidad en términos de temporización. El mundo “está siendo” unidad en modo tempóreo, y este modo va dándose, modulándose, conforme van dando de sí las diversas formas de realidad en sus modos propios de realidad. Por eso, dice Zubiri, no es el ser el que se apoya en el tiempo, ni la realidad la que se apoya en el ser. Es, por el contrario, la realidad la que es fundamento respecto del ser y el ser el que es fundamento respecto de su modo propio, es decir, del tiempo.

Es en el momento del “más”, que “está” dándose como momento de respectividad abierta en toda nota en la intelección, donde la nota “está” dando una estructuración propia al ámbito de esa respectividad. Esta estructuración no es una constitución de la intelección, ya que el “más” no es un momento que la intelección haga en la nota sino que se le impone de suyo, como *prius* en la nota. La nota “está” quedando como nota-de e impone en la intelección su propia realidad como nota y ese momento que la abre en respectividad de suidad y mundanal. La intelección, “estando” en las notas, “está” en esa estructuración, verdadeando en ella la disyunción que impone la realidad, por la que tiene que buscarse un modo de “estar” mientras “está” dándose la estructuración. Ella tiene que darse una manera de “estar” en esas estructuras del ámbito de respectividad. Y si las cosas imponen sus propios modos de realidad en la estructuración, dándole textura al mientras en que “está” dándose, la intelección tiene que encontrar su manera de “estar” en la más riqueza de la estructuración, conforme ella “está” dándose. La intelección ha de dar de sí una textura para estar en la textura de la unidad de estructuración, apoyándose precisamente en las estructuras que “están” dando esa unidad. Tiene que encontrar su propia textura, para poder cargar con la riqueza estructural conforme se verdadea como intelección, cada vez más plena, en ella. Ha de cargarla en la disyunción del “de suyo” mientras esta disyunción “está” generando la unidad de respectividad del mundo y la unidad comprensiva de la intelección en él.

El análisis que Zubiri ha emprendido sobre la temporeidad puede comprenderse, entonces, cómo la intelección puede realizar esa búsqueda de lo que ella misma puede ser en el tiempo, es decir, en la textura del mientras que las estructuras imponen a la respectividad abierta del mundo. Cada una de esas estructuras “está” imponiendo a la intelección un modo de conformarse para

cargar con ellas, en su modo propio de realidad, y un modo de darse una textura que puede albergar y ser albergada en el ámbito del mundo. Hay estructuras en la unidad del mundo que imponen un mismo modo de respectividad. La más simple, posicional. Todas las notas “de suyo” incluyen como momento constitutivo el –de (nota-de) que la abre en respectividad a las demás. Cada una que da ahí en un modo de respectividad hacia las otras, un momento suyo de *ex* por el que “están” en posición respecto de las otras, abriendo un ámbito en donde puede darse una estructuración de acuerdo a esa respectividad posicional, las estructuras del *junto-a*.⁸¹ Esta estructuración “está” dándose como espaciosidad, determinándose en diversidad de estructuras espaciales. Lo que se constituye ahí es el mundo en su espaciosidad. Lo que llamamos el espacio es lo que “está” dándose mientras se estructuran modos espaciosos en la respectividad posicional. En este modo de respectividad básico, en tanto depende de las notas meramente en cuanto nota-de, se apoyan la diversidad de formas de realidad que se imponen en la intelección, en tanto pueden imponer su propia espaciosidad en la unidad de respectividad en que “está” dándose la intelección. La intelección queda en ese ámbito así estructurándose por el “ex” en que “de suyo” las notas “están” realizándose en ella: “el ámbito no es nada espacial; es algo pre-espacial, lo que hace posible que haya espacio” (ETM 118).

Por tanto, también será según esa diversidad del “de suyo” que la espaciosidad irá estructurándose en formas diferentes de espacios, que van “desde lo que fuere el espacio de las partículas elementales al espacio indefinido de la realidad humana” (ETM 169). Pero estas diferentes estructuras están todas apoyadas en esa apertura del “ex” mientras “están” dándose en el mundo. Están

⁸¹ El primer ensayo de Zubiri del volumen *Espacio, Tiempo, Materia* está dedicado a este tipo de estructuras de la espaciosidad. Estos cursos fueron publicados en ETM (1996).

así apoyadas en la unidad de la respectividad abierta de lo real en cuanto real, es decir, del mundo como apertura dinámica del “más” en la realidad. Esa unidad se va enriqueciendo en las diversas estructuras espaciales y se va también modulando en la estructuración de las cosas en la respectividad:

la extensidad de cada modo de realidad está apoyado en la extensidad del modo anterior. Esto es, es la extensidad la que por sí misma está formalmente abierta de suyo en su propio *ex* al *ex* de los demás modos de realidad. Y en esta apertura dinámica del *ex* transcendental consiste formalmente el carácter de sistema del orden transcendental; es el sistema de la ex-tensidad transcendental. [...] no se trata de que todas las realidades en cuanto realidades sean espaciales. [...] Lo único que digo es que todo otro modo de extensidad transcendental es posible tan sólo fundado en el modo primario de la extensidad transcendental. (ETM 181-182)

Es en esa unidad de extensidad transcendental, como la llama Zubiri, donde se “están” fundando otras formas de quedar abierto el “más” en cada nota, por ser real, a otras notas en la realidad. Estas formas van modulando la unidad y le van dando textura propia al modo en que el “más” “está” dando unidad al mundo mientras se estructura en extensidad. Una muy principal que Zubiri señala es la forma de *distensidad*. La distensidad es la forma en la que el “más” queda abierto no sólo a lo que “está” en modo espacioso, como *junto-a*, sino como “un modo del *ex-de* [...] según el cual las notas no están unas fuera y otras dentro, sino que su modo de estar una fuera de otra es estar después”, pero que implica un “repliegue en el despliegue” (ETM 183), la imposición del “después” como un momento del ámbito en que “están” dándose las notas que revierte sobre cada nota como algo “otro” que las rebasa, que se anuncia en el *ex* como algo que “está” por darse en la unidad de realidad que “está” fundando toda estructuración de las notas. En eso

que rebasa, por darse, esa unidad “está” como algo por cumplirse en su estructuración y eso que ha de cumplirse revierte en las notas constituyéndolas en tensión hacia la unidad por venir. Cada nota queda constituida en el ámbito de la unidad de estructuración mientras ella se cumple.

Este rebasar caracteriza el modo de unidad propio de la distensión y funda otro modo de estructura donde el carácter del *ex* de lo real revierte en su realidad profunda, estructurando un *in*, en donde la unidad gana o pierde riqueza. En la distensión, el *ex* implica un *in* en la estructuración, como modo de dominar en sus notas mientras constituye un ámbito de estructuración por inclusión abierto a un momento en que esa inclusión se estructure en plenitud, en un modo de culminarse. Algunas estructuras darán una inclusión meramente contingente en el ámbito de respectividad. Otras la darán constitutivamente con otras notas estructurando ámbitos en que pueden cumplirse sustantividades. Y esto da diversas estructuraciones en distensión, todavía como estructuración espacial. No es lo mismo la propiedad que una célula tiene sobre su material genético que el que puede tener sobre un compuesto químico que procesa a nivel del citoplasma. Es una constitución de la realidad en *intensidad* que consiste en la estructuración interna de la realidad en diversos niveles de posesión de la realidad, desde la internidad, que consiste en la mera ocupación del espacio, a la interioridad que se constituye en el seno del espacio y que define a los seres vivos, y a la intimidad que es propia a la suidad, la realidad personal. La modulación va incluyendo así diversas estructuras que modulan la unidad de actualización de la respectividad de lo real en cuanto real en que consiste el mundo.

En esta modulación de la unidad transcendental, de la unidad del mundo, encuentra Zubiri pie para plantear el problema del tiempo. Cada una de las formas

de realidad, en sus modos propios de realidad, va dando lugar a esta unidad evolvente de extensidad transcendental. Cada una de ellas está determinando en distensión un “microsistema transcendental” (ETM 191), según la riqueza o pobreza de sus modos de ser, hasta la radicalidad de la intimidad que abre la intelección sentiente. La intelección sentiente apropia la radicalidad del *ex*, de suyo, en su *in*, estructurándose formalmente un fuera de sí desde el que “está” dándose espaciosidad su realidad en el mundo. A ese modo de espaciosidad, Zubiri le da un nombre que volverá a aparecer en su análisis del tiempo, pretensidad: “en el *ex* se plasma el *in* en una forma sumamente concreta: pretendiendo. La pretensidad es un modo del *ex* [...] según el cual el hombre está fuera de sí, pero pretensivamente.” (ETM 184).

En la pretensidad “está” un espacio mientras “está” estructurándose de suyo suyo. Por eso, dice Zubiri, es la intelección sentiente “la unidad radical de la trans-tensidad”, porque “absorbe positivamente en sí, pero trascendiéndola, la espaciosidad de la realidad humana” (ETM 191-192). “Está” en la unidad de la extensidad transcendental pero en forma de “transcendentalización”, liberándola para incluir en su “más” todas las formas en que se “está” estructurando el espacio, abriéndolas formalmente a un “después” que de suyo se impone en la estructuración de la realidad personal. Es una estructuración indefinida, abierta a una definición que no puede culminarse en pura posicionalidad, sino que forja una posición en que pueda incluir desde sí mismo esa posicionalidad. Es en esa forma de “estar” la intelección en el mundo que éste se actualiza como apertura para acoger lo que la intelección dé a “estar” en el mundo. Espacio por darse, para acoger. Eso que aún no es, pero que encontrará lugar por el “estar siendo” de la propia intelección. De este modo el mundo queda abierto al ámbito de lo posible, del suceso, de lo que pueda hacer suceder la intelección, en su libertad, en el

mundo. El mundo queda abierto a un “después” de sí que define, en última instancia, su modo de “estar siendo”, es decir, su estructuración espaciosa y, en ella, una respectividad posicional que “está” estructurando el mundo.

Este “después” no es el mundo meramente abierto a sus potencialidades, porque éstas se definen meramente por lo que las cosas pueden dar por su contenido. Y esto no quiere decir que ese contenido no esté enriqueciendo la apertura del mundo a su “después”. Pero el “después” queda como disyunto del mundo y, más bien, como estructurando un “otro” mundo en que pueda albergarse la estructuración. Por eso el contenido no es lo más radical en la oscilación en que queda el mundo. Toda la estructuración que “está” dándose en el mundo “está” por dar, oscilando entre lo que “está” estructurado y lo que “está” por estructurar. Esa oscilación es lo que implica el gerundio del “estructurando” que da unidad y textura en la unidad. Un gerundio que es modo de la estructuración impuesto por el “de suyo” en que “está” constituida la intelección. El “de suyo” “está” dinamizando la estructuración desde el “más” que queda formalmente en la intelección. Y en ese dinamismo alberga, entonces, los otros dinamismos pero como abierta a un modo de ser mundo que se distingue de ellos radicalmente, una unidad que ellos no dan sino que es formalmente un “después”. En fin, por la realidad personal, el mundo queda no sólo abierto sino en un modo “disyunto” que “está” dándose en las notas de las cosas como un “más” por venir al que “están” abiertas, un “después” por venir, por el que son constituidas a una como lo que “ya está” y “aún está”. Quedan en el ámbito de ese “después” como momentos en-hacia, oscilantes, hacia algo “más” que el mundo, hacia otro que el mundo al que las cosas “están” ya y aún abriendo, pero que ellas no dan por sí. Este es el camino que tenemos ahora por hacer y las descripciones zubirianas que abordan el tema del tiempo pueden ayudarnos a comprender la estructuración

concreta en que se da unidad a lo que puede darse en el mundo y el modo propio de esa unidad. Después de estas descripciones, volveremos a plantear el problema que aquí dejamos pendiente, para comprender el modo en que la intelección constituye, desde su disyunción, el momento radical de unidad en la unidad del mundo.

Las estructuras temporales en la estructuración de la unidad del mundo.⁸²

El estudio del tiempo en Zubiri es complejo, porque implica el recurso a diferentes abordajes que el filósofo hizo sobre el tema a lo largo de su vida. No todos estos abordajes los hace desde la misma perspectiva. Así, el recurso, tradicional entre los zubirianos, al curso de dos lecciones sobre el tiempo de 1970 (tres años antes del más extenso sobre el espacio, que hemos aprovechado arriba), necesita ser complementado con las anotaciones que sobre la materia quedaron hechas en los cursos sobre el espacio y la materia, así como también con el tratamiento más formal del tiempo humano en los cursos de los años 60 y 70 que Ellacuría compiló en *Sobre el Hombre*, especialmente en la segunda parte titulada “Constitución Genética de la Realidad Humana y Decurso Vital”. Buena parte de este material venía de un curso sobre “Cuerpo y Alma” de los años 50, todavía inédito como curso singular, donde Zubiri también hacía algunas observaciones sobre el concepto del tiempo. También habría que revisar lo que Zubiri habla sobre el tiempo histórico en su curso de los primeros años de la década de los setenta sobre las tres dimensiones del ser humano, que apareció publicado en 2006,

⁸²El trabajo de Ricardo Espinoza ha sido uno de los primeros en tomar el problema del tiempo en Zubiri con profundidad, aunque me parece que deja de lado injustamente lo que sobre esto había trabajado el filósofo vasco en los cursos que Ellacuría recogió en *Sobre el Hombre*, especialmente en la parte dedicada al análisis del decurso vital. Cfr. Espinoza, R. (2006) *Realidad y Tiempo en Zubiri*, Granada: Editorial Comares. Col. Filosofía Hoy.

aunque había aparecido parcialmente como “Dimensión Histórica del Ser Humano” en la revista *Realitas* de 1974. Todos estos materiales van dando reflejos del tratamiento zubiriano sobre la cuestión del tiempo y habrían de buscarse armonizar con los planteamientos más complexivos de *El Hombre y Dios*.

Partimos pues de la unidad de extensidad transcendental, que nos propone el autor en su estudio sobre el espacio y que revisábamos en nuestro primer apartado. Ya ahí nos hacía evidente que un modo de quedar en el *ex* de lo real era el “después-de”. Ahí lo referíamos a la distensidad, que Zubiri reconoce como una “carácter de la realidad humana en cuanto psíquica” (ETM 182), pero que, como hemos visto, puede referirse a la apertura de un ámbito que alberga lo que “está” notificándose en la intelección desde el “después” que se anuncia como una unidad todavía por estructurarse, todavía por dar. Éste es ya un modo no sólo de extensidad en la unidad de la respectividad abierta, sino también un modo de temporeidad, pero con una diferencia fundamental: el continuo que se establece no es meramente ordenable, como lo sería la mera distensión, regida por la posterioridad y anterioridad, como en la línea que es estructuración de puntos según la posterioridad y anterioridad pero donde el punto de partida puede ser también de llegada, sino un continuo ordenado. Es un continuo que va del antes al después y no tiene viceversa. Tiene una direccionalidad única e irreversible. Y esto marca una diferencia radical entre el modo de la extensidad y el modo de la temporeidad en el *ex*, por el que toda forma de realidad “está” en apertura respectiva. Esta irreversibilidad de dirección es característica tempórea en la respectividad y la hace irreductible a la espaciosidad de la distensidad.

Es esta irreversibilidad la que se actualiza en cada una de las notas, de suyo, en tanto “están” estructurándose en respectividad mundanal. Cada nota actualiza

la irreversibilidad en su “estar” en el mundo quedando en ella el mundo como lo que “ya” y “aún” está en estructuración. Cada nota “está siendo” en el mundo actualización de ese “ya-es-aún” que actualiza un modo propio de darse el ser, la actualidad en el mundo, que Zubiri ha descrito con el adverbio “mientras” y que remite a una unidad gerundial que se da irreversiblemente en las cosas reales, pero no en tanto cosas reales, sino en tanto están actualizadas en la respectividad de lo real en cuanto real:

La temporeidad es una unidad de estas tres facies. Es por tanto una estructura, la estructura del ser. El ser en cuanto tal tiene la estructura trifacial del *ya-es-aún*. Esta unidad trifacial es lo que expresa el presente gerundial *estar siendo*; designa no una acción cursiva, un transcurso, sino un modo. [...] esta unidad gerundial del *siendo* es lo que puede expresar el adverbio *mientras*: es la unidad intrínseca de las tres facies. El *mientras* es la temporeidad del ser. [...] la temporeidad pertenece, sí, a lo real, pero le pertenece formal y constitutivamente no por razón de su realidad, sino tan sólo por razón de su ser. (ETM, 258-259)

En la textura de ese *mientras*, en el *ex* de la nota, en su estructuración, se “está” dando ámbito para que se actualicen las notas que “estén” dándose en la realidad, como aquellas de las que viene lo que “ya” está o como las que pueden venir en lo que “aún” está. No es una determinación ya dada, sino un carácter en la apertura que tiene la actualización hacia los dos lados de la direccionalidad irreversible:

En cada *ahora-presente* existe formalmente una conjunción real. Y, por tanto, es este carácter *real* el que fuerza a un despliegue *lineal*, que es la prolongación de la conjunción real en cada *ahora*. Este conjunto no tiene la misma actualidad que el conjunto de puntos de una línea espacial, pero es más que una mera construcción mental [...] El tiempo como línea es una construcción, pero hecha por y fundada en la índole de cómo es el *ahora-presente*. [...] cada *ahora-presente* no se limita a *estar-entre* los demás *ahoras*, sino que es un *ahora-de-a*. Y justo, esto

es lo que marca la dirección: la dirección es el *desde-hacia* fundado en el *de-a*.
(ETM 237-238)

Ésta es la unidad del “estar” en temporeidad, la unidad de lo que se realiza en cuanto “está de paso” (ETM 235), uniéndose mientras pasa, y que permite actualizar, en una realidad en estructuración, es decir, en una realidad procesual, el despliegue del mientras en “la línea temporal antes, ahora, después” (ETM 259), que va modulando la actualización de todas las notas, según su propio modo de estructurar realidad y su modo de instauración, en el ámbito del mundo.

La temporeidad, como modo en la unidad trascendental del mundo, “está” modulando en su ser-mientras, todo el dinamismo de las formas de realidad en su irreversibilidad transcurrente procesual del *ya-es-aún*. Cada forma de realidad “está dando” diversas estructuras en transcurrencia que enriquecen esa modulación, según su propio contenido y sus propios modos de realidad: “El tiempo no es simplemente una línea que reposa sobre sí misma, sino que es el carácter de unas cosas que transcurren linealmente” (ETM 261). Ahí es donde la disyunción que el “de suyo” impone en la estructuración, y por el que cada forma de realidad se distingue y se distancia en su modo de realidad, exige inteligir la disyunción de estructuras en la unidad modal del ser-mientras, diversos modos de dar tiempo que la intelección tiene que apropiarse en su propio modo de instauración en el mundo, como realidad absoluta. Zubiri saca una consecuencia a este análisis respecto de la estructura más básica que las cosas realizan, la meramente local, y que estructura también la temporeidad:

el tiempo tiene una modulación cualitativa muy anterior a toda métrica; la sucesión de los momentos es, ante todo, cualitativa [...] El tiempo no es tanto una línea recta como una curva cualitativamente estructurada en forma tal, que por lo menos localmente los ahora quedan fijados los unos respecto de los

otros, según esta modulación [...] Toda *crono-metría* se funda en una *crono-logía*.

(ETM 229-230)

Antes que reducir toda temporeidad a la cronometría, por estar fundada en la realidad, la intelección queda exigida de apropiar la cronología que los modos de instauración de la realidad en el mundo le está imponiendo de suyo. De modo que no es sólo la direccionalidad lo que es definitivo en el modo de darse el tiempo, sino también la modulación que las cosas dan a esa direccionalidad de su actualización en esa respectividad abierta desde diversos modos de “estar siendo”. La unidad modal del tiempo se encontrará siempre cualitativamente marcada por el dinamismo de las realidades en respectividad. La temporeidad cobra entonces el carácter estructural temporal de sucesión, edad, duración y precesión (Cf. ETM 259), y también, como veremos en otros trabajos de Zubiri, de emplazamiento y altura histórica como diversos modos de una apertura al “más” que la realidad “está” imponiendo “de suyo” en el ámbito del mundo y que describíamos como “después”, en un enfoque meramente espacial. En un enfoque temporal, este “después” tendría que precisarse como una actualización posible en el mientras, formalmente un “después” temporal, o como a la actualización del “antes” temporal, que puede actualizarse como un despliegue en la actualidad del “ya-es-aún” del proceso. Estas actualizaciones formales del “antes” y el “después” temporales se darán en orden siempre al modo de instauración de los dinamismos procesuales en que “están” las realidades que conforman respectivamente el mundo.

Tres órdenes de instauración podemos plantear ahora, en lo que respecta a la diversidad en el tiempo: el modo de instauración que “de suyo” imponen “las cosas físicas, los seres vivos y el hombre” (ETM 261), disyunto cada uno del anterior. Las primeras, por su modo de “estar” espaciosamente realizadas, “están”

en movimiento continuo. Este movimiento suyo se da fundado en la unidad extensiva trascendental, que es principio de libre movilidad. De modo que cada nota queda abierta en su carácter de *ex* a albergar otras notas como siendo un punto, un momento de ex-tensividad, respecto de otro punto. Un punto que puede ir, pasar en la unidad de extensividad, albergarlo como otro. Hasta aquí es una distensidad. Sin embargo, por el carácter propio de las realidades que dan unidad a estas notas, todas ellas quedan instauradas en el mundo como una unidad procesual, una unidad de transcurrencia. Por la unidad de transcurrencia se modula este modo de actualización extensiva en una estructura de dirección irreversible donde los puntos son los puntos de un transcurso, cada uno como siendo el después de un antes. El movimiento “está de paso” en el transcurso de un punto al otro, de un antes a un después, sin viceversa. Su “estar de paso” es su modo del mientras, que puede inteligirse ya no en el movimiento concreto sino como un modo de “estarse” dando en el mundo, un modo de “estar siendo”.

Tomado no en el movimiento, sino sólo en la unidad propia de su “estar de paso”, el mientras se estructura en una forma concreta, sucesión. Es el modo en que “está” dándose un punto mientras que otro deja de “estar”. El punto que “está” dándose contiene al otro en su apertura respectiva como lo que dejó de “estar” cuando él “está”. Y, el transcurso impone inteligir, “está” mientras otro no “esté”. Es-mientras como el ahora que ha sucedido a otro ahora y que será sucedido por otro ahora. Realiza el mientras en que consiste el tiempo albergando en el ámbito de realidad cada cosa sólo reducidas al paso en el que “están”. Es el “tiempo cósmico”, dice Zubiri, “justamente una sucesión de ahoras, [donde] el ahora de cada momento deja de ser para ser inmediatamente pasado y ser sustituido por un nuevo ahora” (ETM 266). El “mero estar” está modalizado en el mundo como “estar en sucesión”, como un presente que “está pasando” irreversiblemente. No

se trata de una línea autónoma que se impone dominando en las cosas, sino que es el modo en que las cosas que se realizan procesualmente, y meramente por su espaciosidad (por este modo de su materialidad) actualizan en en el mundo como una sucesión que puede entenderse bajo la figura de una línea.

La estructura de sucesión es una de las que cualitativamente modula la apertura respectiva que constituye al mundo como apoyo para cumplir la realización en plenitud de la personificación. Su mundo es un mundo que “está pasando” en sus distintos momentos. Cada momento de su realización es un “pasar” de la persona, como momento material de su dinamismo. Un momento en que la persona tiene que ubicarse, entendiéndolo su propio paso en la “línea” de sucesión de las cosas que pasan en el mundo. La misma persona, por su espaciosidad (materialidad), puede entenderse como pasando en el mundo, siendo ella misma un paso respecto del pasar de todo lo que en el mundo “está” dándose. Cada paso es de la persona como ocasión de su “estar” instaurando su propia realidad en el mundo. Ella ha pasado en ese paso, y no puede volver a darse en el paso en que ya se dio. Los dinamos del mundo, el mismo dinamismo de la persona, su dinamismo orgánico y su dinamismo accional, en cuanto “está” en el mundo, se dan en este modo del “paso”, como sucesión de lo de antes a lo de después, constituyendo esa línea irreversiblemente direccionada. La persona apropia la sucesión, en cuanto el “paso” se actualiza en ella como ocasión de su realización. Pero esto hace también que la sucesión quede como el modo de “estar” la persona abierta a pasar a “más” de lo que es. Y así, la instauración de la forma de realidad personal en el mundo puede albergar ese paso en su propio ámbito de realización, si es que esa forma de realidad da “de suyo” para albergar así la realidad, entendiéndose en vistas de lo que podría darse después.

Si esa forma de realidad puede dar ese albergue, el tiempo sucesivo queda inscrito así en otro modo de tiempo. Es el caso de la forma de realidad personal que se realiza instaurando una estructura en la unidad que incluye lo dado y se realiza en él (distensión sobre extensividad, intensión sobre distensión, etc.), instaurándolo como un momento de suyo “propio”. Es la estructura del *autós*. La persona “está pasando” y cada momento de esta actualización “de paso” se reactualiza en esa estructura de la temporeidad que convierte el “paso” en ocasión de “estar” abierta a su “más”, a “más” realización, porque puede incluir ese paso en su propio ámbito de realización. En cada “paso”, la persona “está quedando” como unidad-en-hacia que se actualiza en el paso como la plenitud que ha de darse, pasando el paso, y que “está” incluyendo todos sus pasos. El modo del *autós* “de suyo” “está” así marcando un modo distinto en el “paso”, haciéndolo disyunto de los modos del “paso” en otras realidades cósmicas que se realizan sucesivamente según su propio modo de realidad. Es el mundo mientras “está pasando”, el que queda como apoyo para que la persona, en tanto *autós*, despliegue su propia plenitud.

El mundo no “está siendo” paso a plenitud por el mero “estar” pasando, sino por el modo cómo la realidad personal “está” albergando ese paso en el ámbito de su propia actualización. La persona no queda así sumergida en el tiempo cósmico, sino que da fundamento a un modo de tiempo suyo, disyunto del cósmico. Es que el “pasar” de la sucesión ha transactualizado en estructuras de temporeidad dominadas por el modo del *autós* que le son más propias, porque albergan mayor riqueza de actualización de la realidad personal. Es decir, son estructuras que albergan su riqueza en cuanto algo más que un proceso transcurrente; albergan la riqueza de una fluencia, que es lo propio de una realidad viviente.

Respecto de la vida, ya Zubiri nos había propuesto una primera estructura en la descripción misma de la unidad extensiva, que da modulaciones particulares a la unidad tempórea en el mundo: la distensión. En su estudio sobre el espacio, que ya hemos abordado arriba, Zubiri hablaba de ella como un “repliegue en el despliegue” (ETM 183), pero ya no es aquí un repliegue en el ámbito de lo real en cuanto real, sino en la constitución de un ámbito *interno* e, inclusive, veremos la diferencia, *íntimo*, en que la realidad viviente “está” dominando, apropiando, todos los procesos transcurrentes como un único proceso suyo, como su fluencia. Es un modo nuevo de *in*, disyunto del mundo. Un modo nuevo de realidad que afecta desde su base el modo en que se da la instauración, es decir, su modo de “estar” en el mundo, su modo de ser. Este modo de instauración quedará determinando en la temporeidad dos estructuras propias de los vivientes: la duración y la edad. Curiosamente, en las lecciones sobre el tiempo, Zubiri no da muchas pistas de la edad en términos de estructura temporal, aunque sí la señala en el final de su primer apartado como distinta de la duración. (ETM 259). Se pueden sacar, sin embargo, algunas características que la describen desde lo que desarrollará de este concepto en el apartado de la “dimensión histórica del ser humano” en el curso de *Tres Dimensiones del Ser Humano*, aunque aplicada ya al tiempo de la persona humana.

La edad es una estructura temporal propia de los seres vivos que consiste en el modo como la instauración por repliegue en el despliegue, el *in* dominando al *ex*, va modulando la posesión *in-trínseca* de la realidad sobre todos los procesos por los que se instaura en el mundo. Es una modulación intensiva de su mismidad que se actualiza como ámbito en que puede albergarse todo lo que pase como la realización de esa misma realidad, es decir, como un despliegue que queda como

momento de su misma realidad. No es que el despliegue se imponga sobre la constitución intrínseca de lo real, sino que lo real impone su posesión en el despliegue, haciéndole “estar”, en todas sus notas, como momento del *in*. El despliegue queda como estructura del *in* de la realidad dándose en el mundo, constituyendo un ámbito que es interioridad suya. Desde esa interioridad es que queda abierta en respectividad a todo lo real. Este despliegue en repliegue da una figura a la posesión que la mide en cierta *altura* de posesión de su propio “estar”, con mayor o menor riqueza en el dinamismo procesual del mundo en que se apoya: “Es edad por ser determinación del viviente según altura procesual” (TDSH 161). Su modo de “estar quedando” en el mundo queda determinado por esa altura y el mundo se actualiza como el medio que, según su altura, le es apropiable procesualmente. El ser viviente “está” poseyendo en su propio *autós* sus notas en despliegue transcurrente, mientras “esté” en una altura tal que pueda poseer ese despliegue en función de mantener el dinamismo que la constituye en fundamento de su interioridad. Es lo que llamamos antes “mediatizar”.

La edad queda, así, cualificando intrínsecamente el ser-mientras de las realidades vivientes. Es más que el mero “pasar” porque, en la edad, el pasar va quedando en la realidad viviente como algo propio y cualificante de la realidad. Es la misma realidad viviente la que “está” no de paso” sino en “paso” a poseer cada uno de sus pasos como su realidad propia. En ese paso de posesión en posesión, el viviente se va cualificando como “más” viviente y esa cualificación es la edad. Es la autoposición la que “está pasando”, ya no como una mera sucesión, como si el *autós* de ahora diera paso a otro *autós* después, sino que es el mismo *autós* el que “está pasando” en el ahora, albergando cada momento como su propio antes y abriéndose a su propio después. Es este dinamismo intrínseco del *autós*, dinamismo de mismidad, el que constituye esa forma peculiar que Bergson

había descrito como “corriente” o como “fluencia”. Que se dé la procesualidad como fluencia, es algo más que mero proceso. Es el proceso que se domina desde la mismidad y sólo en tanto la cualificación de su propio dinamismo de mismidad le sea suficiente para mantenerse en fluencia. El “de suyo” del viviente, que impone la mismidad en todas sus notas, “está” cualificando su propia apertura respectiva, y eso es la edad, pero “está” también actualizando el proceso en una estructura distinta: “está” durando en él. El mismo “de suyo” del viviente está imponiendo así, en la respectividad del mundo, dos estructuras temporales: la duración y la edad.

Para comprender el modo como Zubiri explica la duración, podemos retomar las lecciones sobre el tiempo, donde la refiere al “tiempo psíquico” (ETM 270). Sin embargo, la actualización de este tiempo psíquico pide algo más que la mera consideración de la fluencia en que queda constituida la procesualidad dominada por la mismidad. Y esto es ya algo “más” que lo que cualquier viviente está en capacidad de hacer. Porque en el caso de los vivientes no inteligentes, su duración y su edad quedan enclasados, determinados por el esquema filético que se actualiza en el mundo. Cada viviente no es sino una realización individual de este esquema, pero no realiza plenamente su realidad como un *autós*, sino como un momento del esquema que, a su vez, es un momento del mundo. Por eso, dice Zubiri, es apenas “un *primordium* de sustantividad” (ETM 424). Ya lo hemos explicado más ampliamente en el capítulo anterior. Para ser plenamente un *autós* tendría que actualizar cada momento suyo como realmente suyo, un momento de la vida única que es propia de la persona. Se trata de una “vivenciación”, de una asunción de los momentos en que fluye el dinamismo de realización del *autós* como momentos “míos”. El *autós* es así la fuente de unidad de todos esos momentos, es lo que “está” no sólo en posesión de ellos, dándose cualidad de

edad en ellos, sino siendo él mismo el que les da unidad propia. De modo que es el *autós* el que “está” siendo en todos sus momentos como quien alberga su pasado y actualiza la fuerza con que, desde ese pasado, se le va empujando hacia sí mismo, hacia el ámbito en que él puede realizarse en una mismidad que actualiza como “de suyo” suya. Ya no es el dejar de ser de la sucesión, sino el seguir siendo, abriéndose paso en el ámbito del presente desde lo que ya se era, desde su pasado. No hay un segundo ahora sino que “el segundo ahora, en cierto modo, es el primer ahora sólo que más rico” (ETM 271), es el ahora que la intelección apropia como verdaderamente suyo, mientras el segundo queda como un despliegue de esto que la realidad personal que funda la intelección “está” siendo. De hecho, no es posible fijar un ahora, porque “no hay en ella ningún punto ni momento numéricamente discernible”, es solamente la propia fluencia que se le impone como su propia realidad que le abre paso, le empuja, y va engendrando durativamente mi propio tiempo: “Durando, el tiempo se va engendrando. Es un mismo *nun*, un mismo ahora, que se conserva en la melodía cualitativa que compone la duración” (ETM 272). Este modo de la duración es el que, según Zubiri, ha descrito “maravillosamente” William James en sus *Principles of Psychology* de 1890 (tomando la descripción de la “corriente de conciencia” de Bergson) y en el que, según Zubiri, tomará pie la descripción del tiempo psíquico de Husserl (ETM 168).

Esta descripción pide un rompimiento radical, una disyunción, con el tiempo cósmico, más radical que la disyunción de cualquier otro viviente.⁸³ No se

⁸³ Sirva esta larga nota de Zubiri para explicar más este punto partiendo de la peculiaridad de su misma estructuración: “el hombre es algo más. Como viviente que es, es un fragmento del Cosmos, pero sólo parcialmente, en cuanto viviente. Porque el hombre posee también unas notas psíquicas (inteligencia, sentimiento, voluntad) que, como vimos, no son de estructura formalmente material. Sin embargo, no se trata de una acumulación

“trata de una continuidad fundada en la continuidad del movimiento, sino que el tiempo psíquico es continuo, pero lo es intrínseca y formalmente [...] Es el mismo ahora que se va modulando a lo largo de todos sus contenidos” (ETM 273). En la duración se va engendrando el mundo como mío, como el ámbito en que se albergan todos los momentos de la realidad del mundo actualizándolos como

de notas yuxtapuestas. El hombre es una estricta unidad. Es cosa material, pero no puramente material. [...] Ni el organismo ni la psique son por sí mismas sistemas unitarios, sino que son tan sólo cuasi-sistemas parciales dentro del sistema total humano. Tienen una cierta unidad, pero nunca es unidad estricta. Si, para explicar una acción cualquiera, queremos partir, por ejemplo, de las reacciones físico-químicas, llegará un momento en que, para dar cuenta del curso y de la concatenación de las propias reacciones físico-químicas, habremos de apelar a notas psíquicas: a hacerse cargo de la situación, a la opción, etc. Esto es, las reacciones físico-químicas no tienen clausura cíclica; el organismo, por tanto, no tiene sustantividad. Pero la psique tampoco tiene sustantividad, porque, sin determinadísimas reacciones físico-químicas, no sería posible ni entender, ni optar, ni ejecutar acción ninguna. La psique carece de clausura cíclica, y por tanto de sustantividad. Sustantividad no la tiene más que el sistema total psico-orgánico. Toda la psique es psique *de este* organismo, y este organismo es organismo *de esta* psique. El organismo es desde sí mismo psíquico, y la psique es desde sí misma orgánica. Este momento del *de* constituye la unidad sistemática, la estricta unidad del viviente humano: el hombre es la unidad de un constructo estructural psico-orgánico. No se puede hablar de psique sin organismo, ni de organismo sin psique. Sin organismo la psique no es viable, sin psique el organismo no es viable. El hombre es, pues, realidad material, pero no es realidad puramente material. [...] esta unidad es estricta sustantividad. Porque el hombre, por su momento orgánico, es un fragmento del Cosmos material. Pero, por su momento psíquico, no lo es. Porque el hombre se comporta consigo y con las cosas como realidades. Y, por tanto, la realidad de cada hombre, y no sólo sus propiedades y configuraciones, es *su* realidad. El hombre determina con las cosas (y con los demás hombres y consigo mismo) no sólo su configuración material propia (como el resto de los vivientes), y no sólo su configuración psíquica, sino que, en todo ello y con todo ello, lo que determina es su figura de realidad. Su realidad, y no sólo sus configuraciones, es *propia*, es su realidad. [...] Cada hombre es no sólo más que un número de la vida, no sólo es más que una peculiar configuración vital, sino que es figura de realidad propia en cuanto realidad. El hombre, pues, no es mero fragmento del Cosmos. Como toda realidad sustantiva, la humana es intrínseca y formalmente respectiva, pero su respectividad humana no es respectividad de constituir un Todo, esto es, no es respectividad meramente cósmica. Envuelve orgánicamente una estricta respectividad cósmica, pero, en su íntegra sustantividad, el hombre está en el Cosmos trascendiéndolo. (ETM, 425-426)

momentos de mi vida. En la duración, la vivencia se actualiza sin cesuras, fluyendo de sí a sí, apropiando intrínsecamente cada uno de los momentos que “está pasando” como intrínsecamente míos, como momentos de su mismidad mientras dura. Mientras “está” el mismo, todo lo que en él se “está dando”, todo momento en su despliegue y repliegue, es “de suyo” suyo. Es autoposesión, un “estar” el viviente en posesión de sí mismo, y estructurándose en una “sintonía, adquirida o innata, entre los estímulos y los estados vitales del animal” (SSV 215), que se vivencia sentientemente como gusto, principio de toda fruición (Cf. IRE 106-108, SSV 345-348), y que la persona actualiza el dinamismo de estructuración de sí en su propio gozo en su realidad. Es el gozo de su vida y cualifica así la estructura en la temporeidad como la actualización de la propia realidad de la persona en el mundo como fruición: mi vida es “estar” gozando mientras “está” durando mi realidad. El gozo queda así determinando también la altura de mi edad. Perder altura es correlativa a la pérdida del gozo de vivir. Y si ésta fuera la última determinación de la realidad personal, entenderíamos la realidad humana como una creciente de gozo que, en un momento dado, irreversiblemente, se perderá, por lo que diremos inmediatamente.

El mundo como unidad trascendental de movimiento queda, entonces, envuelto en esa mismidad, reactualizado como mundo suyo, para sí, para que siga durando el *autós* como gozo de sí. Se reactualiza así en una nueva unidad modal, la de la duración, que constituye un solo tiempo: el tiempo de la vivencia de mi vida. En el fluir estructurante de la vivencia, la persona va quedando cualificada, como viviente, en la medida (altura) en que es capaz de imponer el repliegue en el despliegue de sus notas en respectividad, de poseerlas, y en esa medida su edad queda cualificada como gozo de sí mientras dura. Esta capacidad puede ir creciendo o menguando según crece o mengua su altura, constituyéndose en

mayor gozo o en sufrimiento, y la autoposición va quedando así modulada en la autoposición de acuerdo a la duración en tal o cual edad. La persona dura en su edad, y su edad va también determinando el modo en que “está” dándose la duración, porque puede encontrarse en mayor o menor altura para poder poseer su realidad. Literalmente, entonces, conforme pasa la edad del gozo, de la máxima capacidad de repliegue en todo despliegue, la vida se va empobreciendo. Factores propios del dinamismo estructurante de la duración, es decir, de la estructura fundamental de la realidad humana se anquilosan y el despliegue se les escapa irreplegable, y aunque podemos decir que la duración se enriquece como mera duración, en realidad, se debilita para mantener y extender la autoposición a otros procesos. Ese enriquecimiento y debilidad es lo que consideramos envejecimiento. Es un proceso de pérdida del gozo en que también se “está” durando: es el sufrimiento del envejecimiento, que tendríamos que relacionar también con la enfermedad. Toda enfermedad es también envejecimiento de la duración, hasta que se cobra una altura que permite apropiarse la enfermedad en un dinamismo nuevo y la duración puede resolverse en mayor riqueza. Por eso podemos decir que el envejecimiento y la enfermedad no son una indigencia de la realidad, sino una impotencia en la vida, en su fluencia, para apropiarse esa riqueza que la desborda.

La autoposición dura pero envejecida, hasta que pierde toda altura y es reducida radicalmente a impotencia en el repliegue. Incapaz, finalmente, de albergar los procesos, éstos quedan dando de sí en su mero “estar”, simplemente pasando. Ya no hay entonces duración, se pierde el *autós* y queda meramente la sucesión, porque la realidad que determina el tiempo ya no puede fluir y repliegarse en interioridad, sino meramente quedan en la respectividad cósmica como momentos del cosmos. No es que el tiempo domine sobre el viviente, sino

que el viviente “está” durando en la limitación intrínseca de su dinamismo de mismidad en el mundo. Advierte Zubiri: “uno propende a creer que la limitación es simplemente una nota negativa [...] precisamente en la limitación, es decir, en no serlo todo, cobra positivamente la fuerza y la capacidad de ser lo que positivamente es” (AM 82). En esa limitación se define un modo de *conatus essendi*, en que la persona, como cualquier viviente, va dando de sí la apropiación de lo que hay en su fluencia, constituyendo su temporeidad en una duración. Por esa misma limitación la duración queda abierta a perder su *conatus* y ser reducida a mera sucesión. A esa limitación volveremos para describir otra estructura de la temporalidad propia de la persona, que nos puede ayudar a comprender por qué Zubiri ha planteado con toda radicalidad un modo de instauración personal que no puede reducirse del todo a la respectividad cósmica, aunque tiene que contar con la reducción a impotencia que impone la procesualidad material, físico-química, en nuestra realidad personal.

Pero hemos primero de dar cuenta de un aspecto más en la descripción de la estructura fluente de la realidad humana. En el tiempo de la duración, el propio de la fluencia de mi vida, queda también envuelta mi propio “estar” vivenciando otros *autós* en mi vida. Esta vivencia de aquellos con quienes con-vivo queda envuelta haciendo del tiempo duracional el modo en que se actualiza en el mundo una *confluencia* en que “estamos” durando. Es el mundo constituido en ámbito de procesualidades en confluencia, vivenciado en cada persona como su propio mundo, el que da fundamento a una unidad modal del mundo como el ámbito en que dura la con-vivencia. Este es también un aspecto de la duración de la persona en cuanto viviente. En lo que respecta a esa duración en los vivientes no inteligentes, esta confluencia queda integrada al esquema filético estableciendo modos de convivencia (cooperación o amenaza), de subordinación de unas

duraciones en otras (como cuando queda formalizándolo, por ejemplo, como alimento), o de indiferencia, porque, simplemente, la altura del viviente no le permite formalizar en su fluencia la fluencia del otro. La altura determina así también, en la confluencia, la riqueza o pobreza relativa de un viviente respecto de otro, constituyéndose en limitación relativa que los determina y define en el ámbito del mundo. En esta confluencia la unidad del mundo va tomando su propio modo de durar como “estructura unitaria de limitación de las cosas en él contenidas” (AM 85). Y esta limitación “está” fijamente determinada por su esquema filético constitutivo como un momento del mundo que refluye en cada viviente y los constituye en una determinada manera de “estar” en confluencia, de “estar” en co-duración en el mismo mundo.

Sin embargo, por su intelección, la persona, al sentir la realidad en cuanto realidad, no resuelve de acuerdo a una altura fijada orgánicamente, sino abierta a la respectividad que se anuncia en cada nota, aunque no pueda todavía formalizarla en toda su riqueza. No queda entonces como relativamente determinada respecto de la riqueza de los otros vivientes, sino abierta a ellos, en las notas que siente, como algo que podría darse desde otra fluencia, no la suya. Y su altura queda así abierta a seguir creciendo en orden a lo que podría darse, que todavía no se da. Esto es parte de su misma procesualidad intelectual que marca todo su dinamismo material y orgánico. La persona vivencia su edad como cualificación de su estado en vía de plenitud de confluencia, abierta a buscar cómo “estar” abriendo un ámbito en que se dé albergue a todo lo que fluye para confluir. Es apertura a la estructuración de ese albergue, donde pueda “estar” confluyendo con la persona toda otra vida. Su gozo podría resolverse en plenitud solamente en esa confluencia que dé albergue a todo. Es gozo pero en vía de plenitud. No es el gozo meramente de la apropiación de los procesos, sino también el gozo de la

confluencia, abierta a lo que fluya con ella, lo que define esa plenitud en vía de la cual la persona goza. Y es que la realidad personal que se impone intrínsecamente en la unidad de sus notas, no solamente exige esa cualificación etérea en vistas a la eficacia en la mediatización del mundo, sino que la exige para “estar” en vía de plenitud, en confluencia libre con todo lo que con ella fluye, mientras apropia los procesos que pasan en ella, lo que constituye una disyunción fundamental respecto de la edad que se impone en los otros seres vivientes.

Y es que la persona, en cada estado de su procesualidad, se abre a un estado de confluencia en que la persona queda exigida de “estar” en vía de plenitud conviviente, entendiéndolo su gozo como siempre en esa vía, que no se resuelve sólo por apropiación. Esto es más que un mero *conatus essendi*, pues impele a la persona a buscar cómo responder a esa plenitud de confluencia, dándose libremente un modo de fluir que no “está” determinado, sino abierto a lo que pueda venir a fluir con ella. Y esto es un problema ineludible en la realización personal: no basta con la apropiación sino que tengo que tomar una posición propia para confluir. La opción, por ejemplo, de tomar como alimento o no tal o cual ser viviente, alejarme o funcionalizarlo como recurso para una posibilidad en mi vida, etc., no es fruto del mero *conatus* sino la resolución de un problema personal por saber cómo es que he de vivir en vía de esa plenitud de gozo. Reducirlo a *conatus* es una logificación y puede ser destructiva para el carácter personal de esta realidad.

De aquí que sea necesaria plantear otra estructura de la temporeidad, aquí sí estrictamente personal, en cuanto implica fundamentalmente a la intelección, la impele a entenderse como algo más que duración y edad para dar respuesta al problema que acabamos de apuntar. Igualmente como toda otra procesualidad y la estructura temporal que impone en el mundo, la duración de la propia fluencia en

confluencia “está” reactualizada en la intelección. Así actualizada, la inteligencia se siente exigida intrínsecamente de dar una forma de autoposición en que pueda durar en vía a la plenitud del gozo, que ya “está” sintiéndose como noticia en todo lo que apropia, pero que no se resuelve plenamente en ninguna configuración lograda y apropiada, ningún logos, de su sentir. La persona “está” entonces de continuar fluyendo, de durar, pero en lo que no “está” dado en su sentir. La inteligencia comprende así que la plenitud de la realización que puede darse en la realidad personal (que es su fundamento) no puede darse en lo que “está”, es decir, que el Yo no es su vida sino que “está” en la vida por venir. El Yo “está” por encima de su vida, viniendo a la vida de un lugar “otro”, no integrable a lo que del mundo se ha estructurado hasta aquí.⁸⁴

El Yo “está” por darse en el mundo, no desde el mundo. Está por darse mientras impele en la misma realidad personal a darlo por sí misma, como por encima del mundo, es decir, en libertad. Es la radicalidad de la autoposición que distingue a las realidades personales (el modo de ser en suidad), de las realidades vivientes no personales, donde la autoposición es algo que se da, pero que ellas no poseen como suyo, sino como un momento del mundo, donde confluyen dominadas por el esquema filético. Podríamos decir que las realidades no personales quedan fluentemente en el mundo, meramente durando en él, pero las realidades personales quedan antepuestas a su fluencia, suspendidas en ella, para buscar algo que no “está”, el “después” de su fluencia en que ésta pueda ser más

⁸⁴ Me parece que es posible establecer una línea de diálogo con los análisis de Claude Romano sobre la subjetividad adveniente. Por supuesto, en ambos casos los autores tienen una fuerte dependencia del análisis heideggeriano del *Dasein* pero, también en ambos casos, se distancian del maestro alemán para buscar una raigambre más profunda en la fenomenología del mundo, en el caso de Romano, y de la persona, en el caso de Zubiri. Los trabajos de Romano, a mi parecer, se han venido acercando cada vez más a esta profundización en el problema de la persona y el diálogo con Zubiri se hace más posible y fructífero.

plenamente suya. Es el seguir fluyendo buscándose una manera de configurar su fluencia y confluencia no sólo para poder durar, sino para ser Yo, para hacerlo acontecer en este mundo. Se trata de inaugurar al Yo en el mundo, realizando en él la plenitud de lo que se ha dado y que ahora se entiende como viniendo hasta ese acontecimiento del Yo que desvela su profundo sentido. Es el Yo el que “está” en el mundo, dándole tiempo al mundo para llegar a él, que es la plenitud del tiempo en el mundo, pero que se apoya, paradójicamente, en la procesualidad del mundo, pues si ha de venir el Yo es porque ha de pasar a ser en el mundo lo que antes no era, y de sus propias estructuras biológicas por las que dura su propia intelección. Aquí el tiempo ya no es duración y edad ni, menos, mera sucesión, sino que la realidad personal impone, desde su intrínseca realidad, de suyo, una nueva forma de dar tiempo en el mundo.

La exigencia de esa forma nueva de darse tiempo, de engendrar tiempo, es el dinamismo por el que se realiza la persona pretensivamente. La persona se extiende más allá de sí, y esta extensión le “está” intrínsecamente exigida por ese “sutil ingrediente, que sin embargo forma parte de su contenido [de su vida]” (PTHC 82) por el que se le exige resolverse de alguna manera inteligente, como sentido de su vida, en vía de plenitud. Este “salir de sí” es forjado por la persona, como lo que ella podría ser para “estar” en plenitud, iniciando un dinamismo de búsqueda propia, libre, para encontrar en sus notas como realizar esa figura que la persona pretende dar en su dinamismo. El sentido de la vida, dice Zubiri, es “el perímetro radical que perfila la figura de mi propio ser sustantivo, de mi ser absoluto” (PTHC 82) y la persona ha de forjar posibilidades por y para “estar” tendentemente en el ámbito de ese sentido, y dar con una realidad en que aún no “está”: la suya propia apoyándose en una vida que no la domina sino de la que ella se eleva y se hace dueña absolutamente. Es un modo que pre-tende y que ha de

apropiar en su duración como su figura querida de realidad. Incluye en el “más” de su “estar”, que se entiende como su propia realidad, este momento que no “está” pero al que tiende desde el ámbito de realidad que “está” dándose en su vida según esa figura. Se le exige forjar la figura y esforzarse para que su dinamismo y el dinamismo de la realidad verifiquen esa figura, le den verdadera realidad, que en principio queda disyunta de su propia fluencia en confluencia.⁸⁵ Es optar por ordenar la vida según el modo como “está” o según como no “está”, todavía, pero que se quiere potenciar para que “esté”.

Lo que tenemos en esta estructura es una disyunción generativa en la temporeidad de la persona que cualifica su mientras como pretensión, tiende en cuando queda como un momento de su duración, pero queda como pre-, anteponiéndose a la tensión como un momento de libertad para darse figura a buscar en la duración. No puede descansar en ella, sino que “está” determinándola desde arriba, por decirlo así, desde delante de ella, desde el “después” que queda liberado y por darse para incluir en su novedad forjada la fluencia en confluencia de un modo propio de quien se da esa posibilidad. De este modo, se desrealiza, se suelta de lo realizado, de la fluencia, y se proyecta en irrealidad, estableciendo esa tensión de la pretensión, del “estar” pretendidamente en una situación que pueda albergar su fluencia en confluencia. Abriendo ese ámbito, la persona cuenta con la realidad que le ha exigido la pretensión para probarse capaz de darse realidad en ella. Prueba que el mundo dé, por su acción en él, lo que no “está”, y el mundo queda así reactualizado en una forma nueva: es el ámbito de lo posible, el ámbito en que se ha de poder dar realidad al proyecto que la persona ha extendido en él.

⁸⁵ Éste es el “esfuerzo propio” que Zubiri reconoce siempre se exige a la persona en orden a un sentido, inclusive cuando el sentido puede ser dado graciosamente, como en el caso de Cristo: “la intervención de Cristo en cada vida no es sino la incorporación cada vez mejor a él en virtud del esfuerzo interno, montado precisamente sobre un sentido de la vida que sólo él nos da” (PTHC 83)

El mundo mismo queda extendido hasta lo posible, queda por dar, albergando todo lo que “está” en sucesión, edad y duración (fluencia en confluencia) como apoyo de lo que podría darse en el ámbito de lo posible.

El mundo que queda así es el mundo que ha de venir, el mundo por venir como una novedad en el mundo. Es el mundo que “está adviniendo” (ETM 277), y “está” sintiéndose intelectivamente como por venir. Esto no es algo que la inteligencia meramente proyecte, sino que es el modo de “estar” el mundo en el proyecto. Es el mundo como apoyo del proyecto, no por lo que hay en él, sino por lo que no hay pero puede haber. Es el mundo que se reactualiza como fundamento posible en el dinamismo proyectivo de la persona, en donde el proyecto habrá de verificarse por probación. El modo propio de este “estar” del mundo es, dice Zubiri, *precesión* (ETM 277): el tiempo transcurre en él del futuro hacia el pasado, ordenando el pasado en su dirección. El mundo queda así abierto en todo lo que ha sido, por la futurición personal, a lo que va a ser. Esto, dice Zubiri, “es algo que lo hago yo, es decir, que lo pongo yo por un acto. ¿Y cómo? Simplemente estando abierto hacia el futuro” (ETM 278-279). Abriéndose al advenimiento de este mundo futuro, la persona deja el mundo en que “está” como apoyo para el futuro, que no determina el futuro, sino que es determinado por él.

Por eso el tiempo rebasa ahí lo que hay y se actualiza “el tiempo como un todo que se va a realizar” (ETM 279). Un todo en el que, incluso, Yo podría no “estar”, actualizando la confluencia en la que no estoy: un modo de sentir la actualización del mundo mío sin mí. Y esa proyección del mundo sin mí, esa actualización posible en la intelección precesiva, me permite actualizar lo que el mundo pudo haber sido, antes de que yo estuviera, y lo que el mundo podría ser, una vez que yo no esté ahí. Ambos proyectos quedan abiertos a encontrar en el

mundo fundamento y verificarse en él, y así la intelección puede comprender al mundo como un todo que le rebasa. Lo actualiza como un objeto que descansa en sí mismo, en su propio dinamismo. Esta actualización es posible, sin embargo, siempre desde la proyección de una posibilidad de la propia fluencia de la intelección que vivencia como momento de nuestra vida esa apertura precesiva al futuro, por la que le “estamos dando tiempo al tiempo” (ETM 280), incluso un tiempo que podría no ser el mío, sino el puro tiempo “más allá” de mí.

Y es que la persona, haciéndose cargo intelectivamente de su proyección, “está” haciéndose cargo también de su propia realidad mientras proyecta el manera de “estar” en el futuro. Su no “estar” es verificable en el mundo por la intelección propia de algo que ya habíamos tratado y que dejamos pendiente en su momento: su intrínseca limitación. Las notas de la realidad humana tienen una organización solidaria estructural que “está” limitada intrínsecamente, y por esa limitación caduca. Es esa caducidad intrínseca la que da fundamento a la verificación de la persona de su no “estar” en el futuro que su proyecto puede abrir. La posibilidad de no “estar” puede cumplirse si se cumple en la realidad humana esa limitación que intrínsecamente le impone su sustantividad. Inteligirse la persona en su limitación, cuando se entiende proyectando, mientras dura, el todo del tiempo en el que pre-tende su “estar”, implica una ruptura respecto del gozo-en-vía que se abre en su duración, por la fluencia en confluencia, y que “está” a la base de su proyección. La vida podría no darle suficiente tiempo, porque podría llegarle el plazo en que la limitación acontezca con toda la fuerza de su realidad sustantiva. En el “todo del tiempo” se impone así otra estructura temporal, que Zubiri no trata en sus lecciones sobre el tiempo, pero que sí aparece en algunos capítulos de *Sobre el Hombre*, y nos parece fundamental para completar su

planteamiento y nuestro interés de analizar el modo de unidad tempórea que la intelección puede comprender en el mundo y en sí misma: el emplazamiento.

La realización personal en la sustantividad humana queda definida en modos concretos en que puede dar de sí, que actualizan su unidad de realización como “estando” en su plazo. No es que se realice una posibilidad que la deje sin posibilidades para durar en la vida, sino que, si puede haber una posibilidad así, imposibilitante, es porque ya se “está” imponiendo una limitación que actualiza en su realidad un plazo exigido constitutivamente. La realidad humana da de sí esa misma limitación. Y por ello cada realización es una definición del modo en que “está” dándose la realidad personal ese plazo: “está” definiendo lo que “está” realizando en su plazo. Define su propio modo de “estar” en el plazo, mientras llega el cumplimiento de la limitación definitiva en que ya “está” constituida su sustantividad. Por eso se puede decir que, en cada momento la realidad personal se define en vistas a la definitividad. En cada situación, la realidad personal da una definición de su realización abierta a plenitud, apropiando la limitación intrínseca en su sustantividad y cargando con su plazo urgiendo esa plenitud antes de que la limitación sea definitiva. Esto es constitutivo en la realidad personal y, por tanto, lo es también en su forma de instauración en el mundo. Su ser está marcado por ese carácter de definatoriedad, tiene que “estarse” definiendo en vistas a la definitividad. Al inteligirse siendo así, la persona entiende su propia definición como un modo forjado por ella, en el ámbito de sus proyectos, que “está siendo” posible en el plazo: una definición que podría ser la definitiva.

Heidegger ha confundido esa definición con un *ser para la muerte*, que sería su interpretación de la persona porque ha entendido la vida meramente como “sistema de posibilidades que el hombre va forjando y utilizando” (SH 614),

reduciendo el tiempo a pura futurición. Si la futurición abre un ámbito para que venga el “todo del tiempo” (ETM 279), Heidegger interpreta que ese todo viene en cada posibilidad y se agota en ella. Cada una es definición ontológica de la persona que se pierde pues no tiene otro carácter que el de ser una posibilidad en el sistema y nada más. Cada modo de estar siendo no ha sido sino un modo de darse el sistema de posibilidades, que, a la vista de la muerte, como definición definitiva e inexorable, queda revelando su verdad última: es sólo posible, por tanto, algo que será, porque ya lo es, nada. En la posibilidad no hay vínculo de la persona con una realidad sustantiva, no hay una definición de esta realidad, sino que ella simplemente es un modo de darse la nada que está dándose así. Por eso, ninguna posibilidad sino la nada es propia a la persona, que no puede recibir este nombre pues engaña, porque ninguna es a lo que apunta su ser. Ella no es más que un modo ahí de ser la nada. Su ser apunta propiamente a la muerte, a la nada, y toda posibilidad se le revela como una anticipación de esa nada a la que se puede atender y escuchar, o ignorar entreteniéndose en las apariencias de esa posibilidad. El ser se desvela en la plenitud de su sentido como “para la muerte”, y después en Heidegger para la “caducidad” o para algo que no puede ser llamado propiamente “ser” sino más bien “abismo”. La futurición, que abre el todo del tiempo, revelando el ser proyectivo en que consiste el ser humano, sólo apunta a la muerte como horizonte final y radical de toda proyección.

Pero Heidegger ha ignorado la compleja estructuración en la que descansa el emplazamiento, toda ella irreductible en la realidad humana. El tiempo no “está” meramente apoyado en el proyecto, como si se apoyara sólo en sí mismo, sino que intrínsecamente “está” dándose fundado en la realidad humana, y, por ello, cada definición en el proyecto es definición de esa realidad, como un modo de definitividad posible para esa realidad. Cada definición apunta un modo en que

podría darse esa actualización definitiva de la realidad. Y si cada figura cobrada en el ámbito del proyecto apunta a la plenitud, al “más” de su realidad, es esta plenitud la que queda definitivamente apuntada en este modo concreto de realización de la persona cuando llega el plazo: “[en la muerte] la vida queda, dice Zubiri. Queda uno fijo en la figura del ser sustantivo que ha cobrado. Y esa fijación es lo que constituye la muerte.” (PTHC 83). Llega el plazo, la muerte, como la imposición de esa figura lograda en la realidad sustantiva, intrínsecamente limitada, como su apertura definitiva a la plenitud.

Esta figura es el logro definitivo de la persona para “estar” apuntando a la plenitud, y es definitivo no por el dinamismo de proyección en el ámbito de la precesión, no por la pretensión, sino por la imposición en la realización personal del hecho de limitación intrínseca que “está de suyo” en su realidad sustantiva, por ser orgánica, materia viva en duración hasta que se cumpla el plazo marcado en su modo de estructurarse orgánicamente: “La muerte orgánica incapacita para una ulterior elaboración del ser sustantivo. Y, por consiguiente, deja este ser ya fijado” (PTHC 83). Esa fijación es la del perfil logrado en el ámbito de realización personal, en el ámbito de su fluencia en confluencia, y es el proyecto el que queda albergado en él, en vistas del plazo que “está” fijándose en su realidad sustantiva y que actualiza todo como un momento en lo que llega ese plazo. No anula su realización sino que le da lugar en el ámbito de la definitividad en que puede, por su realidad sustantiva, “estar” en el mundo. En cada momento de la realización de la persona, su propia realidad sustantiva se impone albergando toda estructura temporal en ese ámbito de definitividad, marcando ese momento como en-hacia esa definitividad que impone su “después” como un no cumplimiento todavía, pero ya anunciado. Si la futurición traía el “todo del tiempo”, la plenitud que queda abierta en el proyecto, el emplazamiento otorga a la realidad personal la concreción y

definitividad de ser mi modo en que “estoy” cumpliendo, hasta aquí, esa plenitud. Es decir, el modo concreto en que esa plenitud “está” todavía por cumplirse en mi propia realidad sustantiva. Mi realidad personal “está” quedando en la tensión entre ese aquí y el todavía.

El emplazamiento no cumple en ninguna forma la plenitud, sino que la actualiza en el mundo, por la instauración en él de la realidad personal sustantiva, como en-vía. El mundo se actualiza entonces como el ámbito de esas vías que no son del mundo, sino de la persona, las personas, que “están” y han “estado” en él. La intelección sentiente de esa actualización propia y del mundo, mientras “está” dándose, “está” lanzada a esa limitación intrínseca en cada uno de sus pasos; en cada uno de ellos a los extremos de la vía: el aquí desde el que ha iniciado a “estar” y el todavía en que habrá de dejar de “estar”, para constituirse en esfuerzo por actualizar la figura definitiva de su modo de “estar” en vía de plenitud. “Está” en el mundo pero lanzada a momentos que no corresponden a ninguno de sus pasos en el mundo, sino al inicio y el final de todos ellos, en donde la figura queda “emplazada en su hora a ser definitiva” (SH 668). Mientras, la persona está “entre” esos momentos, no definitiva, sino definiéndose “entre” esos momentos de definitividad. Repitémoslo, este camino no apunta sólo a su término, sino también a una definitividad iniciante, en que “está” limitándose definitivamente un “antes” del primer paso que se notifica en la intelección en cada paso, con su fuerza de definitividad, pero que ella no puede apropiarse como logro suyo. Todos sus proyectos incluyen ese comienzo como el momento posibilitante de todo proyecto. Un momento que no es posibilidad sino un hecho. Es un momento fáctico en la realidad personal. No es la posibilitación de una posibilidad, sino el hecho de poder posibilitar toda posibilidad, de tener que posibilitarlas poniendo en juego la propia realidad sustantiva, y de hacerlo antes de que llegue el final, que llegará en

su hora, también, con la definitividad del hecho de la realidad sustantiva y no como una posibilidad.

También aquí critica Zubiri el tratamiento heideggeriano que ha olvidado en su análisis fáctico del ser del hombre su comienzo: “el nacimiento es la vivencia del comienzo temporal, que no por indeterminado deja de ser el fundamento inicial [...] el fundamento radical de sus posibilidades” (SH 616). Por el emplazamiento, la intelección queda “en la orla indeterminada de un comienzo, del que no se tiene conciencia, y del término de un plazo del que tampoco se tiene conciencia” (SH 616). En esa orla se “está” dando la realización de la realidad personal y el tiempo cobra un nuevo carácter, según Zubiri, el de “la oportunidad, el momento preciso, el *kairós*” (SH 616). El mundo “está” dándose a la persona como ámbito abierto a esa plenitud que requiere el todo del tiempo para albergarla, pero sólo “está” así porque ha venido a ella en ese momento indeterminado pero inexorable del comienzo y “está” dándose mientras llega ese otro momento, igualmente indeterminado e inexorable, en que la persona, simplemente, deje de “estar” en el mundo. Y mientras la persona “está” en el mundo, “está” en oportunidad de definirse en su abocamiento a esa plenitud, entre esos dos momentos, indeterminados pero inexorables, de su realidad. Cada momento de su realización es una oportunidad y no meramente un paso. Lo que en esa oportunidad se vaya forjando quedará estructurando el mundo como el ámbito en que puede “estarse” en camino a plenitud. El mundo va quedando definido cualitativamente como ámbito en estos modos, dando actualidad a lo que la persona va definiendo como modos de quedar en camino, en vía de plenitud. El mundo se actualiza como respectividad en la figura que la complejidad de estos modos van inscribiendo conforme las personas se “están” viviendo en el mundo. No se actualiza como un mero sistema de posibilidades sino de caminos en que las personas pueden dar sus

propios pasos para definirse, entre su nacimiento y su muerte, en vía de plenitud. La intelección queda, entonces, en el mundo, entendiéndose en vía, instaurando una vía propia para “estar” abocada a la plenitud, en un mundo donde hay vías que otras personas “están” dando. Respecto de su propia vía, la persona actualiza esas vías, proyectándose en ellas, como el pasado de la suya propia, como las vías de “otros” en el mundo, que la confirman en su sentido, le ofrecen un modo de continuarse o resultan contrasentidos respecto de la suya propia. Estas vías quedan en el mundo como el haber humano, impersonal pero “de la persona”, que permite que cualquier persona pueda apoyarse en ellas para encontrar su propio modo de ser humana en el mundo: siguiéndolas, continuándolas, contraviniéndolas, suspendiéndolas. Es el acontecimiento de la humanización del mundo que llamamos historia y respecto del cual la persona queda en una cierta altura, ahora histórica. Zubiri dirá, en su propia “edad”. Esta etaneidad es una estructura de la temporalidad en la temporeidad por la que la persona queda determinada en una cierta capacidad de apropiar las vías posibles que hay en la historia para forjar su propia vía a la plenitud (cf. TDSH 162-163).

En esta actualización de su “estar” en vía, y de las vías que en el mundo “están” abiertas, la persona “está” actualizando su propia realidad en inquietud. Su “estar” en vía impone en la intelección un modo propio de “estar” en el mundo, abierta a albergar la plenitud que le viene desde el futuro, pero acuciada a encontrar un modo en que pueda albergarla antes de que llegue el final, y sostenida en ese momento de poder iniciante que es su comienzo. Toda esta complejidad es lo que alberga la “inquietud” que Zubiri va a colocar como el núcleo de la autoposición en la realidad personal: “el tiempo es la inquietud misma del mí” (SH 622). La inquietud es el modo en que la realidad personal queda definiéndose en cada uno de sus pasos mientras “está” en el mundo: en este

modo concreto la persona “está siendo” un modo de ser la plenitud que la constituye intrínsecamente y un modo de no serlo, pues no puede serlo en plenitud. La inquietud es este paradójico modo de dar que permite inteligir a la persona como la notificación finita de esa plenitud en el mundo. Es el modo propio de instaurarse la realidad personal en el mundo, como siendo noticia de una plenitud que ya “está” y aún “está” en un modo finito, definido, abierto a lo que pueda dar. Este modo de instauración reviste un carácter especialmente dramático en el comienzo de la realidad personal, al que hemos aludido ya en el capítulo anterior y de alguna manera cuando hablamos de la confluencia, pero que ahora podremos ver en todas sus consecuencias respecto de la unidad del mundo y de la intelección en el mundo.

La persona no “está” en el mundo como una mera espontaneidad. “Está” generada desde otras realidades personales. Es algo más que una confluencia. La fluencia de la realidad personal es una fluencia que se generó desde otras fluencias. Es una realidad filética que “está” dándose en generación, determinando en la realidad de cada uno de los individuos constituidos en ese esquema filético su venir-de otra realidad constituida en el mismo esquema. El esquema incluye constitutivamente ese momento de transmisión. Y esto impone en cada realidad personal, como en toda otra realidad generada, “estar” en el ámbito progrediente del esquema, viniendo una realidad de otra, pero de un modo que no “está” meramente determinado por el esquema. El esquema no determina, sino en un grado muy mínimo e insuficiente para la viabilidad, las acciones que la persona que viene de otra ha de realizar para mantenerse en la vida que se le ha transmitido. La persona “está” urgida de dar con un modo propio de dar de sí ese modo de “estar” en su propia vida. La intelección, que el esquema exige, implica tener que hacerse un modo de cargar con su realidad constituida en una

disyunción respecto de lo que el esquema “está” dando en el mundo, es decir, las otras personas que “están” en el mundo. La persona no puede meramente por razón de que ellas puedan. Cada una tiene que dar con su vía para “estar” en vida, proyectando su apertura a la plenitud como figura propia en que pueda albergar todos los dinamismos, procesos y confluencias. Y tiene que hacerlo a riesgo de que se cumpla la limitación intrínseca de su realidad sustantiva. El hecho inexorable de su comienzo, que no es idéntico al proceso de transmisión del esquema filético, la deja en ese riesgo radical. Es el grado más radical de inquietud en que una persona puede “estar”, antes siquiera de tener conciencia de esa inquietud, que, siguiendo a Zubiri, hemos llamado en nuestro capítulo anterior, menesterosidad.

El comienzo como hecho impone en la realidad sustantiva de la persona esta menesterosidad como su modo de instauración en el mundo. Su tiempo “está” contraído radicalmente y pierde sentido hablar de plazo, si no fuera porque la realidad personal “está” inexorablemente sostenida en ese comienzo por otra realidad personal. No es ya mera transmisión, sino la ayuda de otras realidades personales que van a ella y realizan con ella un proyecto de convivencia, abriéndole las vías que han quedado en el mundo para “estar” inquietamente hacia la vida. En esta ayuda la persona puede quedar en una vía propia de plenitud, mientras es conducida por las otras personas en alguna o algunas de las vías que en el mundo han quedado por el camino de otras personas. No basta con las vías que han quedado disponibles, que constituyen la tradición, sino que es necesario que alguien concretamente nos conduzca en ellas. Pero esta ayuda no es el comienzo sino la respuesta al comienzo, a lo que se notifica en ese comienzo como menesterosidad: una realidad humana que “está” ya y aún abierta a plenitud, imposibilitada de tomar vía. El tiempo parece quedar suspendido en su *kairós* en esa respuesta. Y en el mundo queda actualizada esa suspensión, que deja todas las

vías como por darse, como apropiables, en tanto se suspende su momento personal, el ser vías de una persona que “está” realizándose en ellas y quedan suspendidas, por realizarse, por ser apropiadas por alguien más. El comienzo de la realidad personal alberga esta suspensión como una noticia de la realización que puede darse. Es una notificación que resuena en el comienzo, en su menesterosidad, como noticia del tiempo que puede darse, que puede entregarse a alguien más que no puede dárselo por sí misma. Es un tiempo que “está siendo” llamado, el tiempo en que se convoca a las personas a ayudar.

Esta notificación “está” dándose en la menesterosidad de la persona en su comienzo, cuando ella no puede ser la fuente de esa convocación. No es ella quien puede llamar a un tiempo así. “Está” revelando un poder fontanal, en que esa realidad menesterosa “está” radicalmente sostenida, pero que se revela también necesitada de otras personas que acudan a su convocatoria de ayuda. No pide para sí, sino para la otra persona en menesterosidad, y es su manera de “estar” siendo fuente en ella. Es una voz iniciante de la persona en su menesterosidad, no acude a la persona sino en ella, como momento iniciante de su realidad personal. Es el poder que la abre a plenitud y su apertura es petición a otras personas de que den en su tiempo “más” tiempo para esta persona y un tiempo cualificado por las posibilidades, proyectos y vías abiertas en el ámbito del mundo por otras personas. Pide le otorguen el tiempo de la humanidad para que ella pueda encontrar ahí su propia vía de abrirse a plenitud. La inquietud, en su momento iniciante, con todo su dramatismo y en su menesterosidad, no es otra cosa que esta gracia que pide gracia, que pide un tiempo de gracia para alguien que no es la misma persona que pide para ella. Y ésta es una estructuración en el tiempo que sostenemos da a la persona su altura radical, su edad primordial y absoluta, que, nos parece, Zubiri podría haber descrito en el fundamento mismo de la realidad histórica para

encontrar una conclusión más perfecta en los diversos análisis de su filosofía. No lo hizo. Proponemos que éste podría ser un camino para hacerlo.

La altura cobrada por la persona, la que constituye su edad histórica (biográfica), “está” sostenida en esta altura radical, que se le da en su comienzo. A partir de la ayuda ahí convocada será conducida, albergada, alimentada, modelada para tomar vía suya entre las vías, por las vías o contra las vías. Este será un largo proceso en su vida, por el que no deja nunca de ser una realidad iniciada en la convocación de esa ayuda. La persona sigue siendo noticia de ese inicio que queda actualizado en la limitación intrínseca de su vida, no sólo por su comienzo sino también por la posibilidad de que falte la ayuda o se agoten las vías, antes de que llegue el final. El problema no es la muerte, sino encontrar un sentido en que verdaderamente la vida vaya a plenitud. El riesgo real es el malogro de la vida antes de que llegue la muerte (cf. SSV 399-400). Mientras llega la muerte, la persona “está” abocada a dar con un sentido verdadero, que verdaderamente sostenga la vida en vía de plenitud. Y esto es su propia forma de responder a esa convocación del comienzo, prestándose ella misma a colaborar en la ayuda que otras personas le ofrecieron antes, prestándose a ser convocada como ellas y con ellas, en gratitud por su ayuda pero, sobre todo, en gratitud por quien convoca, que las convocó a ellas y ahora también a mí. Su propia respuesta ha quedado también como vía que, en seguimiento de esa convocación, me ha abierto vía a mí, y, como vía en el mundo, es también vía apropiable, que puedo seguir o alguien más puede seguir. El mundo va enriqueciéndose también con esa vía en una forma muy radical, porque se convierte en el ámbito donde puede darse este tiempo de la ayuda, de la gracia convocada gratuita y graciosamente, que envuelve en su altura toda la altura que la historia puede dar.

Este tiempo es el *kairós* fundamental, el momento oportuno de la ayuda de las otras personas que no está en un paso de mi camino sino en lo indeterminado de su comienzo, y podría ser también el *kairós* en que acaezca su final por la falta de esa ayuda. Es el *kairós* que define su inquietud. En su inquietud, la persona “está” de cara al acontecimiento en que alguien es convocado a venir en ayuda, y, vuelta a ese acontecimiento, puede inteligir ahí la llamada de esa convocación, una que reconoce es la misma convocación en que ella ha sido sostenida, puede escuchar su “voz” y elegir libremente responder en seguimiento de la convocación o en aversión a ella. Su inquietud se define en conversión o en aversión a esa convocatoria y a la comunión que en la convocatoria se le propone y que puede, en este tiempo de su inquietud, inteligir como constitutiva suya, como hemos dicho en el capítulo anterior. La realidad personal “está” siempre notificando esa comunión constitutiva, pero la inteligie propiamente en el tiempo de su inquietud, en que “está” sentientemente inquietada por esa convocatoria y en el *kairós* de responder conversiva o aversivamente a ella. Cada persona “está” teniendo que definirse fundamentalmente en esa oportunidad que le ha venido de otra realidad personal y toda otra definición de su vida se mide en esa altura fundamental. Ésta es la raíz de toda su altura de realización que define el suelo “moral” fundamental en que se sostiene la realización de toda persona en el mundo. Me parece que ese es el sentido en que debe interpretarse el argumento que Zubiri defiende en el apéndice de *Sobre el Sentimiento y la Volición*, un artículo titulado “Sobre las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza”, escrito en 1961, y por el que Zubiri califica al concepto heideggeriano de la angustia como una “desmoralización”, que no tenía porque asumirse como definición radical de las personas (cf. SSV 401).

Este tiempo dado a nuestro tiempo, es el tiempo en que se nos da la altura fundamental en que “está siendo” la persona, con los otros, abierta a la plenitud de

la realidad personal. Es la altura en que puede realizarse el carácter absoluto de su realidad personal en el mundo, su capacidad de quedar “suelta” de toda otra realidad, para darse libremente, mientras “está” con los otros, en vía de plenitud. Y toda esta realización es la de una menesterosidad ayudada por, al menos, una persona otra, que le ha dado tiempo en su tiempo, altura en su altura. En esta altura se fundan todas las alturas que puedan dar a las personas las posibilidades concretas que les pudiesen ser entregadas en lo concreto de su convivencia. En todas ellas “está” verdadeando la altura fundamental de la persona humana en el mundo, definiendo un fondo moral en que se juzga toda posible moralidad lograda en la historia. Esta exigencia se actualiza en el sistema de posibilidades que constituye el haber humano, pidiendo dar vía en cada persona a la verdad real de su realidad personal, colaborando en la ayuda a la menesterosa en su comienzo. Y esta exigencia se impone en toda persona. Cuando es ayudada, la persona “está” respondiendo a esa exigencia constituyéndose en su verdad real en esa receptividad de ayuda; cuando ayuda, la persona “está” respondiendo a esa exigencia constituyéndose en su verdad real en esa actividad; incluso cuando niega la ayuda la persona “está” respondiendo defectivamente a su verdad real, falsificándose y actualizándose como algo menos que su altura fundamental. Toda acción para con la persona en ese haber humano, entregándole o privándole las vías que se han inscrito en él, es una acción que se mide en esa altura y juzga moralmente de la capacidad real de personeidad que puede haberse logrado en el mundo. La historia por eso no puede descansar sobre sí misma y es siempre “una realidad *sub iudice*” (PTHC 86).

La realidad personal queda abriendo la convivencia a su altura, para que sea posible encontrar en ella un mejor modo en que pueda donarse, activa o receptivamente en ayuda. Define así su propia altura personal respecto de la

convocación a la comunión en que ha sido constituida y se convierte en referente de juicio en la historia sobre lo mejor que puede darse en la convivencia para la plenitud. El tiempo de la ayuda, su *kairós*, es también, así, tiempo del juicio. Es un *kairós* de manifestación, denuncia y revelación de esa realidad convocante en el mundo “el mundo entero, en una u otra forma, manifiesta, denuncia y revela lo que es justamente ese Dios que fundamenta la realidad del mundo y la vida religiosa en él” (PTHC 102). En ese *kairós*, la realidad personal y la realidad histórica se definen en su conversión y aversión a esa realidad que convoca. Es el *kairós* de la escatología:

La escatología no es una especie de premio o de castigo, en el sentido arbitrario del vocablo, que viene después de la vida del individuo y de la vida de la historia, sino que es la colación a perpetuidad y a eternidad de lo que el hombre y la historia han decidido y han querido ser en el curso de su existencia. (PTHC 86)

Las vías a la plenitud que las personas han podido definir quedan en el mundo definiendo también su destino escatológico. Son ellas y no la historia quienes definen la plenitud que se ha podido alcanzar y ellas también quienes definen por su esfuerzo de responder a esa convocación el destino que la historia pueda tener. Mientras, en tanto se cumple el *kairós* escatológico, las personas “están” en la convocación: en la ayuda no sólo se “está” jugando el destino de la persona menesterosa, ni tampoco meramente el de la persona que puede definirse conversiva o aversivamente a la gracia de esa convocatoria, dando o negando su ayuda, sino que “está” definiéndose también el destino de la historia, del mundo, en cuanto puede ser elevado y potenciado para la humanización o malogrado para ella. Por eso afirma Zubiri, contra toda tentación hegeliana, “la historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia” (TDSH 165). La historia no es el lugar de reposo de nuestra realización, sino, precisamente,

el ámbito en que se nos capacita para darle altura a nuestra realización en vía de plenitud, sostenidos y juzgados por esa altura fundamental que ha de realizarse en toda altura cobrada. Y es un lugar que vamos estructurando mientras respondemos y conforme respondemos a esa altura fundamental.

¿Y qué hay del otro momento inexorable del plazo? ¿Qué hay del fin? En la fuerza del otro extremo que impone la limitación podemos actualizar ahora la urgencia real que constituye la realidad personal en inquietud. Ha de responderse a la convocación antes de que llegue el fin. Estamos en el tiempo del juicio, en el tiempo de definirnos en conversión o en aversión. Y la menesterosidad vuelve a hacerse actual en nuestras vidas en orden a lograr esa conversión que nos permita responder a nuestra altura fundamental en toda altura cobrada. Las alturas cobradas nos muestran entonces su futilidad, si no “están siendo” respuesta a esa convocación. Es la raíz de una angustia, que ya no es la de la muerte, sino de algo más profundo, la angustia del malogro de la vida en última instancia, es decir, la angustia de la condenación. Y es que “morir significa quedar fijado en la figura conversiva o aversiva que el hombre ha cobrado en el curso de su existencia” (PTHC 84). No es el final de la plenitud, sino la figura definitiva que toma la realidad personal en vía de plenitud. Y la fuerza del fin actúa en esa angustia notificándonos que todavía no “estamos” en el fin, que todavía “está” llegando. “Estamos” a tiempo, es tiempo de gracia para poder cobrar esa figura. Es por esa gracia que las vías en el mundo se manifiestan, denuncian y revelan como vías de respuesta a esa convocación que ahora se nos da como tiempo de gracia, tiempo nuevo. Y ahí se actualiza esa realidad que convoca como realidad que nos da tiempo, que inaugura un tiempo en que podamos convertirnos y responder a su convocación, la misma en que nosotros fuimos constituidos.

La “obra” de otras personas, sus “vías”, quedan en el mundo manifestando, denunciando y revelando lo que la gracia ha hecho posible en el mundo. Quedan, además, notificando que el tiempo se ha abierto de nuevo para dar seguimiento a esa obra, a esas vías, constituyéndonos en una comunión de personas que estructuran en su propio tiempo un modo de conversión a ese tiempo nuevo. Esa comunión de personas actualiza el mundo como ámbito de conversión, de llamamiento, de nueva convocatoria a responder. Por supuesto, la aversión a la convocatoria queda destruyendo la “obra” de actualización, sus “vías”, y fijando al mundo en una figura aversiva, cerrada a ese tiempo nuevo y obcecada en el antiguo. Pero, mientras no llega el fin, ninguna obcecación cierra completamente el tiempo nuevo que la convocación abre en su gracia y todo intento de una persona por dar oído a esa convocatoria, comunica su propia realidad con la de aquellas personas en comunión de “obra” y de “vía”. Ya lo hemos dicho antes, ahora con más precisión, es la realidad de la *ekklesia*, que es comunión y no sociedad, y el tiempo que se actualiza en ella es tiempo de conversión a la gracia que “está” reactualizando a las personas como pertenecientes a ese tiempo, porque las hace comunicar personalmente con quien convoca. En cada “obra” de esa comunión, el mundo se actualiza como el ámbito en que la comunión puede ser apropiable, por la conversión de la persona en esa gracia. Es un modo radicalmente nuevo de actualización donde la “obra” apropiable no es meramente comunicación de algo de la persona, sino también de la persona misma que convoca y ha hecho posible en su gracia que esa “obra” pudiese ser dada por las personas en comunión. El mundo queda así estructurándose como unidad histórica donde los seres humanos “se van haciendo unos a otros. Es una unidad vital e histórica” (PTHC 342) donde las acciones de unos van efectivamente haciendo a los otros, actualizando el tiempo nuevo mientras conforman íntimamente su realidad personal en comunión, y quedando permanentemente como mediaciones apropiables para ese tiempo

nuevo, cuando en el ámbito de la comunión para hacer suceder, para otra persona, el acontecimiento de la comunión. No son acciones pasadas sino acciones que se realizan en el *kairós* del tiempo nuevo de la gracia de quien convoca.⁸⁶

La “obra” no queda en el haber humano como apropiable, eliminando la notificación de la vía personal en que ha sido constituida. Por el contrario, la notifica siempre aunque en un modo reducido, impersonalmente. Esto es lo propio de la historia:

La historia *surge* no del espíritu absoluto, sino del individuo personal como momento constitutivo de su realidad sustantiva: su prospección filética [...] lo ‘personal’ reducido a impersonal, a ser sólo ‘de la persona’ [...] La historia modal no es generalidad sino impersonalidad. (TDSH 164-165)

Por eso, cada paso del camino queda en el mundo des-apropiado del yo que lo dio, pero como notificación de la gracia en que esa persona ha sido sostenida para darlo. En esa notificación se abre un ámbito para la comunión con todas las personas que han sostenido esa gracia con su propia “obra” y, también, con todas las sostenidas en esa gracia. Es la humanidad completa la que “está” actualizándose en ese ámbito, aunque en modos diversos: una personas definitivamente conversas a la gracia que abre el ámbito y otras definitivamente en aversión, y otras personas todavía por encontrar definición, definiéndose en un sentido o en otro, buscándose en una y otra definición un modo de “estar” en el ámbito de la humanidad. Es la cualificación última de las personas en el ámbito pleno de la humanidad, su edad, más que histórica, escatológica, que “está” pendiente en las personas mientras “están” definiéndose en su realización. Hay que afirmarlo taxativamente, la

⁸⁶ Aquí es posible ubicar la reflexión zubiriana sobre la eucaristía, que nos resultará fundamental para el siguiente y último capítulo de nuestro trabajo. A lo que aquí se refiere, cf. PTHC 336-377.

historia no es el ámbito definitivo de la realidad abierta a plenitud. Zubiri lo afirma con toda claridad:

Uno tiene siempre la impresión de que los hombres mueren, pero la historia continúa. La historia un día terminará. La historia no reposa sobre sí misma. La vida del hombre termina con la muerte y la historia terminará algún día en la forma en que esto fuere. Es una realidad *sub iudice*. (PTHC 86)

El momento del fin escapa a la historia. La historia sólo es el ámbito de lo que puede quedar en ella reducido a herencia, a obra de la persona, des-apropiada y actualizada en el ámbito como apropiable. Pero eso ya no es el fin, sino precisamente lo contrario: es la apertura a la continuidad de la historia. El ámbito de lo apropiable reduce el momento personal de toda definición para “estar” desde cada nota de lo real en una continuidad que actualiza el haber humano como herencia para cualquiera. Pero este ámbito solamente se abre ante quien puede apropiarlo, a la persona viva, que ha de cargar sobre sí el peso de su definición en la edad escatológica que pende sobre ella.

Por eso, el fin y su definitividad en la realización personal se mantienen en la inexorabilidad e indeterminación que marcan el plazo en que cada persona se realiza. Y la persona queda sintiendo esa inexorabilidad e indeterminación en cada momento de su intelección como algo que le viene de su propia realidad humana y que “está” realizándose en ella como un elemento determinante en su ser inquieto. La determina en un sentirse en el tiempo de la prueba, su *kairós* de prueba. Es un sentirse en su intimidad, una forma muy profunda de cenestesia, de sentirse la persona marcada íntimamente, en todos sus dinamismos orgánicos, en esa inexorabilidad e indeterminación del fin, llamada a definición respecto de su edad escatológica. Se actualiza en ella una impotencia que se “está” anunciando, notificándose como algo por acaecer en la vida propia y actualizando el tiempo

como corto, estrecho para responder a la altura de tanta plenitud como le da la gracia. Es la prueba el nombre “moral” de la angustia que permite inteligirse cuando la propia realidad se impone en ella actualizando su radical insostenibilidad. Tomemos una cita de Zubiri para aclarar este punto:

...el último momento de la angustia integral: su estricta insostenibilidad. El angustiado más que ninguno vuelve los ojos hacia los demás. Como insostenible, la angustia es una negación de sí mismo: nos remite a la realidad en la que estamos angustiadados, incluso cuando el hombre la acepta complacido. Por esto la angustia no es sólo un estado; es también y a una un problema, si se quiere un problema como estado. Como tal, la insostenibilidad de la angustia, esto es, la angustia es ya en sí misma la marcha incoada hacia la solución del problema. [...] su solución no puede consistir sino en la reconquista del sentido de la realidad vivida en la regulación de las tendencias vitales. Es quimérico pensar que esta solución pudiera ser solamente ideológica; sería creer que la angustia es un fenómeno de simple derrumbamiento de convicciones morales. Y no es esto: envuelve también intrínseca y formalmente la dimensión tendencial. De ahí que la solución de la angustia como problema implica todos los factores que juegan en la estructura tendencial psicobiológica del hombre. [...] Pero esto no lo es todo. El hombre necesita ir reconquistando el sentido de la realidad, esto es, recobrar íntimamente su moralización. Y esto no se logrará sin la reconquista de convicciones morales profundas. Ello no eliminará el aspecto aflictivo de la angustia; pero el mero hecho de darle sentido la redimirá de tribulaciones, e impedirá que la angustia nos disuelva. (SSV 402-403)

Este sentirse es una intelección, que puede entonces resolverse reflexivamente en realización de la intimidad en angustia, cuando este sentirse así, dejando dominar el carácter de inexorabilidad, se proyecta como condenación, “es

la impotencia del torrente vital que no sólo se nos ‘ofrece’ sino que se nos ‘impone’” (SSV 398); o puede resolverse en esperanza, cuando este sentirse deja dominar el carácter de prueba, a la que no se responde con una ostentación de fuerza, sino con la intelección y verificación de la menesterosidad en la propia realidad (“el angustiado más que ninguno vuelve sus ojos hacia los demás”, SSV 402) y se proyecta en apertura a otra persona, a alguien que pueda dar alguna manera de sostenerse en lo definitivo del fin, al modo como la ayuda determinó una manera de sostenerse en el comienzo. Y en la prueba, quien así se vuelve menesteroso a otra persona, pide se verifique la gracia de la convocación; lo pide con su propia realidad, apropiando la petición y entregándose a ella, realizando por sí su altura fundamental pues es la misma persona quien se pone en el sentido de esa gracia, se pretende en ella:

Toda ‘tendencia’ nos dispara a un futuro, es una ‘tensión’. Pero la vida no sólo tensión. Es también ‘pre-tensión’. En ella no vamos disparados, sino que nos disparamos [...] este entregarnos activa o pasivamente a la realidad en cuanto realidad posibilitante de mi propia realidad, es justo lo que *a potiori* constituye para mí la esencia de la voluntad. [...] El momento de voluntariedad propiamente dicho consiste en la apropiación de posibilidades. Y a esto es a lo que temáticamente llamo yo “moral” (SSV 399-400)

La esperanza es la angustia abierta a lo posible, pero no meramente en el ámbito de lo apropiable, por la propia apropiación de la “obra”, sino a lo que pueda hacer posible una libertad personal en su gracia para mí; es una apertura que la persona, en todos sus estados, “está” pudiendo pedir libremente, aún en la impotencia angustiada, a la que no sabe si tendrá respuesta. Pero más allá de la respuesta “está” ya realizando la altura moral fundamental que pone a la persona en vía de plenitud. Por eso, dice Zubiri que, en último término, “la angustia no es

sólo un estado; es también y a una un problema, si se quiere un problema como estado [...] es ya en sí misma la marcha incoada hacia la solución del problema" (SSV 402). Si "está" en impotencia, en menesterosidad, "está" así también en vía de realización abierta a la realidad personal en plenitud, y "estando" así la intelección sentiente actualiza en su inquietud el carácter de inestabilidad en que "está" dándose la angustia. Y en éste, su gracia. Esta gracia que lo "está" poniendo en la misma altura, edad, lo "está" constituyendo coetáneo de los menesterosos que así piden, abriéndole el ámbito de una comunión con las personas que "están" en la prueba. Y, sobre todo, lo "está" haciendo "estar" en comunión con quien sostiene a los menesterosos en la gracia de su esperanza, que les da sostén para abrirse a esperar la gracia de alguien más.

Esa gracia lo está conformando íntimamente en comunión con los menesterosos que piden, se une vital e históricamente con ellos en una comunión que se establece como el sentido último de aquella que se "está" estructurando por la comunión en la "obra" de ayuda. Esta comunión no es la *ekklesia* que se "está" estructurando sino aquella que "está" llamando, convocando a la *ekklesia* a su plenitud: comunión con quienes "están" en la prueba⁸⁷ y por ellos comunión plena con quien da gracia en la menesterosidad. Por eso Zubiri afirma que esta actualización es "en última instancia uno de los tristes fundamentos de esperanza [...] el hombre al límite de la angustia [...] comenzará a ver que en su angustia misma no ha hecho sino estar en la realidad y en Dios" (SSV 404). En esta intelección se confesará en ignorancia porque, en su menesterosidad, de una realidad abierta radicalmente a la plenitud, "sólo Dios sabe lo que en su

⁸⁷ Zubiri pone el ejemplo de Jesús en su prueba en Getsemaní, "atribulado, oprimido y hundido por la inminencia de su Pasión" (SSV 401) confirmando que en ella no cae en angustia, porque se vuelve a otra persona, el Padre, y afirma en esa vuelta su sentido.

providencia ha establecido y lo que en ella ha permitido" (SSV 405). Y esta ignorancia puede ser la base firme de una intelección que pueda reconquistar en su marcha un modo de quedar en apertura a su verdad real, a la plenitud de la realidad personal. Y en esta intelección se abre el mundo como ámbito en que ella puede esperar se le dé un modo definitivo y propio de quedar abierta a plenitud, por la libertad de la realidad absolutamente absoluta.

El mundo queda actualizado como ámbito de esperanza y el tiempo queda definido por un *kairós* en que puede cumplirse esta esperanza por la libre acción de Dios. El tiempo es el modo de "está" cumpliéndose en el mundo esta esperanza. Por eso el mundo no es lugar definitivo sino lugar de cumplimiento de la gracia de Dios, que es "más" que el mundo, un "más" que queda inscrito, dinamizando, en las cosas del mundo. Es a esto a lo que Zubiri ha llamado la "mundanidad" de Dios y que alberga todas las cosas en su trascendencia revelada en la gracia de la realidad personal:

La presencia de Dios en las cosas es un constituyente dar de sí. Esto es, está en las cosas "haciendo que sean reales", es decir, haciendo que sean "de suyo" y actúen desde lo que de suyo son. Es lo que he solido llamar la *fontanalidad* de la realidad absolutamente absoluta. Dios es *realitas fontanalis*. [...] la mera fontanalidad en todo lo real es lo homólogo de lo que es la tensión en el hombre. La trascendencia de la realidad de Dios es una trascendencia fontanal.
(HD2012 194- 195)

Esta trascendencia fontanal es la razón formal de la doctrina de la creación y no es una reducción de Dios a las cosas, como podría malentenderse la "mundanidad", sino que se resuelve como una donación libre y amorosa de Dios que "incorpora" a las personas y al mundo a Dios. La intelección actualiza aquí en la temporeidad el modo de un dinamismo por el que Dios "está" realizando esta incorporación, que

Él mismo ha iniciado, donándose graciosamente, por la humanidad a la realidad. Y esta actualización es la razón formal del *logos* que pretende dar cuenta del acontecimiento de Cristo en nuestra historia.

En esta gracia, en que la intelección se encuentra menesterosa, vuelta hacia Dios personalmente, incorporada en la persona de Cristo, ella se actualiza a sí misma en la figura de la súplica. La súplica actualiza al mundo en *kairós*, oportunidad que viene de la libre acción de Dios, mientras carga con todos los dinamismos que constituyen el mundo y su propia persona, para confiarlo y confiarse en la oportunidad de que venga la libre acción de Dios. Es la estructura propia de la promesa, *kairós* que viene dándose por una libertad y anuncia el cumplimiento de esa libertad. El mundo por la súplica es actualizado en el ámbito donde se cumple el tiempo de la promesa. La persona se confía a la promesa mientras suplica que todos los dinamismos suyos, los de quienes conviven con ella y los que estructuran al mundo en que “está” sean recibidos en ese *kairós*, cumpliéndose en ellos, en un modo que ignora, lo que Dios puede dar. Su ignorancia es lo que hace actualizar la selección en esa inclusión como una aversión a la gracia de Dios. Es como si ella pudiera saber lo que Dios puede hacer y, excluyendo, hace de su súplica un modo defectivo de confianza que sólo puede expiarse suplicando precisamente por la confianza que ahora le falta. La promesa actualiza a una esa defección y también su expiación necesaria. La historia de Israel ha sido precisamente por eso la actualización histórica de un pueblo constituido en la promesa. En su súplica, la intelección se realiza “estando” en la plenitud insondable de Dios mientras “está” en el mundo, actualizando el mundo como ámbito en que se “está” dando a sentir esa plenitud insondable de Dios. Por eso, se confía en esa súplica sin saber, entregándose en confianza a esa plenitud, mientras

“desaparece”⁸⁸ en ella realizándose en acatamiento, actualizando su verdadera relatividad respecto de la realidad absolutamente absoluta de Dios (cf. HD2012 216).

Dios se hace sentir, ahora como entonces, como quien “está” dando refugio a la realidad personal, en su más terrible menesterosidad, haciendo que haya refugio para ella en el mundo, pero prometiendo un “más” que pueda ser refugio definitivo. Este “más” ha de verificarse en la respectividad de lo real en cuanto real, sí, pero en una transactualización que escapa toda proyección que la intelección pueda realizar. “Está” prometida en la donación misma de Dios y sólo en ella se puede cumplir. Por eso podemos repetir con Zubiri que “Sólo Dios sabe lo que en su providencia ha establecido y lo que en ella ha permitido” (SSV 405). Cumpliéndose el refugio en el mundo en la ayuda que nos damos las personas, queda ahora como el “después” en que la persona puede siempre esperarse y que “está” dando sentido a toda la historia. La intelección puede inteligirse en el mundo y en la historia, en esa espera que la rebasa desde siempre. Es la actualización del mundo como promesa, como algo que “está siendo” en la gracia de Dios y en que la persona puede encontrar apoyo firme para ser la plenitud que Dios le “está” prometiendo en él. Y ahí se actualiza la temporeidad como una textura interpersonal, entre quien se entrega en súplica en esperanza por ese refugio y quien se lo promete en su propia donación amorosa y libre (Cf. HD2012, 219). En esa promesa está la raíz de la inquietud personal en el mundo, inquietud

⁸⁸ El término lo usa Zubiri y es una pista de acercamiento con otras propuestas que han presentado este aspecto de la intelección en la fe que podríamos llamar kenótico, como en varios fenomenólogos de los que en Francia y en Estados Unidos han sido acusados de un “giro teológico” pero que, en realidad, están sosteniendo una idea de subjetividad muy cercana a la que Zubiri sostiene aquí. Para una presentación más amplia de la idea kenótica de subjetividad en al fenomenología contemporánea, cfr. SIMMONS, J. A. (2011). *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*, Bloomington: Indiana University Press.

por buscar y encontrar refugio en el mundo, uno que le permita ser persona en plenitud.

En esa realización de la persona que se espera sostenida en el refugio que Dios le “está” dando en el mundo, se actualiza esa raíz fundamental de la temporeidad humana que es la “inquietud”. El mundo no puede “estar” en la plenitud personal sino constituyéndose en ámbito de gracia de Dios para la persona, albergue, refugio para la realización de esa plenitud. Y ahí la persona, constituyéndose en esa gracia, está comprendiendo la verdad del mundo, el modo de “estarse” dando la respectividad de lo real en cuanto real abierta a lo que pueda darse por la gracia de Dios en las personas y para las personas. Es en la gracia que la persona suplica mientras “está” en el mundo, entregándose a lo que esa gracia pueda dar, confiada en que, sea como sea, habrá de darle su definición absoluta y definitiva en plenitud. Sólo en esa gracia puede darse un *kairós* que sea culminación de la persona y del tiempo, como textura interpersonal de la respectividad de lo real en cuanto real, actualizada aquí como ámbito de donación mutua de personas en amor. Un *kairós* que “está” en la culminación, pero que “está” dándose como gracia en los momentos de la realización personal y de la actualización del mundo. Es el modo tempóreo de “estar” albergando Dios en su gracia a las cosas, dándose en ellas como la realidad que es “más” que ellas, pero en ellas, como “un constituyente dar de sí” haciendo que las cosas sean realidad, que den de sí en su propia plenitud hasta constituir un ámbito en que pueda acontecer una comunión de personas en la plenitud del amor.

Acontece, entonces, la realidad divina como fuente que “está” abriendo en las cosas el ámbito en que puede acontecer el otro que las cosas, el libre en las cosas,

una persona otra, respecto de las otras personas y respecto de la persona de Dios, que sea libre de entregarse como fuente de una vida en función de la gracia:

La entrega consiste en que yo haga entrar formal y reduplicativamente en mi acontecer *en cuanto hecho por mí* el acontecer según el cual Dios *acontece en mí*. Que Dios acontezca en mí es una *función de Dios en la vida*.

Pero entregarse a Dios es hacer la *vida en función de Dios*" (HD2012, 248).

La persona "está" aconteciendo como fuente de una vida en función de Dios en seguimiento de la gracia fontanal de Dios. Todos sus dinamismos "están" albergados en esa vida en función de Dios, entregándose a la causalidad interpersonal en todos ellos, para que den, desde el modo propio de cada uno de ellos, una realidad que se abre en súplica esperanzada a pedir refugio para su plenitud. Su inquietud culmina en la súplica y su vida inquieta no es el tiempo, pero es "una condición real y física del hombre que está en la raíz del tiempo" (SH 621). Por eso dirá Zubiri que "el tiempo es la inquietud misma del mí" (SH 622) y esta inquietud no se resuelve, sino en la súplica "de persona a persona" (HD2012, 217) que eleva mi Yo a Dios para cumplirse en su plenitud.⁸⁹

Esta súplica es la elevación última del tiempo de la persona, y de su mundo, a refugiarse en la altura que puede darle la gracia de Dios. La persona "está" sobre sí, emergiendo de su propia decurrencia no meramente a su proyecto sino a la gracia, a lo que puede venir por la gracia, y aquí también se cumple lo que dice Zubiri, "la vida decurrente al abrir el sobre sí, eleva el decurso a tiempo" (SH 625), pero aquí en una forma eminente. Es la forma de "estar" el *autós* personal en su propio decurso vital, en su propia fluencia, en su propia realización proyectiva, como una

⁸⁹ Zubiri hace hincapié en este carácter de súplica, frente a una propuesta de Ellacuría de comprender esto como una esperanza activa que se apropiase en libertad de las posibilidades, pero donde la divinidad no diera unas posibilidades y no otras, cuando afirma con fuerza "sí, es súplica", cf. nota 105 en HD2012, p. 217.

realización *in curso* de la entrega a la gracia que da unidad definitiva a la decurrencia. Esta unidad definitiva es lo que Zubiri describe con la palabra *siempre*. Y ésta es la esencia formal del tiempo en la persona: el siempre del “estar” personalmente en entrega a la gracia, sobre su propio “estar” dando de sí, por su apertura radical a la plenitud personal que le es otorgada por la libertad de Dios. Y la persona se entiende, entonces, como quien recibe la gracia y recibe su propia entrega a la gracia, haciéndose presente su *autós* abierto a la realidad de Dios, a venir de Dios y recibirse de Dios. Así, “Yo no soy el tiempo, sino que el tiempo está fundado en la realidad que es el hombre” (SH 628). Y es esta realidad la que la persona ha venido actualizando, enfrentando en su alteridad como realidad, revelando cada vez más profundas dimensiones de esa alteridad que la constituye en su más profunda intimidad. Este enfrentamiento es lo que define propiamente a la intelección sentiente en la vida humana: sentir la realidad de la persona en cuanto realidad, que decurrentemente “está” entregando su propia realidad a la gracia que Dios siempre da. La intelección “está” entendiendo en su propia decurrencia, en su “estar” sintiendo su propia realidad siendo fuente de una vida en función de Dios, el *siempre* en que se le “está” dando la realidad de Dios como fuente primordial que constituye a la intelección en algún modo de entrega para constituir su decurrencia en seguimiento de ese dinamismo fontanal.

La intelección sentiente y la unidad del mundo en el tiempo.

Por su inteligencia sentiente la persona “está” en la realidad y lo “está” decurrentemente. Por ser sentiente, su inteligencia siempre “está” abocada a la plenitud de su ser personal, mientras dura y decurre en las cosas, entregándose en ellas a la gracia fontanal que le invita a seguimiento desde todas las cosas. Disyunción de la intelección respecto de las cosas, estando siempre frente a ellas,

y respecto de la realidad divina, estando siempre fundada en ella que se le entrega en gracia conforme se “está” entregando a esa gracia. Su siempre está modulado en estos gerundios que actualizan el modo del “mientras” en las disyunciones que el “de suyo” le ha impuesto. Y por esa modulación en la intelección sentiente su siempre está constituido en una doble inquietud: la radical por su propio abocamiento a la plenitud de su ser personal que la actualiza como “estando” siempre en súplica, y la relativa de encontrar en las cosas los modos en que puede realizarse la súplica en vía de plenitud. La intelección enfrenta a las cosas para conyuntar estas dos dimensiones disyuntas de su inquietud: elevar la relatividad, por la súplica, a la realización de su entrega absoluta y plena a la comunión con Dios en el amor.

Y sólo así puede cumplirse cabalmente lo que dice Zubiri, “la inteligencia sentiente es el fundamento último de la temporalidad” (SH 630). De aquí es que viene, entonces, la radical unidad del tiempo: de una inteligencia que “está” siempre sentientemente en la realidad, coactualizándose en la actualidad de las cosas en tanto que realidad (transcurrentes, durante, pretensivas, emplazantes), como “siempre la misma”, siempre abocada a la plenitud de su ser personal que consiste íntimamente en comunión interpersonal con Dios. Este modo de ser siempre, mientras “está” en el mundo, pone a la persona en súplica por su propia realización. Ha de buscar en el mundo el modo de “estar” siempre en súplica, de elevar todo el mundo en su “súplica” y así ser siempre persona, siempre abocada a plenitud. En este “estar” siempre la misma, la persona hace tempóreamente su propia estructura de autoposición, de ser-suidad, es decir, de subjetividad. Pero una subjetividad que no es un absoluto desligado, sino un absoluto religado a la plenitud de la realidad personal, vuelta en súplica a Dios, que es quien “está” dándose como gracia para hacer posible esa plenitud.

Esta actualidad de la persona siempre en inquietud es la raíz también de la actualización del mundo en oscilación. El mientras del mundo es su modo de actualización respecto de la inquietud personal. Es la intelección del mundo en cuanto ámbito de realidad en que la persona queda en inquietud. La unidad del mundo es la de un ámbito en que se “está” siempre en inquietud, siempre en espera de que esa unidad se cumpla, pero un cumplimiento que sólo puede darse en la gracia de quien “está” dando lugar a esa inquietud. El mundo queda actualizado como el ámbito unitario donde puede albergarse la inquietud en sus cambios, mientras dura, dando de sí proyectos para abrirse a plenitud e inscribiendo los modos de su inquietud como pasos que la definen siempre en vía. Pero se actualiza también como ámbito abierto al siempre constitutivo de la inquietud cuando se entrega en súplica a la realidad graciosa de Dios. Es una unidad que no se unifica sino en súplica. Por eso decimos que queda en oscilación, siempre abierto a darse en alguna definición que en la inquietud se actualiza siempre provisional, dando a inteligir lo que alberga la súplica como todavía no la plenitud de la personeidad que se realiza por la gracia de Dios. No es el mundo quien impone la provisionalidad a las realizaciones de la intelección, sino, por el contrario, es la misma intelección la que exige de suyo, por el modo de realidad en que “está” dándose, realizarse el mundo en esa provisionalidad.

Provisionalidad no es meramente una condición de impermanencia. Es el modo como la intelección carga con el mundo para elevarlo en su súplica y dar en él modos nuevos de realidad que lo ordenen en el sentido de la comunión amorosa con Dios. Es verdaderamente “provisión” para la intelección. Es el modo en que el mundo ha quedado cargado en la intelección, en que “está” quedando en ella como su carga. Cargada de la provisión del mundo, la intelección “está” siempre

inquieta en el mundo, haciéndose cargo de su propia realidad cargada de mundo, con lo que cobra en su carga el carácter de absoluto que le “está” imponiendo su propio modo de realidad, pero que se actualiza en la súplica como la convocación amorosa de Dios a la comunión por la ayuda el amor. Este hacerse cargo es el modo relativo de ese carácter absoluto. Esa relatividad que se señala con el mientras y que “está” así dando textura a la unidad de la respectividad de lo real en cuanto real. La persona se realiza como absoluto mientras carga con la provisión del mundo que va viviendo.

El mundo es así su provisión, pero no es su definición: “El hombre no hace su personalidad desentendiéndose de todo lo demás, porque su respectividad la actualiza en su contacto con las cosas que le crean una situación, frente a la cual el hombre se define en forma de autoposición” (SH 667). En tiempos, la carga puede parecer agobiante, insoportable, pero la persona está exigida intrínsecamente de levantarse y hacerse cargo, esperando contar con la fuerza suficiente (provisión) para mantenerse en su tarea de realización en vía de plenitud. Una fuerza que puede venirle de su propia realidad humana sustantiva en las cosas de su vida, como fuerza vital, o fuerza de futurición (proyección y realización), pero también puede esperarla de la realidad de otras personas en forma de ayuda, y en todo de la realidad de la persona absoluta de Dios en la forma gratuita y libre en que misteriosamente le “está” dando su ser y en que la llama a vivir en comunión plena con Él por el amor. Conforme carga, la persona hace experiencia de esta fuerza que le viene de la realidad, en el caso de Dios, se hace experiencia de su gracia que la constituye en comunión en el mundo y eleva al mundo a ser ámbito de la verificación de la comunión entre Dios y las personas por el amor. Esta experiencia es lo que constituye a la provisión en un momento de la elevación del mundo a la altura de esa comunión.

Si la provisión es ya y aún una elevación del mundo al modo particular en que la persona lo ha podido cargar, ella todavía “está” marcando una altura que abre a otra que será definitiva. Es lo que constituye a la provisión en una constante inestabilidad. Esta inestabilidad es la que define el carácter de lo provisional, definiéndolo como no definitivo. Es lo ya cargado en la figura de realización que se ha logrado, que ha de reapropiarse de otro modo en el siguiente paso de la persona en vía de la plenitud de la realidad personal en la comunión. Este paso se impone, tiene que darse, y la persona busca en él darse una nueva figura de realidad, donde tendrá que mantener o dejar (esto es su entrega) en orden a la plenitud, si la quiere, o a evitarla, si la rechaza. Cada uno de los pasos carga con esa opción, que es adopción de una figura de realidad enriquecida o empobrecida para la comunión. Lo paradójico es que el enriquecimiento en orden a la comunión no estará necesariamente en sostenerse en las vías ya logradas. Todas “están” bajo la prueba y el juicio de verificación de su sentido para la comunión. La realización de la persona no descansa meramente en aquello con lo que cuenta, en lo que es su provisión, sino que se juzga por su dirección hacia la comunión, a la que se convierte o a la que rechaza, para forjarse una manera de tomar y dejar sólo lo que ha de servir en esa dirección querida. Éste es un discernimiento que se impone en la intelección para realizar su forma de realidad, y en él consiste el esfuerzo de la inquietud.

Pero en su libertad, la persona puede también conformarse en su fatiga de ese esfuerzo, suficientemente satisfecha en lo ya logrado, y cansada del discernimiento. Zubiri encuentra en esta fatiga el origen primario de la angustia y la desmoralización (Cf. HD2012 181 y SSV 401). Lo que tendría que ser, entonces, figura abierta a la plenitud de la realidad personal, se torna en figura acantonada

en la riqueza conseguida. En ese acantonamiento, la persona hace colapsar su tiempo, convirtiendo una posibilidad en la definitiva de todo lo que puede llegar a su tiempo. Pierde, resistiéndose a su verdad real y determinándose a debilitar la fuerza de su verdatear. No pierde la provisión, por el contrario, ésta puede parecerle más suya que antes, porque se quiere más en ella que en su verdad real, pero lo que sucede es que va rigidizando los rasgos de su propia figura de realidad en la provisión, va haciéndose cada vez al modo de su provisión y, en vez de elevarla a la altura de su apertura a la plenitud, se abaja para convertirse en espacio de resistencia ante el mundo oscilante.

En su comprensión acantonada, el mundo oscilante queda actualizado como maldición, como una fatalidad que se le impone, pero de la que se defiende mientras cuenta con esa riqueza que le permite acantonarse así. Ese carácter de fatalidad es la imposición en el mundo de un descoyuntamiento, que “está” montado sobre la conyunción de lo disyunto libremente lograda, pero querido como definitivo sin que pueda serlo. El descoyuntamiento deforma la disyunción en la conyunción, convirtiendo la elevación lograda en la provisión en un mero refugio suficiente para acantonarse y protegerse de la oscilación. Es un refugio que intenta mantenerse al margen del camino a plenitud, por miedo a perder lo conseguido. El acantonamiento pretende, como posibilidad, detener el paso en el mientras, determinarse en no-vía, para no perder la riqueza conseguida, por lo menos, mientras no caiga el telón y llegue el último plazo de la vida. Cuando caiga ese telón, la vía descoyuntada, que es intento de no-vía, quedará como figura entregada en la rigidez de su riqueza. Es una máscara que refleja con rasgos precisos lo que se puede en esa riqueza y, en este sentido, la riqueza brilla con especial claridad en ella.

Éste es el gran peligro para la intelección en vía. La intelección “está” inteliendo mientras “está” en el mundo, apropiando lo que del mundo le queda como “mundo sentido”; a esto Zubiri lo llama su “instalación” (Cf. IL 83) y es constitutivo del despliegue real de la intelección. La instalación constituye a la intelección, como veíamos en nuestro segundo capítulo, en una precisa “*forma mentis*”, imprimiendo en ella el modo de su instalación, con el que la intelección queda en “habitud de lanzamiento” (Cf. IRA 149-151). Y la máscara no dejará de quedar como figura a disposición en el mundo humanamente apropiable que es el ámbito de la historia. Quedará ahí como un empobrecimiento real en el haber humano, pero real porque se mide respecto a la altura fundamental en que “está” constituida la realidad humana. Desde esa autocomprensión que la persona podría hacer de su propio modo de realidad, podría comprender la figura como ese acantonamiento en que se privilegió y privó de otras posibilidades mientras se realizaba la figura. Se inteliiría, entonces, en su pobreza y menesterosidad y se daría oportunidad para volverse a la comunión. Pero no se inteliirá así si el respecto desde el que se mira es el de la riqueza propia de la misma figura. Ahí más bien puede resultar atractiva y conformarse la intelección en una habitud de lanzamiento como búsqueda de lo ciertamente asequible, como habitud de voluntad de certeza. Se sentirá cómoda en una figura donde claramente pueda anticipar la riqueza que puede ahí alcanzar. Es la intelección tentada de entregarse a la certeza de la máscara, que más que correr el riesgo de su propia búsqueda, y de lanzarse in-cierta, distanciándose de esa posibilidad de riqueza, prefiere acantonarse, obturar su lanzamiento en lo ya encontrado, cerrando con ello su vía de plenitud. La intelección puede querer acantonarse entonces en imitación de la máscara. Quererse en ese modo seguro y conformarse en una voluntad que presta fuerza al brillo que tiene la riqueza en la máscara. Quiere la máscara y nada más. Y en la imitación, el empobrecimiento del haber humano es mayor, pero porque

también es más grave el empobrecimiento en las hábitos de lanzamiento en que queda la intelección, pues queda polarizada por una posibilidad, y todo el despliegue intelectual se deforma desde ahí. Aquí estamos ante una verdadera incapacitación, una pérdida de altura histórica, una imposibilitación en el tiempo precesivo y el empobrecimiento de la duración y del camino.

Ante esta posibilidad, podemos ver la profundidad del esfuerzo que se le pide al Yo inquieto. Es lo que arriba hemos llamado “el esfuerzo de la inquietud”, no de la inquietud misma, sino del Yo que ha de procurarse mantener su inquietud, contra toda tentación de acantonamiento. No bastan para ello las cosas y su inestabilidad, ni tampoco la imposición del carácter de absoluto en su realidad personal, sino que ha de contar necesariamente con su propia realidad, en toda su complejidad dinámica e interpersonal, para levantarse, elevarse a sí misma y querer liberarse en su hábito de lanzamiento, superar las incapacidades, alcanzar altura para realizarse en esa libertad, posibilitar lo ahora imposible y enriquecer la duración y el camino. Es el esfuerzo contra el desmayo y la fatiga, pero cuando el desmayo y la fatiga se han incrustado en la propia intelección, convenciéndola de conformarse en la certeza y olvidándose de la plenitud de la forma de realidad personal que se impone como su “en-hacia” radical, por encima de toda hábito impresa en la intelección. Es el esfuerzo de una voluntad de verdad real, para mantener su inquietud y seguir, entonces, dando tiempo a su tiempo. A este esfuerzo Zubiri ha aludido muchas veces en sus diversas obras y cursos, pero en la última, *El Hombre y Dios*, lo ha llamado, con toda radicalidad, una “reviviscencia de la religación”:

Sólo la reviviscencia de la religación puede inyectar nuevo vigor a la astenia de lo absoluto, sólo este vigor puede hacer ver la tensión constituyente de la vida, y sólo esta tensión puede volver a descubrir a Dios presente en el seno del

espíritu humano y en toda realidad. Es el punto culminante de la vía de la religación. (HD 2012 181)

Y proponemos que es a esta “reviviscencia” a la que Zubiri ha dedicado todo su esfuerzo filosófico.

Esto implica a la intelección en un distanciamiento de aquello que ya tenía como provisión. No es que deje de cargar con él, pero lo carga distanciado, manteniendo el esfuerzo de hacer la distancia que le permita querer con primacía su verdad real, antes que cualquier riqueza conseguida. Y esto es más que querer saber, es más bien querer desde una profundidad en que sí “está”, en que siempre “está”, que es fuente de todo lo que podría verdaderamente saber, querer y gustar en su última realidad. Es la profundidad que hace distancia entre su propio momento de momento de absoluto, la plenitud fontanal de la realidad personal y sus realizaciones en el mundo. Esa profundidad tiene “hondura insondable” y “por esto la razón no es saber absoluto sino intelección abierta en profundidad” (IRA 168). Es esta profundidad la que “está” siempre en la realidad de la persona, mientras “está” en el mundo. Y es esta profundidad la que “está” dando al mundo esa misma insondabilidad, en cuanto ámbito abierto, por abrirse, en esa profundidad. El mundo “está” realizándose finalmente en ella, en lo insondable de esa profundidad. Todas las cosas en el mundo son de alguna manera, manifiestos en la intelección de que esa profundidad “está” más allá de ellas, que las sostiene y las fundamenta, que les “está” dando fundamento en su tiempo y en su espacio, en su intrínseca limitación, y en la unidad que constituyen como sistema en esas limitaciones.

Si la inquietud es raíz del tiempo, no sólo del tiempo humano sino también de la unidad modal del mundo, es porque es experiencia de esa profundidad. Es el

“estar” de esa profundidad en el mundo. En la intelección humana, en su “estar” en la realidad en cuanto realidad, “está” verificándose la profundidad que actualiza a cada una de las cosas en el mundo en una insondable apertura. El mundo se extiende, entonces, no como unidad clausurada, sino como dinamismo abierto, en esa insondabilidad, en oscilación entre la cosa real que la intelección “está” sintiendo (inclusive su propia realidad personal en sus dimensiones individual, social e histórica) y la profundidad insondable que la fundamenta en ultimidad. El mundo es ese ámbito del “entre” pero que rebasa lo sentido para abrirse a la insondabilidad infinita de lo real: “Así como el campo de lo real está constitutivamente abierto, del mismo modo el ‘hacia’ profundo a que lo campal nos remite es un ‘hacia’ constitutivamente abierto también” (IRA 168). Por eso la intelección no puede conformarse en ningún conocimiento, por más que sea un conocimiento en profundidad. Advierte Zubiri, “la intelección en profundidad es un hecho, pero el acceso a la ultimidad es constitutivamente problema siempre abierto hasta el infinito” (IRA 168). Y, en este sentido, es esta ultimidad insondable la que “está” dándole unidad al mundo y unidad al tiempo en todas las formas del tiempo.

Por “estar” en esa apertura insondable, profundidad última que “está” siempre en cuanto realidad en la intelección, la intelección “está” en el mundo en suspenso constitutivo. Es el ser-persona el que marca radicalmente el suspenso en el mundo, “problema siempre abierto hasta el infinito” (IRA 168), como hemos dicho con Zubiri, dejándolo abierto a la insondabilidad de lo posible. Ya no de lo posible que se ha de forjar en la realización de un proyecto o de todos. Ni siquiera en lo posible de la historia toda, si pudiera definirse ésta en una totalidad. La intelección “está” abierta en el mundo a lo posible insondable, y sobre éste forja todos sus proyectos, pero no resuelve en ellos la insondabilidad. Por debajo de sus

proyectos “está” entregándose a lo insondable, en algún modo de fe y actitud (teísta, atea, agnóstica, indiferente) porque el mundo en su ultimidad “está” dándose e imponiéndose en su sentir en esa insondabilidad. En ese posible insondable “está” dándose la raíz, la fuente de la congeneridad. De ahí que el modo propio de “estar” dándose el mundo sea precisamente el gerundial, la oscilación, en que queda la intelección siempre abierta a entregarse de algún modo en lo posible insondable. En esta insondabilidad todos los dinamismos de la realidad y todas las estructuras temporales están abiertas gerundialmente a lo posible. “Están” ya en esa posibilidad insondable que aún “está” por darse. Esta unidad del ya-está-aún es lo que define la unidad del mientras, en que hemos encontrado, con Zubiri, la expresión más exacta del tiempo. Pero no es solamente el mientras del paso, de la duración, de la realización del proyecto, ni siquiera el del plazo, sino el mientras que los unifica a todos en la apertura a la insondabilidad de lo posible. De ahí viene la última razón, el último sostén de la intelección en suspenso, que analizamos en los capítulos anteriores, puesto que puede no conformarse con nada, sino esperar el advenimiento de eso posible que se anuncia en lo insondable del mundo en que “está”.

Y lo posible adviene siempre como suceso, como un acontecimiento que se impone por sí, libremente, sin determinación previa. Lo advertíamos ya en nuestras reflexiones previas. No es como la potencialidad que es realización de una disposición ya dada. Podría, sin embargo, interpretarse ese acontecimiento en términos de facticidad, y es lo que propone la actitud atea en la entrega. La persona que se entrega así, se entrega haciendo de su vida probación de esa facticidad. Pero Zubiri toma otra opción, porque le parece que en ella esa insondabilidad se prueba en su propia experiencia como acontecimiento de gracia interpersonal. Su filosofía es una entrega teísta, más aún cristiana, y es una filosofía de esa experiencia de

entrega, de su experiencia de fe. Esta interpretación es ya, en parte, la probación que el filósofo vasco hace, en su propio camino, de su comprensión de una comunión de personas en lo posible insondable, que sería la última razón a que aspira la intelección. Es esto lo que queda anunciándose en lo insondable. Este suceso que “está” dándose desde lo insondable y en el que “están” dándose a una el mundo y la intelección. En lo insondable, mundo e intelección “están” dándose por una libertad que “está” entregándose así, haciéndolos posibles, en forma de creación, diciéndolo con Zubiri, dándose “únicamente por darse” (PTHC 61) y en todas las cosas la intelección accede a esa “pura efusión en que entregado y poseído por la verdad real se entrega real y definitivamente” a la realidad libre que así se da (PTHC 60-61). Es esa donación como éxtasis absoluto de realidad entregada por libre amor el que “está” dando unidad a un tiempo a lo disyunto, una unidad de comunión personal que da razón última de la respectividad de lo real en cuanto real.

Por esta presencia de la realidad última, por pura y libre donación de sí, en cada una de las cosas en que “está” la intelección, la persona encuentra en la insondabilidad no solamente la oscilación del mundo, sino a una realidad-fundamento de su propio sostén en cuanto persona en el mundo. No oscila con el mundo, sino que su forma de “estar” en la profundidad de lo insondable, es dándose a realizar en sí misma, mientras vive, esa misma profundidad. A hacerla presente y hacerla manifiesta. Y lo hace moviéndose libremente a esa realidad libre que “está” en su vida en persona:

...la realidad última y fontanal en que consiste la realidad última de la divinidad, como realidad personal, que está en el fondo de toda la creación, se expresa en una presencia que para los hombres es una presencia interpersonal, no por otra razón sino porque el hombre en sí mismo es persona. Y, por

consiguiente, aquello en virtud de lo cual el hombre es persona, es justamente su inteligencia, tiene esta presencia en forma de manifestación. (PTHC 67)

“Está” en el mundo que le manifiesta su propia profundidad como comunión interpersonal de la que su misma persona “está” viniendo a una con el mundo que “está” abriéndose a esa comunión en el acontecimiento del advenimiento de la propia persona, pero ella viene como anteponiéndose al mundo, disyunta del mundo.

Cada unidad, cada figura que la persona cobra en el mundo, es un ir-a y un venir-de, que la comunión interpersonal “está” haciendo posible en todo momento en que la intelección “está” en la realidad de las cosas que siente. En ese ir-a y ese venir-de está el gerundio, la unidad gerundial del mientras, que es la unidad modal del ser, en tanto viniendo y destinándose a la comunión interpersonal en el amor. Así se “está” dando textura al mundo en que se realiza la persona, la textura del mientras, que reactualiza todas las cosas y todos sus dinamismos y estructuras temporales en vehículos del “poder de lo real”, ocasiones para poder ser persona, es decir, para buscar ahí crear figuras de venir-de e ir-a la comunión que la convoca, que incluyen a las cosas en el ámbito de esa actualidad. Son figuras de la persona en el mundo y puede incluir también figuras del mundo sin ella, aunque abierto a que ella “esté” viniendo a él o yéndose de él, realizando en su venir y en su ida al mundo como respecto de la comunión interpersonal. Las figuras del mundo como el ámbito en el que ha de cumplirse esa comunión, al que he de llegar, o como el ámbito que se dejará para cumplirse esa comunión, del que me iré, son figuras de respectividad que abren el mundo a lo insondable de la comunión interpersonal. Son figuras que la intelección puede libremente hacerse del mundo

y de sí.⁹⁰ El mundo queda así comprendido como abierto a lo inédito de la libertad personal de quienes “están” dándose en comunión, a la persona absolutamente absoluta y a las relativamente absolutas en comunión. Abierto a ser recreado en lo insondable de esa comunión de libres.

La persona queda en su mundo como en un ámbito en recreación, recreación que la implica formalmente en todas sus dimensiones e implica a todas las cosas en todos sus dinamismos, sus estructuras y sus limitaciones. No nos referimos a la recreación como un ámbito por crear. Sino un ámbito que “está” en recreación y tal vez sea ésta la ultimidad que esconde el mientras tempóreo. Y en ese ámbito, por su intelección, la persona se encuentra y se siente en recreación de lo suyo propio, viniendo de la comunión y lanzándose a ella, en todos sus momentos. En el dinamismo interpersonal fundante, el mundo queda inscrito en la persona, como un clamor que lo reclama como no último, porque la ultimidad “está” presente ya como insondable, y que le anuncia como realidad abierta a una realización siempre en recreación, siempre abierta a plenitud. Es la actualización del mundo y la persona en el mundo como dones, cada uno en su propio modo de ser, pero en la unidad del gerundio, como dones dándose siempre, que en su disyunción “están” en cogeneridad, una directamente por la comunión interpersonal, el otro como ámbito que “está” haciéndose en ella y a ella: ambos a una “están” en recreación. “Estando” en recreación, el mundo, la respectividad abierta en lo insondable, queda actualizado en *trans-*, y así como ámbito en la persona en recreación, ella también actualizada en *trans-* en el mundo y de alguna manera como fuente del *trans-* del mundo, siempre en relatividad a la comunión

⁹⁰ Me parece en este punto interesante el análisis que hace de estas figuras Jean-Yves Lacoste en su fenomenología litúrgica. Cf. Lacoste, J.Y. (2010) *Experiencia y Absoluto*, Salamanca: Sígueme, pp. 39-60. Su “ser hacia” me parece que podría ser una buena plataforma de diálogo con el pensamiento zubiriano en términos parecidos a lo que aquí hemos planteado.

que manifiesta el principio de ese “estar-en-trans”, pues actualiza (manifiesta, denuncia y revela) la realidad de la comunión interpersonal con la persona absoluta.

Por esta dimensión radical de la realidad personal humana es que la efusión libre en la comunión interpersonal no implica sólo la donación libre a las otras personas, sino también, y muy necesariamente a la persona de uno mismo:

El amor, en este sentido, no es un mero sentimiento, sino una donación real y efectiva, en cierto modo física, como física es la donación de Cristo a los hombres sobre todo en la cruz. Pero es donación no solamente a los demás sino hacia sí mismo. Hacia sí mismo, porque el hombre es una realidad que tiene que configurar su ser sustantivo, y el ser sustantivo no puede configurarse (o por lo menos no es suficiente que se configure) nada más que con el transcurso de las acciones reales que el hombre va ejecutando en su vida. El hombre tiene (quíéralo o no y por muy despreocupado que esté de ello) el imperativo del esfuerzo moral. Tiene que hacerse, con cierto esfuerzo, a sí mismo. (PTHC 80-81)

El amor a uno mismo se hace necesario para poder quererse dar, esforzadamente, esa figura de realidad que se mantenga en efusión libre en la comunión interpersonal, abierta a la plenitud de la realidad personal. La aversión a la comunión no es sólo aversión a otras personas, sino, también y a una, aversión a la propia realidad que se comprende como impotente o deficitaria para ser amor, efusión libre en la comunión interpersonal. De ahí nacen, desde esa afirmación aversiva, proyectos condicionados por esa impotencia, atados a ella o la deficiencia, de lo que resultan figuras condenadas de realización personal. De llegar el fin de su plazo en esas figuras, la vida queda fijada en esa condenación.

Pero aún ahí “está” fijada en el mundo abierto en respectividad a la comunión, a lo posible insondable de la efusión libre de la divinidad.

De ahí que la realidad de la condenación no puede establecerse definitivamente sino que queda siempre en suspenso en lo posible insondable. Es este el fundamento de aquella constitutiva inestabilidad que Zubiri descubriría en la angustia, aun cuando la intelección pueda entretenerse en buscarse conformación con la impotencia de la angustia, como en las filosofías contemporáneas que quieren “hacer de la angustia y de la opresión del hombre por la realidad, la realidad suprema” (SSV 402). Y afirma categóricamente, “esto no es sólo que no sea verdad, es que es físicamente insostenible” (SSV 402). Y lo es, precisamente “estamos” siempre en lo posible insondable, que está haciendo insostenible cualquier figura de realidad tomada a la definitiva. Ya lo hemos dicho, la definitividad de la figura de realización le viene al hombre, le llega desde la alteridad del hecho de su propia limitación inscrita en su dinamismo corpóreo, de su muerte, pero no puede anticipar lo que ahí le pueda también llegar de la realidad que “está” dándose en lo insondable, comunicándose personalmente como efusión libre de sí en lo insondable. Y esto nos hace repensar el problema de la muerte, sin renunciar al concepto de “fijación definitiva” que Zubiri ha usado, pero dándole un tratamiento que puede replantear algunas afirmaciones que se han hecho a partir del mismo.⁹¹

⁹¹Tampoco es el tratamiento que encontramos en los pocos autores que han retomado el tema desde una perspectiva zubiriana. Cfr. Herrero, F. (2009). Muerte y Metafísica en Xavier Zubiri en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

En la muerte, la persona queda fijada en su figura definitiva y, es la fijación de su ser sustantivo en un momento de radical impotencia, incapaz de sostener su propio dinamismo vital que queda en un modo de respectividad suplicante hacia la comunión interpersonal. No es que quede en súplica en su propia intelección, sino que queda como realidad en súplica en su propia realidad sustantiva, orgánicamente, habiendo apropiado esa última figura de apertura a la comunión. Es ésta la realidad que “está” imponiendo su “de suyo” en la intelección de otras personas, que pueden sentir en su expresión (en el carácter expresivo que tiene su realidad sustantiva “de suyo”, consecuencia de su corporeidad, cf. SH 63) la noticia de esa súplica y actualizarla como apoyo para dar una forma de “estar” en comunión interpersonal con quien muere. “Están” ante su menesterosidad suplicante y pueden unirse a ella en compasión. Esta compasión es su ayuda que no resuelve la menesterosidad, no podría resolverla, pero se ofrece gratuitamente en lo que sí puede: incluir en el ámbito de su propia expresión suplicante a la persona muerta, abriendo su comunión a quien da de sí su gracia en lo insondable, el *Theos*, el mismo en quien descansa el comienzo de la persona. Y hasta aquí puede llegar nuestra reflexión sobre la muerte. No tiene por qué cancelarse en esta posibilidad o considerarla ya como un asunto meramente de fe religiosa. La súplica implica la fe, sí, pero esa fe está considerada en el análisis zubiriano y puede llegar hasta este punto de la compasión por quien muere y la apertura a la gracia en la que se espera dé lo que antes dio: comienzo a una persona en apertura a la plenitud de su comunión.

Suplican por su gracia. Esa súplica queda en el haber de la historia, como obra libre de las personas en respectividad de convivencia, como una noticia de un “amor primero” que puede acoger a la comunidad, y con ella a la persona muerta, en su súplica de una vida nueva, de un nuevo comienzo. En esa “obra” toda

persona puede apoyarse en tiempos de angustia que, de alguna manera, es siempre una anticipación de su muerte o de la muerte de alguien a quien se ama. En ese momento de anticipación, la noticia de la súplica se le puede presentar como la anticipación de esa nueva creación, de esa nueva vida, concedida al suplicante, a la comunidad de suplicantes, y apoyar en ella su propia realización actual para cobrar un nuevo aliento y empeñarse en dar de sí una figura ab-suelta de su propia vida en el mundo. Entregarse a un peligro mortal mientras se sostiene en la súplica de su comunidad, para que su comunidad pueda seguir en súplica, es lo que una persona puede hacer libremente, amorosamente, entregándose en lo definitivo, sosteniendo con ello la súplica y acogiéndose también a ella. Y esta figura puede ser la de la entrega a su propia muerte, sostenida en la esperanza de la súplica. En todo caso, en esta muerte por entrega a la comunión, o en la muerte que alguien recibe con compasión y por la que suplica en comunión, la nueva creación, la nueva vida, no tendría que entenderse como mera pervivencia. Por el contrario, implicaría, más radicalmente, no tanto la continuidad del mundo vivido, sino la recreación también del mundo y de la comunión en el nuevo comienzo de esta vida personal. De aquí que pueda esperarse, en la comunidad, gran beneficio de la vida y de la muerte de las personas, cuando se confían en amorosa compasión en la gracia insondable del que ha convocado a la comunión.⁹²

⁹² Creo que en esta lectura hay una posibilidad de retomar el problema de los previos a la posible opción creyente por la resurrección de los muertos, opción de fe, por una vía distinta a la de la inmortalidad del alma, que Zubiri creyó debía cerrar, después de haber intentado articularla con su propia visión de unidad radical en los cursos de *Cuerpo y alma* en 1950-1951 y de *El Problema del Hombre* (1953-1954). El primero se editó sólo parcialmente en *Sobre el Hombre*, eliminando, precisamente, la parte que correspondía a esta discusión. El cierre de esa vía, que concedía al alma una cierta suficiencia, se le venía exigiendo por su propio pensamiento puesto que su antropología lo llevaba a plantear la realidad humana como un sistema psicoorgánico en unidad radical. Zubiri luchó contra esta opción, se ven todavía esos visos de esa lucha en los cursos de los años 60's, para mantenerse en lo que entendía como una necesidad de fe. El cambio se dio hasta que queda convencido en 1973, en un curso de Marie-Émile Boismard ("Nuestra victoria sobre la muerte: resurrección o inmortalidad"), dado en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid, de que,

Por eso la angustia de la condenación es siempre una marcha incoada, un camino obturado que, como hemos dicho, en la medida en que pueda hacer a la persona volver sus ojos a la ayuda de otras personas, puede soltarse para hacerse marcha reiniciada, cargando con lo realizado en la obturación, en vistas a la reconquista de un modo propio de hacerse también efusión libre de sí, de hacerse figura de amor. Aquí el angustiado vuelve sus ojos a las personas para buscar en ellas, en su súplica (muchas veces expresada en “obras” en el haber humano, ritos, oraciones, etc.), el amor que puede tenerse a su propia realidad; creer en ella misma la posibilidad de la efusión libre que le permite entregarse secundando, entregándose a sí misma la posibilidad de ser donación para abrirse a sí misma paso para “entrar cada vez más en sí mismo, no en un sí mismo monacal, sino en el sí mismo de los suyos” (SSV 404). Intimando en la efusión libre que “está” dándose en su propia realidad, en la comunicación libre del amor de las otras personas, la persona encuentra esa posibilidad de amarse y reconquistar la fuerza para esforzarse en buscarse figuras propias de realizar en ella misma lo que abrió esa efusión libre de otra persona: la posibilidad de ser ella también amor en seguimiento, amor que sigue al amor. Pero está también la otra posibilidad: que el

aun cuando no se sepa responder por las almas de los muertos, hay que afirmar que no es “de fe que sobreviva” (TDSH XIII). Pero enseguida agregaba “lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma” (TDSH XIII). Esta afirmación implicaría también un cierto preámbulo filosófico que Zubiri no dio en su vida, pero que podría incluir los elementos que aquí propongo: la expresión suplicante en que queda la persona, en el sentir de las otras personas, en su muerte (reducida a impotencia radical por la propia limitación de su sistema psicoorgánico), súplica que queda dirigida a quien manifiesta, en la misma originación radical de la persona, su amor efusivo como gracia de creación e inhabitación de esa realidad personal. La súplica sería, en este sentido, lo que queda de la persona en la comunión interpersonal con la realidad absolutamente absoluta de Dios que, en su gracia, puede responder a ella con una nueva creación, que no sería meramente de la nada, sino en el seno de la súplica en que la persona queda: la de los otros, la de los suyos, en que “está” quedando ella misma, su propia realidad. Paula Ascorra y Ricardo Espinoza han aportado elementos muy interesantes para comprender el desarrollo de este problema en la filosofía de Zubiri en Ascorra-Espinoza (2011). En *Cuerpo y Alma* en Zubiri...Un Problema Filosófico-Teológico. *Pensamiento*, 67(254), 1061-1075.

angustiado no sea el que mire a las personas, pero ellas lo miren libremente con amor, inclusive a quien las mira con aversión y no sólo con indiferencia. Ahí, también la condenación es marcha incoada, que se confirma incesantemente en tanto se confirma la aversión. El “estar” en lo insondable de la comunión interpersonal, donde esa mirada de amor es posible por la gracia de la otra persona, nos exige no saber y no poder saber en que momento esa confirmación será definitiva, o si la gracia que se da en el amor está dando siempre comienzo a esa marcha en la posibilidad de que la persona se convierta a ese amor.

Esta posibilidad queda sostenida en lo insondable de la comunión y no contradice la fijación, sino que queda en la posibilidad de ese nuevo comienzo personal, como la misma persona, en su carne, que tiene que volver a adoptar libremente una figura en aversión o en conversión. El infierno, como ámbito definitivo de condenación, no sería definitivo por razón de la corporeidad orgánica de la persona, mucho menos por la gracia que se da en el amor, sino por una forma de obcecación en la aversión en que la persona condenaría incesantemente cada comienzo. Un comienzo que siempre se abre por el amor de alguien más, de otra persona que en su vida suplica, libremente y en amor, por la conversión de la que “está” en aversión, viva o muerta, poniéndose con ella en un *kairós* donde ella, la que “está” en aversión, ha de adoptar libremente una figura para seguir en aversión o convertirse y ponerse en seguimiento de lo que la súplica actualiza como un “amor primero” que, en el mundo y en la historia, me “está” abriendo vía para la plenitud de la comunión.

La intelección puede actualizarse en ese amor primero como seguimiento personal. Si en la historia se me da la obra de la súplica, por ejemplo, en una oración tradicional, poner la propia vida en oración es ponerse en seguimiento de

quienes dan la obra y no meramente la reproducción de la obra por sí (como repitiendo sus palabras sin el sentido propio de una oración de súplica). Este seguimiento implica a la persona en un compromiso personal con lo que las otras personas han hecho, y han hecho por ella, ofrecer su propia súplica para sostener su vida en la angustia, o incluso en la muerte, con la esperanza de un nuevo comienzo que pueda venir de la gracia amorosa de Dios. Zubiri refiere este seguimiento de quien “está” amándome primero a Cristo, porque en Él, en su súplica, vital e histórica, está esa esperanza de nuevo comienzo, acogiendo a toda persona humana y en todas sus posibles situaciones de angustia y hasta en la muerte. Retomemos una cita que hicimos anteriormente y completémosla para verla en su cabal dimensión:

El hombre tiene (quíralo o no y por muy despreocupado que esté de ello) el imperativo del esfuerzo moral. Tiene que hacerse, con cierto esfuerzo, a sí mismo. Y precisamente ese esfuerzo va inscrito en esa instancia suprema que es justamente el amor con que Dios impele al hombre a través de Cristo. [...] no recurriría a Cristo si la vida estuviera constituida únicamente por las cosas que el hombre hace. En la vida hay un sutil ingrediente, que sin embargo forma parte de su contenido, por muy sutil que parezca, y que es precisamente el sentido que la vida tiene. Esto es algo esencial. [...] el sentido que tiene la vida es el perímetro radical que perfila la figura de mi propio ser sustantivo, de mi ser absoluto. Ahora bien, este sentido es justamente el que otorga Cristo. Lo otorga Cristo porque la vida como conjunto de acciones no reposa sobre sí misma. [...] Somos todos viadores, en camino a una configuración permanente de nuestro propio ser sustantivo. Y, por esto, la intervención de Cristo en cada vida no es sino la incorporación cada vez mejor a él en virtud del esfuerzo interno, montado precisamente sobre un sentido de la vida que sólo él nos da. Vivir justamente como él vivió para darse a los demás y para darse a la historia.

Cristo no es que no haga incompatible la vida, es que exige positivamente la potenciación misma de la vida. (PTHC 81-83)

Toda súplica quedaría, pues, inscrita en el ámbito mayor de la súplica de Cristo, ámbito de potenciación; sería, por ello, una súplica en seguimiento. Por supuesto, ésta es la opción creyente de Zubiri mismo, pero la estructura de la súplica parecería exigir ese principio de unidad: en el mundo, las personas quedan por su súplica en una misma dirección, siguiéndose en dirección hacia la persona absoluta que puede, por su gracia, dar libremente un nuevo comienzo. En el mundo se hace necesaria la estructuración de esa realidad unificante de las personas en esa misma dirección que actualiza la temporeidad como tiempo del seguimiento. Es la consecuencia en las personas de esa textura interpersonal que la comunión ha dado, en su gracia, al mundo. Esta textura se da entre nosotros como seguimiento en orden a esa comunión, siguiendo el sentido que nuestra súplica por los demás puede inscribir en el mundo. Esta textura es la que se vería realizada plenamente con la presencia de Cristo en el mundo, realización de la misma gracia de la divinidad presente, a una, como suplicante y como graciosa respuesta que da sentido pleno y absoluto cumpliendo la súplica del suplicante, en lo que teológicamente entenderíamos por su encarnación, comprendiendo en este término toda la vida, muerte y resurrección de Cristo.⁹³

Este Cristo del que aquí habla Zubiri es el que “está” amando primero “distendido a lo largo del tiempo y en todas las situaciones en que la humanidad se va constituyendo” (PTHC 76), que “está” permitiendo comprender una unidad de “decurso histórico” en un solo acontecimiento de amor primero. Es la presencia

⁹³ El modo de donación de Dios al hombre que implica el misterio de la encarnación puede, como dice Sáez, ser pensado por la razón humana. Cfr. Sáez Jesús (1995). *La accesibilidad de Dios*, p. 265.

entre las personas de la persona de la divinidad, de la que es efusión libre de amor siempre primero, que constituye su propia presencia en donación suplicante por nosotros, convocación en carne de nuestra ayuda a los que ella ama y de la definición de nuestra vida en el sentido de su donación. Por eso, dice Zubiri, “la historia, en este aspecto, no solamente contiene a Cristo, sino que tiene un carácter específica y formalmente crístico” (PTHC 76). En la unidad de la historia, no meramente como capacitación, sino en la unidad del seguimiento, se va actualizando la unidad del tiempo, en cuanto “está” siendo asumido en la historia en todas sus estructuras, como una sola distensión, la del Cuerpo de Cristo, que va actualizando en seguimiento toda la respectividad de la convivencia personal y toda la respectividad de lo real en cuanto real.⁹⁴ El mundo queda manifestando ese amor primero, como “precipitado transcendente de un proceso vital inmanente por parte de Dios” (PTHC 177), precisamente esa vida íntima de Dios que es el amor personal e interpersonal en el seno mismo e insondable de la divinidad.

Es esta vitalidad íntima en Dios la “divinidad insondable y transcendente a que está asida la religación constitutiva del ser del hombre en cuanto tal” (PTHC 146), la que “está” convocando a las personas a comunión. La religación que constituye íntimamente a la persona humana en cuanto relativo absoluto, es su venir de la comunión interpersonal con Dios, en el mundo, actualizando en cada una de sus cosas la insondabilidad de ese amor personal, al que da seguimiento en su propio amor a quienes se encuentra convocada por el amor en la vida íntima de Dios. La vida íntima de Dios “está” en la persona convocándola a salir de sí, a constituirse en enviada a otras personas, porque esa vida íntima en

⁹⁴ Resulta muy pertinente la observación de Jesús Sáez para comprender esta parte del pensamiento de Zubiri: “en el cuerpo glorioso de Cristo está la raíz y el fundamento de aquella glorificación que será comunicada como don al hombre y a la creación natural entera” (Sáez, Jesús (1995). *La accesibilidad de Dios*, p. 286).

Dios mismo se da como un envío a las personas. En las personas a quienes es enviada la persona se entiende siguiendo a quienes realiza en el mundo esa vitalidad íntima de Dios. En ese seguimiento, cada persona realiza libremente su propia manera de comunicación personal con la persona absoluta de la divinidad. En el seguimiento se va generando así el cuerpo histórico de personas amantes en libre diversidad. Ese cuerpo es a lo que hemos llamado, con Zubiri, *ekklesía*, y que “está” en el mundo como comunidad que participa “en la misma actuación de la divinidad”.⁹⁵ La persona se entrega al esfuerzo por seguir a quien le ha amado primero, dejándose apoderar por su revelación vital en el mundo, en las vidas de quienes le siguen amorosa y libremente, para dejarla ver progresivamente mejor en su propia realización. Y este esfuerzo “está” a la base, lo hemos dicho, de todo progreso moral. Esta entrega multiforme, multiplicidad exigida por la diversidad en los modos de realidad unificados en la insondabilidad de un amor primero que los “está” dando disyuntos, es la comunicación propia de la persona en el mundo y del mundo en la persona que constituye la realidad de la intelección como coactualidad.

Esta comunicación se ratifica en la realización personal que efectivamente puede darse y “está” dándose en el mundo, en quien encuentra su propia realidad pudiendo ser libre y absoluta en ese mundo. Se ratifica como posibilidad, como probación del mundo en tanto elevado a posibilidad de ser apoyo para la realidad personal, libre y absoluta. Esta ratificación de la comunicación de lo absoluto en la persona, es lo que constituye al mundo en su ser más verdadero, como apoyo apropiable para la realización de esa plenitud personal, constituyéndose en matriz

⁹⁵ Jesús Sáez se ha referido a ella como “el aspecto social de la *perikhóresis* trinitaria” señalando que “abarca a la sociedad humana tanto en su aspecto social como en su despliegue histórico”, en Sáez, Jesús (1995) *La accesibilidad de Dios*, p. 288.

dinámica de sus mejores posibilidades, y como ámbito de complacencia, donde la persona está dando plenamente de sí y está en el dar de sí pleno y propio de todo lo real. Es en este marco en el que comprendemos la discusión de Zubiri sobre la noción de transcendentales. No son conceptos que rijan sobre las cosas desde una alteridad extramundana. Son más bien ideas que la propia realidad personal ha dado, configuraciones en donde se da lugar a las oportunidades que se dan en el mundo para seguir su unidad en trans- en la realización concreta de las personas. Son ideas que la realidad personal ha entregado a la realidad, en tanto las ha probado como vías de plenitud. Formas en las que el mundo ha sido elevado a su mayor posibilitación de realidad y que, en tanto ideas, quedan abiertas a seguir siendo vías en orden a la comunión plena. Verdad, bondad, belleza son ideas en que se concretan y proyectan dinamismos en que el mundo se realiza como más realidad, fundados en la disyunción que la realidad personal exige revelar en la respectividad de lo real en cuanto real. La descripción de estos dinamismos es el tema en este capítulo. Esos son los dinamismos que Zubiri ha explicado como *transcendentales disyuntos*.

CAPÍTULO 5

DINAMISMO DEL TRASCENDENTAL DISYUNTO

La expresión “transcendental disyunto” tiene una complicada evolución en el trabajo zubiriano. Aparece, por primera vez, como tal, en *Sobre la Esencia*, como denominación propia del “mundo” frente al transcendental simple, que sería la “realidad”. Aunque no creemos que sea ésta la posición última de la conceptualización zubiriana, ni la que proponemos como fundamental en este trabajo, conviene explicar algunos de sus conceptos centrales para comprender el concepto que creemos, finalmente, Zubiri ha alcanzado en el conjunto de su obra. Este punto, creemos se alcanza cuando, a mediados de los años setenta, transfiere este concepto a los transcendentales clásicos (bueno, verdadero, bello), ya en relación directa con la realización de la persona humana y la transactualización de la realidad mundanal en la realización personal. Pero por ahora, esta exposición de lo que se trata de la cuestión en *Sobre la Esencia* nos permitirá mostrar cómo articula Zubiri las dos partes de la categoría que tratamos: lo que tiene que ver con lo “transcendental” y lo que toca a lo “disyunto”.

Vamos pues con lo “transcendental”.⁹⁶ Ya nos hemos encontrado con la noción de transcendentalidad en nuestros dos capítulos anteriores. El momento transcendental es propio de la formalidad de realidad en cada cosa real, en cuanto ésta queda constituida en respectividad, tanto *in*, en su propia suficiencia constitucional, es decir, en su propia unidad de notas constitucionales, como *ex*, respectiva a toda otra nota real. Como realidad notificante, cada nota queda abierta

⁹⁶ Sigo para esta explicación, en parte, el análisis de Jesús Sáez, en su artículo Sáez, J. (1992). La Distinción entre Mundanidad, Mundo y Cosmos en Xavier Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (19), 313-362.

a lo que notifica: a su propia realidad en tanto nota, nota-de, a todas las otras notas que constituyen con ella la realidad notificada, nota-en, y a toda otra nota que notifica una realidad otra que la notificada, nota-otra. La apertura funda así esta excedencia en este triple carácter: respectividad de la nota a su propia realidad, respectividad de la nota a la unidad de notas que constituye, respectividad de la nota a toda otra nota. Así, cada una de las notas de lo real está constituida como momento en la trascendentalidad de la realidad en cuanto realidad. Como momento en esta trascendentalidad, cada nota, y el sistema en que “están” en unidad, hace de la trascendentalidad un momento suyo, es su plasmación en la respectividad de lo real en cuanto real. Hay tal respectividad porque las notas “están” talificando la respectividad en que están. Cada nota mantiene a la respectividad como momento suyo, al tiempo que ellas son también momento en la respectividad: cada nota, por ejemplo, es momento de la unidad de notas en que “está” al tiempo que la unidad es suya constitutivamente.

La respectividad no es nunca un ámbito neutro, sino siempre el ámbito que se “está” abriendo en las notas, es su ámbito, porque todas las notas “están” constituyendo y “están” constituidas en esa respectividad. Esta actualidad de doble carácter constituye el carácter de “más”. En el “más”, la nota “está” constituida como momento notificante de esa realidad que las posee y domina, y como momento de respectividad de esa realidad a toda otra nota en la realidad, momento de la respectividad de lo real en cuanto real, momento del mundo. Todo esto nos ha permitido construir la visión compleja y dinámica de lo real que Zubiri presenta en su filosofía.

Y he aquí una primera distinción que, sobre el concepto de lo transcendental, hace Zubiri. La nota, lo hemos visto, queda constituida como momento notificante

de la realidad que la posee y domina. Es un momento en la respectividad de la realidad en cuanto realidad, pero que queda referido a la misma cosa real, a su constitución propia, inclusive si ésta sólo fuera la misma y única nota. Es, en este sentido, un momento de transcendentalidad simple. Es por ello que Zubiri va a decir, en *Sobre la Esencia* (SE 432), que *res* y *unum* son transcendentales simples. Refieren a la cosa en y por sí misma, en su propia respectividad constitutiva, sin referencia a otra cosa real. Pero en la misma nota está notificándose ya una respectividad en otro sentido. La respectividad a toda la realidad en cuanto realidad, la respectividad mundanal, es un momento propio de la formalidad de realidad en que la cosa queda constituida. Es un momento transcendental en la cosa misma, pero no referido meramente a la constitución de la cosa, sino que, talificado por ella en sus notas, por la cosa constituida en su realidad sustantiva, queda dando de sí en respectividad a toda otra cosa real, es decir, queda mundificando, dando de sí su propio modo de “estar” constituyendo esa respectividad de lo real en cuanto real. Este es un momento complejo de transcendentalidad. La cosa queda abierta, así, en una respectividad a lo que no es ella, a la realidad otra, a la multiplicidad real. Es esta respectividad mundanal, compleja y múltiple, la que “está” constituyendo mundo. El mundo es, en este sentido, “el primer transcendental complejo” (SE 429), puesto que es expresión de esa respectividad que se sigue del carácter de realidad de las cosas, pero en orden a la multiplicidad, a la constitución múltiple de la respectividad de lo real en cuanto real por el dinamismo de cosas otras, unas respecto de otras.

Es importante notar aquí que el mundo no es meramente la respectividad mundanal, sino su expresión o su plasmación. Es el modo como ese dinamismo complejo de mundanalidad queda expreso, actualizado, se “está” plasmando en las cosas reales como ámbito *en* que “están”, pero que ellas mismas “están”

determinando en tanto dan de sí su propia realidad. Es una actualización radical de un momento constitutivo en las cosas reales en orden a la constitución mundanal. Una actualización del *ex* de las cosas en que quedan constituidas como “otras” unas respecto de las otras, talificando cada una por lo suyo, distintamente de lo que otra da de sí, esa respectividad que constituyen. Esa talificación de la respectividad es también una definición de limitaciones en la realidad, como lo explicábamos ya en el capítulo anterior. No es la definición de la respectividad del mundo respecto de algo extramundano, sino una definición del modo de darse la respectividad del mundo en lo propio, en las notas propias de esa realidad, y sólo entonces, es definición de cada una de las cosas reales como momento mundanal. Es la definición del transcendental *aliquid*, algo, segundo transcendental complejo, fundado en la transcendentalidad mundanal (SE 429). No es un transcendental derivado lógicamente de la unidad, sino realmente constituido en la talificación diversa que cada cosa real, por su propio dinamismo, está imprimiendo en la respectividad mundanal. El mundo se “está” definiendo en las cosas, en el dinamismo propio de cada una respecto de todas las demás, y en esa actualidad, el mundo se “está” constituyendo en su funcionalidad real, como una unidad de realidades en definición dinámica de sus limitaciones. Es una funcionalidad en que todas las cosas “están” definiendo activamente su limitación real, están dando sus límites, en la complejidad de todo lo real en cuanto real. Es una definición en el dinamismo de actualidad de lo real en tanto real, por tanto, una definición dinámica, “está” dándose definitivamente.

Es por esta definición limitativa en la respectividad mundanal que las cosas “están” imprimiendo en la intelección su propia manera de realizar la articulación de lo que de suyo dan, en tanto momentos de la respectividad de la realidad en cuanto realidad. La intelección “está” en el mundo desde las cosas, como

impresión del dinamismo de las cosas que las “está” constituyendo en tanto realidad y que “está” constituyendo mundo. Es decir, “están” dando a la intelección no sólo su propia realidad sino su determinación del “más” de la respectividad mundanal. En cada una de las cosas, la inteligencia “está” quedando así en un mundo en talificación respectiva. Cada una de las cosas “está” dando la realidad en su propia manera, en su propio modo de realizar su propia realidad y quedar en respectividad de toda otra realidad. Y lo verdadero en la intelección, que “está” en la realidad de las cosas en estos dos momentos, es ratificación de la realidad que “está” dándose en esas dimensiones de *res, aliquid*. En esta ratificación se abre un dinamismo de actualización del mundo en una forma que es propia de la realidad que entiende; un dinamismo que lo transactualiza en *verum*. Será el primero de estos dinamismos que Zubiri describe con la expresión “transcendental disyunto”, porque ya no se trata de la forma de “estarse” dando la realidad en el mundo, sino el modo como el mundo es transactualizado en la disyunción de la intelección. Después avanzaremos en otros dos modos que Zubiri reconoce también como trascendentales disyuntos, el *bonum* y el *pulchrum*, y que nos requerirán una exposición más amplia pues, a diferencia de la intelección, no hemos tratado en este trabajo de las definiciones que Zubiri ha propuesto de ellos en su obra filosófica. Estos son los dinamismos que expondremos a continuación.

Verum

La intelección está así ratificando esta cosa y el mundo que “están” dándose, la cosa dándose por sí y el mundo dándose en ella y constituyéndose en su ámbito de realización, un ámbito en último término insondable. Todo el despliegue intelectual irá a precisar y comprender lo propio del modo de realidad que se “está” ratificando: que lo real es verdaderamente esta cosa concreta, una manera peculiar

de “estar” dándose la unidad de notas (espaciosa, tempórea, etc.) en el ámbito de realización, respectividad de lo real en cuanto real, que se plasma como mundo en que la nota queda como un momento determinante dinámico. En cada nota se actualiza un mundo en la intelección a un tiempo en sus determinantes concretos y en su insondabilidad de rebasar todas sus notas. En la intelección, la complejidad del mundo “está” actualizándose como verdad en cada cosa que se “está” dando, pero también con una dimensión de insondabilidad que es “más” que toda esta complejidad. Ambas dimensiones (complejidad e insondabilidad) se actualizan en ratificación ostensiva (“está” en la intelección lo que “está” dándose realmente), fiel (la intelección “está” sostenida en este “estar” dándose de lo real) y efectiva (“está” *dándose*, gerundialmente constituyendo a la intelección en cuanto fiel y ostensiva). Son las tres dimensiones de la verdad real de lo inteligido, que a una “está” siendo lo que es, y “está” remitiendo a todo lo otro, manifestando su modo propio de “estar” constituyéndose en respectividad.

Así, la realidad del mundo “está” dándose verdaderamente en cada cosa, actualizando éstas su propia respectividad a toda otra realidad, y constituyendo, entonces, el ámbito de lo que podría inteligirse de ellas, soportándose en esa respectividad. La intelección “está” en ese ámbito, apoyada en él, y determinándose en él en fidelidad a las realidades que así lo “están” actualizando y que actualizan en ellas, según su modo propio, la insondabilidad del mundo. El ámbito no es un vacío, sino que es la estructura propia que las cosas reales están imprimiendo en la respectividad del mundo dando noticia de su apertura a lo insondable, y que la intelección va actualizando conforme marcha soportada en y por el “más” insondable que se actualiza en las propias cosas. Se actualiza así una estructura que plasma, en lo insondable, la complejidad en que las cosas se “están” articulando y al mismo tiempo la rebasa, la abre a “más”. Todo el dinamismo de

las cosas “está” ratificándose así y exigiendo de la intelección, libre fidelidad a lo complejo y lo insondable, al moverse en esa articulación. Ésta no es una exigencia extrínseca a la propia intelección sino que, siendo mera actualización de lo real en cuanto real, ella la “está” exigiendo conforme entiende por su propio modo de realidad; sólo así es efectiva fidelidad a su propia realidad. Actualiza en disyunción y en fidelidad a esa disyunción. También está ratificándose a sí misma y ratificando su realización en despliegue, lo que ella comunica de sí también a la realidad: sus propias intelecciones y construcciones intelectivas que quedan, en la disyunción, apuntando a lo que ella no “está siendo”, lo que es “más”. En todo esto ha de moverse para ser fiel a su propia realidad.

Cuando la inteligencia crea, en el dinamismo de irrealización y realización que ya en el segundo capítulo hemos explicado, no lo hace sino encontrando formas de moverse también en fidelidad a su propia forma de realidad, sostenida en lo insondable, por lo que la complejidad de las cosas “está” dando. Y así, en la misma respectividad mundanal, se plasma una manera nueva de ser mundo, un mundo para la realización fiel de la inteligencia personal; un mundo en tanto ámbito de lo verdadero, en el que van quedando impresas nuevas posibilidades de movimiento intelectual que la propia inteligencia “está” constituyendo como su modo de “estar” fielmente en respectividad. Éstas son modos intelectivos posibles, modos para entender el mundo en tanto que mundo. Modos en que la inteligencia puede probar su propia fidelidad a la realidad que “está” constituyendo mundo: la suya propia y la de las otras realidades, cada una según su propio modo de “estar” constituyendo mundo. Es su tiempo de prueba, prueba su fidelidad a la disyunción que la constituye y de su capacidad de proveer con una creación que le permita manifestarla con verdad. Habrá de ser una creación que responda a la disyunción dándole un ámbito de manifestación que la “conyunte” con la propia

intelección sin reducir la disyunción. La inteligencia habrá de crearse un contenido suyo en esos posibles, posibilitándose en ellos para realizarse efectivamente, como actualización de lo real, en el mundo. Cuando la inteligencia yerra, es que verdaderamente se crea un modo de “estar” que queda confundiendo esas formas en otras ya plasmadas, sometiéndolas en un modo de unidad que no les es fiel en su disyunción, y, por tanto, la creación intelectual no verifica la intelección en su prueba y se juzga su error, su apertura en vía de falsedad. Quedando su propia realidad intelectual en su ámbito de intelección, por su disyunción constitutiva, su error, en su verdad como error, habrá de lanzarla a un discernimiento de lo que de verdadero puede haber en su creación, y lo que la misma realidad le “está” ratificando como verdaderamente falso.

Lo verdaderamente verdadero y lo verdaderamente falso son precisamente “modos” posibles de darse realidad la inteligencia, a través del rodeo de la irrealidad. El “verdaderamente” es la forma en que la distancia de la irrealización ha quedado salvada y afirma haber encontrado fundamento, en el dinamismo de lo real en cuanto real, para dar sustento a lo intentado como verdadero o como falso. Por eso, lo verdaderamente falso es una forma de irrealidad, construida por la intelección, que no está apoyada plenamente en ese dinamismo, sino que se muestra incapaz de afirmarse fiel a la verdad real de aquello en que la inteligencia pretende afirmarse. Si la inteligencia continúa en una pretensión de afirmación total de su creación, habiendo inteligido, en cierto grado, la posibilidad verdadera de lo falso, lo que afirma resulta deficiente en orden a la actualización de lo real. Lo real inteligido se actualiza falsificando, no sosteniendo en realidad la creación intelectual, pero la inteligencia se apoya en su propia creación para pretender (es decir, extenderse pretensivamente en la realidad) y finge haberle encontrado sostén precisamente en lo que lo falsifica, si esa realidad se piensa en el modo que

la inteligencia ha creado. La realidad inteligida sostiene, entonces, mínimamente a la creación intelectual, quedándose meramente en verificación de la capacidad de la intelección de dar formas en el ámbito de la realidad, pero formas pobres, vacías, que sólo manifiestan la posibilidad que la intelección tiene de apegarse a sí misma en infidelidad a su propio dinamismo de realización. Se realiza apenas con la alteridad de un fingimiento, soportando el mentís al que el contenido de lo real está sometiendo constantemente a su creación. Es la inteligencia la que se obstina en sostenerse en falsedad.

Y es que el sostén más pleno de esa creación está en otra realidad distinta a la que ha pretendido inteligir. Podría tal vez sólo sostenerse en lo ya construido intelectivamente, mantenido en obturación de otras posibilidades, por lo que su apertura a la respectividad mundanal no se talifica según el contenido de alguna realidad nueva, sino según el contenido de esa inteligencia (su tradición, su mentalidad, etc.) que se está fingiendo abierta a la realidad, confundiéndolo todo en esa posibilidad que privilegia, para inteligirla en ese canon. El fingimiento está introduciéndose así en la respectividad mundanal desde contenidos confusos. Al marchar en esta respectividad, probando su intelección, la inteligencia se encontrará confusa, debilitada (sostiene su marcha, sintiendo la inestabilidad de su sostén) y tendrá que avanzar en un cierto grado de contradicción. La intelección “está” marchando privada de verdad en la marcha, pero marcha fingiendo no “estar” privada y forzándose a dar pasos en privación. Y esta privación es la que la verdad real está verificando, precisamente, falsificando la marcha. Una privación que podría significar, para la inteligencia, quedar privada de las posibilidades de realizarse hasta su destrucción. La inteligencia podría verse imposibilitada de ser intelección de realidad y descansar sólo en su propia fuerza de fingirse, sostenida en su propia capacidad de fingir y aparentar la realidad, que ya sólo “está” como

indiferente, podríamos decir, en una “vacía” alteridad (nunca lo puede ser totalmente pues la intelección siempre cuenta con su propia realidad que también se “está” imponiendo “de suyo” en la intelección) que no puede ser apoyo suficiente para el dinamismo libre de la intelección. La intelección se encuentra a sí misma constreñida a su propia fijación en lo que ya es. La fuerza de esa fijación se impone en la intelección por lo que exige un mayor esfuerzo para abandonarla y volver a la fidelidad de lo que “está” sintiendo “más” allá de lo logrado.

Intentar lo verdaderamente falso fingiéndolo verdadero, es realización de la intelección en falsedad, como intelección infiel, e inscribe esa contradicción en la respectividad de lo real en cuanto real, forzándola a realizarse como un apoyo, cada vez más débil para su realización en fidelidad, pero cada vez más fuerte para su realización en infidelidad. Es el problema de la máscara que propusimos en el capítulo anterior. La máscara se convierte en un concentrado de su propia fuerza, aunque resulte débil para sostenerse en la apertura a lo insondable de la realidad. La realidad parece dejar a la inteligencia en su mayor libertad, pues ella se comprende como absolutamente desligada de lo real, pero, en tanto no puede renunciar a la probación en lo insondable, va probándose cada vez más imposibilitada de sostener su realización sólo por sí misma. Paulatinamente, la intelección va probándose en la indigencia de realidad, hasta llegar a comprenderse sometida a la estrechez de una realidad que ya no comprende en absoluto. Es la angustia de una intelección que, sólo llena de sí misma, ha perdido la capacidad de comprender y cargar su propia realidad. No es que no esté dándose la intelección, pero “está” dándose angustiada, estrechada, en un dinamismo de realización que se evade de toda posible alteridad real, sostenido sólo en lo que la misma intelección ha creado para esa evasión. Y podría todavía perseverar en la angustia, absolutizándola como última verdad, encerrándose casi

completamente en ese dinamismo fingiéndose complacido en ella, lo que Zubiri llama “el supremo espejismo de la inteligencia” (SSV 402), porque se engañará y confortará en él del esfuerzo que le es exigido de probarse siempre en lo real. Esta exigencia no se pierde, pero se hace acomodar en esa figura que la intelección se ha dado en la fijación. Pero es acomodo, no determinación total. Ya lo decíamos con Zubiri, tal vez sea esta inestabilidad en que la intelección siempre se encuentra, por “estar” siempre en lo insondable de la realidad, uno de los “tristes fundamentos de la esperanza” (SSV 404).

En ambos casos, en la intelección fiel y la infiel, la inteligencia se “está” realizando. La infidelidad a lo real inteligido es también una posibilidad de la propia inteligencia en tanto inteligencia, que puede esperar, actualizando su inestabilidad, que en ese fingimiento puedan alumbrarse posibilidades inéditas en la respectividad de lo real, en lo insondable y ya no en lo mero inteligido. Es decir, espera que la realidad pueda dar de sí algo que sostenga su fingimiento manifestando lo insondable que puede realizarse en él, “más” de lo que hasta ahora ha dado la fijación. Alumbra así posibilidades en las que sí pueda la intelección ser fiel, pero no como “está” sino “estando” en “más” de lo que “está”, revelando que la contradicción se daba sólo en una consideración parcial de esa respectividad. Esas posibilidades ya “estaban” posibilitando su fingimiento, pero no las había comprendido. De esta manera, la inteligencia encontraría una mayor riqueza en la apertura de lo real inteligido a la respectividad de la realidad. Esta respectividad, precisamente en ese modo de “estar” siendo fingido, refluye en lo real inteligido colocándolo en un nuevo horizonte de posibilidad y la intelección enriquece su propio modo de habérselas con la realidad, es decir, su habitud. La consideración anterior de contradicción era sólo en una parcialidad. Por este camino, la alteridad real volvería a jugar un papel en la realización de la

intelección y la creación intelectual mostraría, a un tiempo, su pobreza y la posibilidad de enriquecerse en una vía de fidelidad a la alteridad que estaba ya ratificándose en su realidad en tanto intelección. Comprendiéndose así la intelección puede realizar su obra enriquecida, enriqueciendo también el haber humano, el ámbito de capacitación.

Pero puede también darse el caso de la insistencia en la evasión, por no encontrar satisfactorias las vías que la alteridad abre para la probación de las propias creaciones. La intelección actualiza la inestabilidad, pero no quiere arriesgarse a explorar en ella verdaderamente el sostén que pudiese dar a sus creaciones. No quiere arriesgarse a ser desmentida y, poco a poco, va perdiendo fuerza intelectual y conformándose a lo dado. Se mantiene en sus propias figuras sin probarlas, sin examen, absolutizándose en la contradicción de su propia realidad. Ahí la obra se realiza empobrecidamente, empobreciendo el haber humano y discapacitando a la intelección para realizarse en la verdad. La falsificación toma dimensión histórica y las vías intelectivas se estrechan, plasmándose en el mundo con una figura de fijación y normatividad inamovible. Es precisamente de esta fijación y normatividad inamovible (nacida de la misma experiencia) de la que Husserl quiso liberarnos con la propuesta de la reducción, y la que Zubiri encontró como guía segura desde sus primeros pasos en la filosofía. Ahora se nos vuelve a presentar mostrándonos que el examen de esa fijación no es tarea tan simple como una mera renuncia a presupuestos, pero tampoco como una mera admisión de ellos. Implica poner en examen la propia figura que la intelección ha ganado en la realidad, volver a probarla en lo que cada nota sentida nos va abriendo del “más” insondable de lo real. Y éste es el rigor de la tarea infinita del filosofar, de la intelección que camina en vía de absoluto.

No hay manera de que la inteligencia determine inmediatamente si su contradicción es absoluta o parcial. Es el gran riesgo de la intelección, su aventura por dar verdad en la realidad. La determinación es siempre probación, y ésta es ya realización libre de la intelección que busca realidad y, por tanto, fidelidad. Ella misma ha de darse en la alteridad de lo real un modo de “estar” probándose. Por eso, si bien puede justificar el forzamiento intentado para que la realidad justifique su creación, no puede justificar la evasión de la probación. El forzamiento de la respectividad se justifica en la espera de verificación. Si se verificara, habría una posibilitación en lo real, una intelección posible hasta ahora inédita. La creación intelectual quedaría justificada como una novedad en su marcha: una manera nueva de “estar” en el mundo. Y se justificaría la espera, pues su misma realización en tanto espera (darse la intelección la posibilidad de esperar) sería un momento de esa posibilitación. Sería ocasión por venir, ocasión en que podría darse una posibilidad para que la intelección sea más plenamente intelección de lo real. Es la posibilidad que se ha alumbrado en la técnica, no solamente mecánica, sino también en las técnicas de comprensión del mundo que podemos utilizar ahora sin mayor cuestionamiento, pero que han costado muchas probaciones para poder dar con riqueza suficiente para confiar la verdad a ellas. Y ellas mismas siguen “estando” en probación. La intelección siempre “está” abierta a la verdad de un posible error o de la parcialidad y provisionalidad de la verdad, porque “está” abierta constitutivamente en lo insondable, donde no es posible saber con certeza y de antemano hasta dónde “está” justificado esperar. La intelección “está” ahí siempre en prueba y en riesgo de falsificación.

Pero la evasión no es este tipo de forzamiento. En ella, la intelección no busca, sino que ha desmayado de la búsqueda y ha preferido mantenerse alejando, en tanto pueda, la probación. La intelección se determina a vivir sin prueba,

descansando en las creaciones y evitando, verdaderamente, sentir, quedar afectada por la alteridad. Parece una imposibilidad, y hasta cierto punto lo es, porque no se puede evitar la prueba de mantenerse en la realidad siempre en evasión, pero manifiesta más bien una dinámica de contradicción y destrucción, es decir, de dinámica imposibilitación. Sometida a sus propias creaciones, la intelección pierde su carácter de libertad, precisamente en el momento en que parecería serlo más absolutamente. Pierde su posibilidad de disyunción, precisamente cuando más disyunta podría parecer respecto de toda otra realidad mundanal. Pero es que ella misma se ha transactualizado en una reducción a su propia creación, una que ha quedado ya en el ámbito mundanal, en la respectividad de lo real, como lo ya dado, y así el mundo ha quedado actualizado en una totalidad regida por esa idea convertida en absoluta. Es una gran confusión de su propio modo de realidad, es decir, de la libertad que puede querer darse en la realidad. Es su idea de libertad la que “está” imponiéndose en su voluntad y es una idea falsificante. Es la radical gravedad que implica la expresión zubiriana, contra a la voluntad de verdad real, que es “voluntad de ideas” (HD2012 263). Por esto, el esfuerzo de la intelección ha de orientarse para forjar una idea verdadera de la verdad que busca, de una verdad que sí pueda verificar su propia realidad, y es esta idea de verdad la que puede esforzarse en entregar como vía probada, y siempre en verificación personal, de plenitud.

Esta ambigüedad que la inteligencia no puede resolver por sí, tiene graves consecuencias, a una, para la propia realidad personal y para la respectividad que en ella se está realizando. No es solamente el forzamiento de la respectividad de lo real en cuanto real, sino la determinación de que ésa ha de ser una posibilidad de realización personal, por ejemplo, la de la espera. Si esto ha de probarse, ha de abandonarse el mero fingimiento de lo verdaderamente falso como verdadero,

para avanzar en la búsqueda de lo que, siendo verdaderamente verdadero, sí podría sostener esa determinación que la realidad personal pretende. La espera no es fingimiento, es realidad-personal-en-espera; la inteligencia haciendo posible a la persona su espera, pues “está” sosteniéndose en la realidad de las notas desde la que se “está” dando lo posible insondable. En esas notas es que la inteligencia ha de darse modo de esperar, plasmando esa vía en el mundo como una verdadera posibilidad, que nadie pudiera dar ya como un hecho, sino como algo en que probarse la propia realidad. Y esto ya no es fingimiento. El fingimiento ostenta otro modo de realización personal.

Sostenerse en el puro fingimiento es, ya lo dijimos, realización contradictoria de la inteligencia en tanto fidelidad a lo real en cuanto real. Es la realización de una posibilidad de destrucción de la propia inteligencia, al negar la intelección de la posibilidad del fingimiento como posibilidad, como algo que se “está” probando y pretendiendo que sea su establecida realidad. La inteligencia podría inteligir que “está” fingiéndose, inteligiendo también la realidad del trabajo de ficción en que “está” realizándose. Pero, al fingir negándose su propia realidad fingida, introduce en un modo de “estar” en respectividad que no se verifica sino como pretensión complacida en meramente pretender. La ficción en su trabajo es otra cosa: implica modificación de las notas, construcción de fictos y realización de éstos en la realidad, y pide ciertas condiciones necesarias para esa modificación de realidad. Ésa es la realidad de la inteligencia-en-ficción. Verdaderamente modifica, entonces, la propia realidad de la inteligencia, fiel ahora sólo a la realidad-en-ficción y a las condiciones de la respectividad que sostienen la posibilidad de la modificación. La intelección que quiere ser fiel sólo a su pretensión, intentará forzar las condiciones para que sólo se den aquellas que sostienen su ficción. Manipulará la funcionalidad para obtener esas condiciones. Y eso, aunque pueda

lograrse parcialmente, es un malogro de la intelección que afecta radicalmente también el dinamismo mundanal, empobreciéndolo.

Salir de esta obcecación en la mera ficción, es una de las tareas que, para la intelección, puede jugar el arte, no en tanto mera obra sino como trabajo. Y es que las condiciones son inteligibles como tales en el trabajo de ficción, conforme condicionan. La construcción ficticia “está” notificando el carácter derivado de las condiciones, su intrínseca dependencia de la construcción. Pone los marcos en que la realidad-en-ficción puede dar de sí en la intelección, discerniendo donde resulta ya una obcecación de la intelección seguir realizándose en ese modo de ficción. Por ejemplo, no es un buen actor quien no sabe distinguir los límites de su escenario y constituirse corporalmente por entrenamiento y ensayo (voz, amplitud de su expresión, etc.) a esas limitaciones; una buena novela respetará las condiciones de su propia construcción y el buen escritor ensayará muchas veces su construcción, probando que las condiciones realmente le van conduciendo “naturalmente” a su conclusión predicha. La novela y el actor serán buenos precisamente porque saben ser verdaderamente fieles a la realidad-en-ficción, en tanto realidad-en-ficción. Los malos resultarán arbitrarios y forzados en su realización, pues no reconocen las condiciones que les permitirían los objetivos que persigue su propio trabajo de ficción. No reconoce la realidad de su pretensión, sino que se pierden en la mera pretensión. Una pérdida de la que le liberaría, precisamente, la intelección de su propio trabajo creativo. Pero este discernimiento no es un ejercicio absolutamente transparente para quien lo realiza (ni para el que escribe la novela, ni para el actor, ni para su lector). No podrán distinguir fácilmente la realización justa y la obcecación, y en esto está, tal vez, el arte y la razón del ensayo, la probación, en el modo de realización de una inteligencia artística que realiza ficciones y sabe reconocer y dar reverencia a lo que esa intelección implica.

La obcecación no es una mera destrucción lógica, es una destrucción de posibilidades de movimiento intelectual en fidelidad a lo real en cuanto real: una destrucción de la realidad de la inteligencia, de lo que ésta puede dar de sí. Y es que la realidad-en-ficción se sostiene no por el fingimiento, sino porque el mismo fingimiento “está” verdaderamente dándose, construyéndose e instalándose en la respectividad de lo real en cuanto real como fidelidad a algo de esa respectividad. Sólo desde esa fidelidad es que puede realizarse el fingimiento y la intelección que verdaderamente es fiel en la ficción conoce esforzadamente cómo el fingimiento se sostiene como fingimiento en las notas concretas y en el ámbito de respectividad que abren. Es la fuerza de la realidad inscrita en la misma ficción y rigiendo su propio dinamismo ficticio en la realidad.

Las ficciones quedan inscritas como un momento de la realización personal en la realidad. Esta ficción puede ser algo insuficiente para la realización de la inteligencia personal, si llevándola más allá de las condiciones, es decir, condenándola a la obcecación, le exige (se auto-exige) vivir en la ficción. Es una paulatina destrucción por forzamiento, que no llegará de golpe sino en virtud del dinamismo que se despliega como inteligencia obcecada, encerrada en condiciones que le cierran el acceso a la riqueza de lo real. La inteligencia ha de moverse para descubrir que la realidad que sostiene insondablemente su ficción, sostiene también otras posibles construcciones que no se ha atrevido o no ha sabido probar. Encontrará entonces la posibilidad de crearse un modo propio para sí, ya no como fingimiento obturado sino como búsqueda fiel de lo real en cuanto real. El fingimiento encontrará ahí su lugar, sin absolutizarse, porque, en esa fidelidad, verificará la insuficiencia de su propia creación fingida. La inteligencia se comprenderá en una cierta pobreza más o menos extrema de realización, y la

probación será tanto de su riqueza como de su pobreza. Y esta verificación en pobreza y en riqueza, en toda intelección, es parte del dinamismo de la verdad en lo insondable del mundo. Verificación humilde que conforma a la intelección en su verdad como buscadora siempre en probación por otro, por una alteridad disyunta de sí que la solicita siempre a no absolutizarse injustamente para “estar” verdaderamente en vía de absoluto. Es sentirse siempre en sus propias construcciones como modos, y sólo modos, de dar lugar a ese acontecimiento de la realidad de lo que “está” sintiendo, de sus notas y de su apertura al “más” insondable de lo real. Negarse la oportunidad de sentir esta dualidad en la constitución de toda intelección lleva a graves consecuencias de destrucción que Zubiri denuncia con el nombre de “logificación”.⁹⁷

No basta, sin embargo, inteligir la dualidad y la insuficiencia de toda construcción para determinarse a una mayor intelección desde esas posibilidades pobres. En todo su movimiento la intelección queda inscrita en el ámbito de lo verdadero y así inscribe en su propio momento de respectividad esos modos de realización de su movimiento. Esto le da patrones esquemáticos de movimiento intelectual, logificaciones, que modulan su actividad en el mundo. Es producto de su instalación constitutiva no solamente en lo insondable del mundo sino también en su complejidad funcional. Estos patrones son realización libre, pero modulada, y esto es constitutivo de la misma inteligencia, por su momento de respectividad. Son sus patrones de “estar” en respectividad, y éstos son su propio modo de “estar” dándose en tanto inteligencia en el mundo. Si son pobres, no tiene otros. De ahí la gravedad de su situación y de su estrechez. Pero son sus patrones y no su propia realidad, en tanto absoluta, de suyo suya. Y es a ésta a la que la intelección tiene

⁹⁷ Nos parece muy adecuada la presentación de Juan Bañón en su libro Bañón, J. (1999). *Metafísica y Noología en Zubiri*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, p. 26

que volverse para realizarse en vía de plenitud. No se trata meramente de encontrar uno u otro patrón, sino de encontrar su propia disyunción respecto de ellos. Es esta disyunción, más que lo insondable del mundo, lo que la pone en vía de plenitud. En sus movimientos intelectivos y sus construcciones, además de lo insondable del mundo abierto en las notas, se abre la intelección a su propia realidad disyunta que también “está” aconteciendo, no como un momento del mundo sino de su propia suidad.

La inteligencia “está” en estos patrones, recreando su momento mundanal, su propia respectividad, de modo que los propios patrones pueden ser alumbrados por ella como respectivos a ella, como posibilidades suyas y no como determinaciones absolutas. Por el contrario, es la persona quien los posee y marca respecto de ellos, de sus propias formas de realización, una disyunción. Ella no es una colección de estos patrones, sino quien los posee de suyo. De ahí que pueda buscarse otro modo, otro patrón, forjarse una forma que sí pueda querer. Una de la que su realidad siempre queda disyunta. La inteligencia se determina, entonces, a afirmar la realidad de la persona como momento absoluto, suelta incluso de lo que, hasta ahora, ha comprendido como su modo de ser o como su pretensión. Reconoce este modo como posibilidades para su propia realidad, y se mantiene sobre él, para realizarse como fidelidad a lo real de su propia realidad en cuanto real. Si confunde ese modo de ser con su propio momento de absoluto, se condenará a la destrucción anunciada en cada nota que siente por su propia disyunción. De su momento absoluto, aconteciendo en las notas, cobra el arrojo para hacer disyunción de esas condiciones de su respectividad, para determinarse libremente respecto de ellas, ahora en resistencia a la destrucción que se le anuncia, precisamente por anunciarse desde sí misma su plenitud y la pobreza de toda posibilidad. Las posibilidades pobres y estrechas, incluso ellas, pueden ser así

ocasiones de la espera para otra realización que, en la libertad personal, pudiera encontrarse y determinarse. No es espera en lo que pueda darse en el orden del ser, del mundo, sino espera para que la persona pueda encontrarse en el mundo tan libre como su propio momento de absoluto le “está” exigiendo ser. Que sea ella, en su libertad, quien determine al ser. Una espera que descansa en su propia realidad.

Este nuevo movimiento intelectual implica, entonces, una verdadera cuasi-creación y el mundo es irrumpido por el acontecimiento personal. La inteligencia, en las condiciones que tiene, se yergue sobre sí misma, sobre su propio momento absoluto, para darse una posibilidad que no es una más entre las otras posibilidades, y a la que habríamos, con Zubiri, que distinguir: no es mera posibilidad, sino que es fuente de posibilidades (HD 123).⁹⁸ Es poder en la persona para dar posibilidades, para posibilitar, para transactualizar el mundo abarcándolo entero, en su insondabilidad, como ámbito de posibilitación. No es un poder abstracto, sino uno que “está” dando soberanía a la persona en sus posibilidades concretas. La “está” actualizando como llamada a darse posibilidades y probarse en ellas, probando a una que el mundo puede darlas y sostenerlas como posibilidades de realización en fidelidad a la verdad real de su propia realidad en cuanto realidad personal. Por su momento absoluto, la persona “está” dando de sí en esa realidad soberana que alumbrá posibilidades, pero no es ninguna de estas posibilidades. Todas las posibilidades alumbradas en el mundo quedan como posibilidades suyas en las que ella no se funde, sino que las entrega al mundo, a la respectividad de lo real en cuanto real. Alumbrá (ahora con el sentido más cercano al “alumbramiento”, al parto), entonces, en el mundo, posibilidades hasta entonces

⁹⁸ Esta distinción la propone Zubiri para la persona absolutamente absoluta de Dios, pero también es aplicable a la persona relativamente absoluta, en tanto ella va realizando en su propia realidad ese carácter absoluto. Cfr. Sáez, Jesús (1995) *La accesibilidad de Dios*, p. 264. De hecho, como veremos, el mismo Zubiri llama al hombre “fuente” de su propia realidad en SH 388.

inéditas, alumbrando también desde ellas su propia realidad soberana como fuente de posibilidades. Carga con las posibilidades dadas, incluso las de destrucción, haciéndolas dar en ellas más de lo que habían dado y de lo que por sí mismas podían dar, convirtiendo su sentido, para posibilitar más plenamente la realización personal.

Pero este planteamiento de la soberanía de la realidad personal no ha de llevarnos a sostener una indiscriminada autarquía. No pretendemos afirmar que la pretensión de la persona pueda dominar en cualquier circunstancia, como hemos dejado claro al plantear el problema del fingimiento. La intelección es fiel en su intelección de las condiciones del mundo como verdaderamente condicionantes de su realización. Y aunque pueda esperar de su propia realidad modos de encontrar una mayor riqueza en las condiciones de la que hasta ahora ha encontrado, eso no obsta a que haya límites que le sean impuestos que resulten irrebasables para seguir siendo intelección verdadera y verdadera realidad personal. La limitación en el mundo, si ha de darse, ha de ser sostenida por esa misma fidelidad a la verdad real a la realidad personal. Y su superación ha de ser sostenida en esa misma verdad real. Esto obliga a llevar el análisis de la posibilitación más allá de la intelección del mundo para comprender lo que “está” verdadeando en ellas la realidad personal.

La realidad personal, como hemos visto antes, “está” verdadeando, también, su propia fundamentalidad en la comunión. Cuando alumbra una posibilidad no la alumbra meramente en la respectividad mundanal, sino como una posibilidad cobrada en el fundamento de la comunión. En este sentido, las posibilidades “están” abiertas a una realidad otra, más precisamente, a una realidad personal otra. Otra realidad personal que es también soberana y fuente respecto de las posibilidades

que quedan para ella en el haber humano. Esta actualización del respecto de la comunión en todas las posibilidades queda impersonalmente, abierto a cualquier realidad personal. De manera que la probación última de estas posibilidades no se verifica meramente en la propia inteligencia que las fragua, sino en toda inteligencia que pretenda probar su realización en ellas. La probación queda abierta como una tarea que ha de cumplirse en toda realidad inteligente en el mundo. Y esta probación las verifica, las mide en su verdadera posibilidad y en sus diversas dimensiones: las verifica como posibilidades para la convivencia, para la capacitación, para la realización diversa individual, para la realización de la realidad personal, relativamente absoluta. Es una apertura de cada posibilidad como vía de humanización, es decir, como condición abierta a la humanidad y ya no a sólo una persona concreta. Su probación “está” en ese horizonte de la humanidad y su tarea infinita ha de ser cumplida, se exige, por toda la humanidad. De este modo, la exigencia se establece como una condición trascendental en la probación que cada persona puede “estar” haciendo de la verdad de tal posibilidad para su propia humanización y, en ella, para la humanización.

Abiertas al horizonte de la humanidad, esta exigencia las mide tanto como posibilidad de destrucción de realidad personal y posibilidad de realización verdadera de lo humano; otra vez, un discernimiento no sencillo de hacer. Y también esta medición queda como modulación del movimiento intelectual en la respectividad de lo real. Las posibilidades quedan medidas por la realidad personal, en tanto personas concretas han podido realizarse en ellas manteniendo su soberanía, sin fundirse con ellas, sosteniendo lo humano como un momento de la realización de la humanidad. Las personas han podido moverse en ellas en todas sus dimensiones, alumbrándolas como posibilidades de realización de realidad personal concreta en el mundo. Es su misma probación la que comprenderá la

medida de las posibilidades en el ámbito de la humanidad, pero en esta misma probación exigirá que ellas sigan siendo, en cada probación personal, vía para el acontecimiento de disyunción en que consiste la intelección sentiente y la realidad personal. Este acontecimiento de disyunción le da libertad a toda persona respecto de la adopción o no de la vía que propone la posibilidad. De ahí que, en esta libertad, la persona habrá de conformarse con las posibilidades o anteponerse a ellas en el momento absoluto que la constituye en su realidad. La inteligencia sólo da la medida, pero la valoración y la decisión implican y ponen en juego a la realidad de la persona entera. La inteligencia no puede resolver todos estos aspectos, pero sí puede comprenderse cargada de su propia realidad que le exige reconocerse plenamente en la decisión y valoración, es decir, cargada de la gravedad de la respuesta personal y, en ella, cargada con la responsabilidad de la humanización. En todo ello se juega el que su intelección sea “mejor”, más o menos verdadera, en orden a la realidad personal en todas sus dimensiones.

Determinar la propia realización, por ejemplo, en una posibilidad, que se comprende rica para sí, pero que se comprende precaria para otra persona, es una grave responsabilidad que la inteligencia comprende en el encargo de la determinación personal. E ignorar esa precariedad no elude la responsabilidad, en tanto la realidad de la respectividad que se actualiza precaria en sus posibilidades para la persona otra, con que puede encontrarse quien comprende la riqueza de la respectividad para sí, es respectividad abierta a la humanidad del mundo común en que con-viven. Esta precariedad ha de convertirse en oportunidad, por lo menos, de duda y de sospecha de la verdad real de esa riqueza de posibilidades para la realidad personal y un indicio de un forzamiento de la realidad humana que podría ser injusto. El rostro de ese “extranjero” (extraño por el contraste a una de su pobreza y mi riqueza y de su riqueza y mi pobreza) me reclama examinar lo que

hasta ahora había comprendido como verdad real en la realidad. Me obliga precisamente a ampliar mi consideración de las posibilidades de humanización que “están” dándose y pueden darse en mi propia realidad personal, para dar con un modo de realización que sí tome en cuenta lo mejor para ambas personas. Su pobreza real está imprimiendo en la respectividad un obstáculo para poder comprender mis ricas posibilidades como posibilidades verdaderas de realización humana en la realidad y, por tanto, como posibilidades para dejar verdaderar en plenitud mayor mi realidad personal. La intelección me las devuelve empobrecidas por ser incapaces de acoger toda esta riqueza humana y humanizante. Olvidarlo es sacrificar, por la posibilidad de un gozo particular, las posibilidades de realización en convivencia, social, histórica y en comunión, que me están encargadas verdaderamente en mi propia realización personal.

Este gozo parcial implica sólo posibilidades de realización parcial de la realidad personal, y “está” exigido de probar si es posible universalizar esa parcialidad en la humanidad, para probarla en el mundo que con-vivimos las personas. Si esa probación no se verifica, la realización de esas posibilidades de riqueza será un forzamiento de la humanidad en el mundo, de la realidad de los que convivimos en él, a la precariedad. Y afirmar que ésa es la realidad última del mundo humano es falsificar el propio carácter de realidad personal en la inteligencia, porque se habría aceptado una condición última, una determinación absoluta, y ya no la respectividad que “está” dándose en la propia realización de la realidad personal. Afirmarse en esa falsificación es, eventualmente, destrucción de la realidad personal, de su carácter libre, y, en este sentido, homicidio, destrucción de lo humano en la realidad personal. La fidelidad a su propia realidad y a la realidad en cuanto realidad que constituye la inteligencia en la realidad personal, implica mantenerse en el arrojo de comprenderse en disyunción de las condiciones

que “están” dándose en la respectividad, manteniéndose en soberanía respecto de ellas, dispuesta a probarlas, y recrearlas para seguir en esa probación exigida por su propio modo de realidad, como ámbito de verdadera realización y oportunidad de mantener su disyunción en sus realizaciones para toda otra realidad personal. La verdad va siendo, entonces, en el mundo, una oportunidad de transactualizar el mundo en ámbito de verdadera humanización y personalización de la realidad en cuanto realidad.

En este ámbito se cumple, entonces, esa respectividad compleja y dinámica que Zubiri había referido a la trascendentalidad en orden a esa verificación de humanidad. Es trascendental complejo, actualización del mundo en cuanto ámbito de verdad, es *verum* (SE 429). *Verum* es trascendental, en cuanto es actualización del mundo como ámbito en que se “está” dando verdad real a la persona que entiende, definiendo, en cada cosa, los límites de lo que “está” siendo verdadero de ella en orden a una verdadera humanización, y determinando así los modos en que se puede buscar que los perceptos, fictos, conceptos, razones puedan acontecer en acuerdo con esa verdad real y conocer los límites propios de ese acuerdo, comprendiendo lo que ha de ser declarado falso, por “estar” en desacuerdo con lo que “está” dándose como verdad real, o en lo que se ha de conformar todavía en suspenso, todavía sin saber cómo recibir verdaderamente a la realidad personal en la propia realidad personal y la de las otras personas, incluida (habremos de llevarlo hasta ahí cuando hayamos reconocido otros aspectos en los demás trascendentales) la persona absoluta de Dios. En esa estructura compleja queda constituido el movimiento intelectual en que “está” realizándose la realidad personal, en todas sus dimensiones.

No se trata de un movimiento estrictamente individual, sino que es el movimiento común e histórico en que las personas se van realizando en

convivencia. Toda individualidad quedará realizándose en esa convivencia y exigida de responder por ella en sus propias intelecciones. Es un movimiento de búsqueda constante y situada, que “está” realizándose en fidelidad efectiva al dinamismo propio que cada cosa real está imprimiendo en la respectividad de todo lo real en cuanto real y en fidelidad a la verdad de la propia realidad personal, constitutivamente fundada en comunión. Y es, en este sentido, movimiento que está plasmando esa fidelidad en un mundo, no como una claridad absoluta, sino como un mundo complejo, definido en claridades, oscuridades, borrosidades, zonas inexploradas, posibilidades por cumplir que constituye el ámbito pleno de lo verdadero, un ámbito por darse que constituye cada momento de la realización personal en una oportunidad de responder, un tiempo de espera y un momento de prueba. Para la persona, el mundo “está” siendo ámbito en que “estar” acogiendo esta verdad, en todas sus complejidades, y en que “estar” también esperándola, actualizándose la persona como voluntad de verdad real, voluntad de exploración, de movimiento y de cumplimiento, de recreación y probación, y actualizando entonces también al mundo como algo más que un ámbito en que se dan verdades, para serlo como uno en que se “está” dando verdad real. He ahí la oscilación. Y en ella, el mundo queda actualizado como ámbito en que se le está dando a la persona, condición para su realización, pero una condición que la persona debe querer para sí, o querer esperar o buscar otra condición en que se pueda realizar plenamente. Y esta condicionalidad y este querer nos abren a otro modo de quedar actualizado el mundo en orden a la persona, es decir, a otro modo de transcendentalidad disyunta. Una que “está” dándose en el fondo mismo de la intelección como co-fundamentando la realidad personal.

Bonum

Este trascendental lo habíamos anunciado ya cuando decíamos que la inteligencia, por sí misma, no podía determinar las posibilidades que habrían de realizarse y encontrábamos esa determinación a lo mejor que le es constitutiva. Esto implica un acto personal que desborda la intelección, aunque constitutivamente la “está” fundando como voluntad de verdad real: el acto del querer. Por esto decíamos que vamos a encontrar en este trascendental, como después también en el *pulchrum* un co-fundamento de la realidad personal. Y es que en este acto del querer se abre otra manera de darse la excedencia, el “más”, en la respectividad de lo real en cuanto real, en orden a la disyunción que la persona imprime por su propia realización en la realidad. Es el tercero de los trascendentales disyuntos, y que Zubiri cita también en *Sobre la Esencia* (429): el *bonum*, aunque su desarrollo principal se dio en los cursos que, a partir de 1961, Zubiri dedicó a la voluntad y a la realidad moral del hombre, y que han quedado compilados en *Sobre el Sentimiento y la Voluntad* y *Sobre el Hombre*. *Bonum* es la actualización del mundo en cuanto ámbito de condición en que toda cosa real puede quedar actualizada como apropiable respecto de la realización personal. Las cosas “están” dándose como apoyo para la adopción de una forma de realidad personal, y así como condición para ella, no sólo por su momento constitutivo en cuando unidad de notas, sino también e inseparablemente, por el modo en que se “está” dando su realidad propia en respectividad con todo lo real en cuanto real. Si algo puede ser de buena condición, es porque abre el ámbito de respectividad mundanal en que la realidad personal se realiza, como ámbito en que puede darse esa realización propia; es su articulación la que posibilita a la persona encontrar un modo propio de realización. Un modo que la persona pudiese determinar como el suyo, el que ella ha de realizar. Es lo que, con Zubiri, llamamos un *modo querido*.

Con el querer se “está” dando una transactualización distinta del mundo como ámbito de lo apropiable. En el capítulo anterior, hemos mostrado cómo este ámbito de lo apropiable se abre en el mundo por la incorporación en él del dinamismo intelectual como pretensión. Desde ahí hemos problematizado y comprendido cómo esta pretensión quedaba fundada en un poder de lo real que “está” dándose libre y amorosamente para la realización personal. Es éste el que permite pretenderse en la cosas y en el mundo en vistas de una plenitud, y éste también el que “está” dando oportunidad en las cosas para que se cumpla esa pretensión. La cosa es vehículo, en su respectividad, de ese poder de apropiación, por el que una posibilidad es actualizada como posible para hacerse la persona una forma propia de realidad personal. En el ámbito de lo apropiable no están meramente las cosas en su respectividad, sino que se “están” dando, apoyadas en ellas, formas posibles de realidad personal, no realizadas en la realidad de la persona, sino como realizables. En cuanto posibles “están” presentes a la persona por su intelección, pero en cuanto apropiables “están” dándose como término del querer personal. La persona queda respecto de ellas como quien las cumple, quien las realiza en su propia actividad intelectual y volente, quien las apropia. Hay ahí un momento de disyunción, en tanto la realidad personal mantiene la soberanía de quien tiene que determinarse libremente en esas formas de realidad personal, tiene que quererlas, así como quien tiene que “estar” en ellas, en tanto posibilidades, por la realidad propia de su actividad intelectual.

En esta disyunción, la persona se mantiene sobre las posibilidades que pudiese querer realizar para darse un modo de ser que pueda querer. Si quiere esas formas posibles, es porque, de suyo, queda abierta, en toda forma de personalidad realizada, a querer su propia realidad personal. Dicho querer no está

en el dominio de ninguna posibilidad, sino que deja a la persona en su propio dominio y, desde éste, oscila sobre las posibilidades, como habíamos indicado al final del apartado anterior. A la oscilación de búsqueda de la intelección, se suma la oscilación determinante del querer. La exigencia que, desde el propio modo de realidad personal, impuso como intelección el “estar” dándose un modo de estar en las posibilidades, impone también que ese modo sea la determinación libre de la realidad personal en ellas. No es solamente un acto de opción entre las posibilidades, sino de determinarse en ellas una forma de realidad personal como querible y querida. No sólo determinar lo que se quiere, una u otra posibilidad, sino también lo que se puede querer: una realidad que dé maneras de realizarse personalmente en ellas. Una realidad que precisamente “está” dando fundamento para abrir el ámbito de lo querible en todas las notas de lo que “está” dando el mundo como “está siendo”. Es por esta realidad que el mundo “está” plasmándose como un ámbito en donde las cosas, en sus notas concretas, puede ser querible, porque es el lugar y la oportunidad en que verdaderamente se puede querer ser persona.

La persona actualiza así un ámbito, desde su propia realidad volente, en donde queda lo querible en tanto querible, en tanto posibilidad que se puede querer cumplir, para volver a querer en lo cumplido la propia realidad personal. Ninguna posibilidad queda, por sí misma, definitivamente unida a la realidad personal. Es la base de la distinción en que constantemente insiste Zubiri entre personeidad y personalidad (por ejemplo, Cf. SH 124-125). La personeidad es la actividad propia de la persona, para la que es irrevocable el tener que adoptar alguna forma de realidad personal con que “está” en el mundo. Esa adopción determina en la personeidad una personalidad. Pero la personeidad y personalidad no se confunden, en tanto la segunda tiene siempre ese carácter de

adopción de una forma de realidad entre formas posibles, de constitución realizada, constitución en el mundo, mientras que la primera mantiene su carácter propio de constituyente. Su distancia “está” exigida por la misma disyunción que el modo de realidad personal impone en su propia realidad como persona y en todas sus figuras queridas, en las que ella ha realizado y también en las que han quedado en el ámbito del mundo como obras del querer de la humanidad.

La personalidad tiene siempre el carácter de una obra personal en el mundo, por tanto, afecta al mundo, lo transactualiza desde el carácter de una obra querida en la persona; una obra en que la persona está queriéndose y siempre en situación de quererse, pero no determinada ya definitivamente en su querer. El mundo queda en suspenso en el querer personal, como nuevamente apropiable, abierto al querer de cada persona y a su determinación a adoptar una manera de realidad en que pueda apropiarse ese modo de ser persona. La personalidad va entonces reasumiendo lo querido en formas nuevas, que la persona concreta puede querer y para las que necesita hacerse un modo propio de realizarlas. La persona “está” exigida de crearse un modo de ser persona en que pueda realizar lo que ha querido en el mundo. Y cada realización ha de imponer su carácter disyunto exigiendo volver a querer y volver a crear figuras que puedan albergar lo querido, dejando abierto su modo de ser persona otra vez y transactualizando el mundo en el ámbito donde es posible quererse persona incesantemente. La persona está determinando libremente su personalidad, reasumiendo en ella todo lo que ha querido y no querido en esa forma suya, apropiada, que llamamos personalidad, pero no queda determinada definitivamente por su personalidad. La personalidad consiste en quedar siempre “sobre” su personalidad, abierta a dar de sí.

Este acto en que la persona de suyo se mantiene como constituyente es el que hemos venido llamando querer. Como ya dijimos, no es un producto del deseo de tal o cual forma de realidad personal. Muy al contrario. Es un acto constitutivo de la persona humana, en cuanto “está” abierta a realizarse incesantemente en alguna forma para albergar lo que quiere. Es un acto primario, al que siguen todos los actos de deseo, apropiación, sumisión, preferencia, etc., en los cuales consiste el complejo mundo de la volición, en que se determina fluentemente la actualización de la persona en la respectividad de lo real en cuanto real, es decir, el Yo en el mundo. Por eso es que Zubiri diría que el Yo no es una especie de entidad que consista en un querer absoluto y soberano, sino que el acto de querer es precisamente el acto en que el Yo se constituye verdaderamente, en que puede darse oportunidad a que la verdad del Yo acontezca en el mundo. Es el acto por el que la realidad personal, el Yo que ya se es, se determina a realizar su propia forma de ser Yo. El Yo que soy es siempre algo que se ha querido, que “está” queriéndose, y que “está” abierto a quererse, siempre queriéndose en las formas de realidad personal que “están” presentes como posibilidades, pero determinándose libremente en ellas. “Está” en ellas como momento primero y antepuesto a éstas, siempre referido a su propia realidad en tanto realidad. El querer constitutivo en apertura es así una transactualización de la propia realidad personal en el mundo, que ahora queda como un ámbito en *trans-*, que ha de resolverse por las diferentes figuras de lo querido pero que “está” siempre retrayéndose a la persona como a su fuente.

La propia realidad del mundo queda así trans-formada, de la forma de realidad *sida*, en su forma de realidad abierta en la que todo lo *sido* puede determinarse a ser, como ámbito para dar cabida a la realidad que se pueda querer. El mundo entero transactualizado en esa realidad como realidad-en-intento, un

mundo que queda como el ámbito del intento por quererse en que la persona se encuentra. En el mundo queda impreso el “no” que, de alguna manera, define la realidad de la posibilidad por el positivo intento que la persona mantiene en esa realidad abierta del mundo de encontrar lo querido, lo que hasta ahora no “está” dándose en el mundo, lo que no “está” todavía logrado. Lo que la persona quiere no es esto o aquello, sino una forma de realidad que le permita ser aquello que quiere ser; pero ha de buscarlo precisamente en la realidad *sida*, en la respectividad abierta del mundo marcada por los intentos en que “está”, transactualizándola, reactualizándola en lo insondable de la forma de realidad todavía “no” lograda, en que se abre a la realidad que sí pueda ser querida: “realizar una volición, realizarme en una volición, es hacer precisamente que mi realidad *sida* sea formalmente mi realidad querida” (SSV 75). Este “hacer que sea” es el punto activo y creativo del querer, que no meramente se somete al dinamismo propio de la forma de realidad personal *sida* en la respectividad de lo real, sino que actúa sobre ella, la hace “estar” en lo insondable desde lo que quiere que sea, ese momento del mundo que la persona querría dar de sí, para que libremente lo pueda ser.

En este intento se nos actualiza el problema de la volición como el problema del querer. La persona ha de hacer en la realidad *sida* su realidad querida, ha de lidiar con ella, recrearla en su querer, y lográndolo, habrá transformado la apertura del mundo en su realidad querida, determinada para ser eso que quiere. Para ello es necesario que efectivamente realice esa realidad querida, y esto sólo puede hacerlo desde las tendencias propias en que “está” dándose la persona en la realidad *sida*. Las tendencias marcan el momento de apertura propia como realidad psico-orgánica, realidad constituida en tendencia. Pero en el querer se actualizan como realidad de la persona abierta inespecíficamente a su realización.

Ellas “están” ordenándose en lo que la realidad querida “está” encontrando como querido en la realidad sida. No están ordenadas genéticamente, como en el caso de las realidades constituidas en formalidad de estimulidad. Las tendencias quedan abiertas a probarse en la realidad querida, en una realidad sostenida en lo insondable posible. Por ser tendencia a la realidad, las tendencias quedan suspendidas en su tensión; no realizadas en una determinación, quedan en in-tento. En la realidad querida “están” actualizadas en in-tento concreto de lo querido. Su modo propio de “estar” en in-tento “está” dando el carácter propio y concreto de abrirse la persona en su querer a lo que “está” queriendo, en una manera análoga a como los sentires “están” determinando lo inteligido. Las tendencias no determinan el querer ajustándolo a ellas. El querer domina en ellas, “estando” sobre ellas, en disyunción de ellas, actualizándolas en orden a sí como posibilitantes para lo que quiere, o también, como imposibilitantes, pero no se ajusta en tanto querer a ellas. Puede seguir queriendo lo que ahora se actualiza imposible, como posibilidad imposibilitada, incluso, cuando su propia realidad personal queda actualizada como imposibilitante en tal o cual posibilidad, pues es ella misma la que “está” por dar, por quererse en lo que pueda dar.

El querer puede querer lo imposible que “está” actualizándose como tal, manteniéndose queriendo lo que su intento, en la concreción de su apertura al mundo por sus tendencias, no puede alcanzar. No quiere meramente lo imposible sino lo imposible actualizado en esta situación concreta de su intelección. En su intelección “está” comprendiéndose imposibilitada de “estar” así en la realidad. Se “está” sin saber “estarse”. Pero su querer “está” queriendo “estar” en ese imposible “estar”, manteniendo a la intelección en el “estarse en in-tento” para buscar verdaderamente poderse “estar” como lo quiere. No se niega al verdadear que constituye a la intelección, pero se actualiza en espera de verificación de su querer.

Es lo que encontramos en esa intelección-en-espera de la que hablamos en el apartado anterior, ahora poniendo al descubierto su fundamento en el querer. Y puede dejar de querer esa espera, ya no ser ésta su forma querida, y conformarse en otra que le ofrezca una más directa verificación, por encontrar acomodo a sus tendencias. Determinarse libremente entre la conformación en espera de lo que aún “está” dándose o en realización con lo que ya “está” dado será lo propio de la realidad que queda disyunta de sus tendencias en su querer y constituida en volición. Encontramos así una unidad de intelección y volición que no es mera subordinación de una a otra, sino definición de realidad querida que la persona “está” dando libremente en tanto “está” quedando impresiva y tendencialmente en la realidad en cuanto realidad. Esta codeterminación es riesgosa, y ya habíamos recorrido algunos de sus riesgos cuando hablamos de la falsificación y la obcecación, pero también cuando hablábamos de su importancia para una verificación de una riqueza hasta ese momento desconocida.

Un mismo “estar” personal, una misma actualidad, es lo que “está” en juego aquí. La experiencia prueba en la realidad un proyecto de realidad querida para verificar su posibilidad o imposibilidad, pero sin que la verificación determine lo que el querer debe determinar por sí. Ni la posibilidad determina el querer, ni el querer la posibilidad. Esto nos muestra la profundidad del problema del querer en la vida humana, de tal envergadura que Zubiri lo llama “pavoroso”: “¿Es posible que la realidad “que era” realice una realidad “querida”?”(SSV 75). Es un problema que la intelección tiene que abordar, porque “está” en el ámbito de la forja de lo posible, pero es un problema en que el querer tiene que determinarse a querer lo que la intelección le ofrece o a mantenerse queriendo, exigiendo a la intelección a tener que dar más de sí para mantenerse en espera de verificación. No se trata de un problema meramente teórico, sino que es la física situación por otra

parte, inexorable, en que queda la persona en su propio querer ante la realidad. Y es que el problema encuentra su fundamento no en querer está o aquella realidad para la satisfacción de las tendencias de la propia persona, sino en que tiene que querer lo que fuera que pudiese forjar para sí en esas tendencias.

En el análisis del acto volitivo vemos entonces la profundidad que la disyunción está marcando en el planteamiento zubiriano. Ya presente en el análisis de la intelección, en tanto en ella la persona está constituida en aprehensión de realidad en cuanto realidad, la volición actualiza esa realidad en la radicalidad de su “estar sobre sí”, antepuesta en la realidad de sus tendencias, no meramente llevada por ellas ni tampoco en resistencia a ellas, sino como poder de libre determinación en ellas, como libre querer. Un querer que puede ciertamente ser frustrado por la pobreza de posibilidades, pero que en esta misma pobreza ostenta su libertad queriéndose en espera, en suspensión, etc. Esta libertad no es omnipotencia, no es autosatisfacción, sino que es el simple pero radical y “pavoroso” problema de determinarse a ser realidad de suyo suya, que “está” dando de sí libremente, su propia realidad: una realidad que, de alguna manera, “está” surgiendo de sí misma (SH 212). Zubiri afirma, entonces, que “el hombre es una realidad tal que en aquello que efectivamente es, no puede menos de salir de su ‘mero’ estar, para colocarse o estar justamente ‘sobre sí’. El hombre es –física y metafísicamente- realidad *disyunta*” (SSV 74). La disyunción es, como hemos visto, el modo peculiar de la realidad humana.

Pero, parece que, en el texto que acabamos de citar, Zubiri no le concede a la disyunción sino el carácter de modo de partida: lo que el hombre habrá de buscar, precisamente por su inexorable disyunción, es “conyunción” con su propia realidad, realizando su querer en la realidad que ya es. De manera que la condición

metafísica de la realidad humana no es ser meramente “disyunta” sino “disyunta y conyunta”, y esto es lo que pone la realización humana en una forma de “oscilación”: la vida humana consiste en “pasar de un modo de ser a otro modo de ser” (SSV 75), aunque este segundo fuera idéntico al primero, en cuanto la realidad querida confirma efectivamente la realidad sida. También aquí se estaría hablando de pasar, y tener que pasar, de uno a otro modo de ser. Tendremos que cuestionar en lo que sigue la radicalidad de esta unión de disyunción y conyunción, para defender que en el par, la disyunción sigue manteniéndose como el momento fundamental y no solamente originario. Esta es una justificación fundamental para lo que hemos desarrollado antes y lo que ahora comprendemos es la intención más radical de la propuesta zubiriana: sostener la libertad como modo de realización humana siempre, ante toda y en toda forma de realidad. La conyunción no asume plenamente a la disyunción. Ahora habremos de probarlo en lo que toca a la realización de la persona en el ámbito de su voluntad.

La oscilación no es un mero concepto. Es una física instalación del hombre en la realidad. Es un modo de quedar el mundo por la disyunción metafísica entre persona y mundo. Ya lo hemos dicho antes, pero insistiremos en ello, ahora desde el punto de vista de la volición. En este aspecto hablamos de oscilación porque “está” el hombre suspendido en dos modos de ser, el sido y el querido, dos modos de “estarse” en el mundo, que son dos modos de “estar” el mundo, pasando a éste desde aquél, precisamente posibilitando la creación de éste en aquél. La oscilación demarca así el ámbito, el mundo en lo posible insondable, del que cada uno de estos modos de ser es un término para “estar” en eso posible insondable, y por eso no como un ámbito estático totalitario, sino como un dinamismo de realización abierto. Va de lo que “está” ya dado a lo que “está” haciéndose posible en lo insondable, por tanto no-necesariamente, en él. Pero a lo que llega “está” dándose

como conyunción provisional, abierta en la disyunción que sigue abriéndolo a lo insondable en modo gerundial. Le hace acontecer como momento provisional de realización en vistas a la realización de la realidad personal en plenitud. Todo lo que quiere es darse provisión para “estar” y sostenerse en ese camino.

La persona “está”, por la disyunción que impone su modo de realidad personal en el mundo, mientras “está” realizando una forma de conyunción con cosas concretas, en la respectividad abierta del mundo. “Está” con las cosas mientras “está” disyunta de ellas, y esto es lo que significa el queriéndose con ellas. Su “estar” con las cosas sigue “estando” en disyunción, como posibilidad, y ellas quedan en el ámbito abierto de esa posibilidad en lo insondable. Es el ámbito de lo apropiable que el querer “está” abriendo como realizable en todas las cosas con las que la persona hace su vida en su efectiva y concreta situación. Toda situación personal es constitutivamente apertura a lo apropiable, por lo que la persona tiene que “estar” queriendo apropiarse la situación, queriendo “estar” con las cosas en ella. Ninguna situación es un término en ese “estar” queriendo apropiarse. Es simplemente el modo propio en que “está” queriéndose la persona, posibilitada o imposibilitada y todos los grados intermedios, en modo gerundial. Como lo mostramos en el capítulo anterior, este modo está fundado en la “inquietud” en que queda la realidad humana en el mundo, en todas sus situaciones concretas. El carácter “disyunto” de la realidad del hombre, actualizando el mundo en ámbito de inquietud, queda determinando toda conyunción posible en las cosas como mera condición para lo que la persona pueda querer adoptar. Es en esa condición donde la persona se pregunta “¿qué será de mí?” y “¿qué he de hacer de mí?”, preguntas que expresan la apertura inquieta en que queda siempre toda conyunción. En la conyunción inquieta prima la disyunción.

Por eso, el que quiere no descansa conyuntamente en la situación, sino que se eleva disyuntamente de ella mientras “está” precisamente en ella. Sigue queriendo y habrá de probar en su querer lo que la realidad de las cosas da como querible. Habrá de probar en ellas el dominio de su querer. Las cosas se le actualizarán, entonces, como acordes o adversas a ese dominio. Este acuerdo o aversión es la condición en que quedan las cosas en orden a la realización de realidad querida. Condición querible, posibilitante del querer, o condición no querible, imposibilitante del querer. En tales condiciones es que la persona ha de querer realizarse en un proyecto forjado por la intelección, pero marcado por esas condiciones en tanto querible. La intelección hará también “estar” presentes en el proyecto las condiciones en que se quiere, de manera que las posibilidades que encuentra posibles para la realización de la persona son, a una, posibilidades también de querer realidad personal en esas condiciones. La persona “está” queriéndose en la realidad de esas condiciones, encontrándose abierta en trascendencia de ellas.

El querer trasciende la condición, no pasando por encima de ella, sino en ella misma, apropiándolas como su condición para querer lo que tiene que querer. Eso que tiene que querer es aquello que “está” constituyendo la condición en condición de una realidad abierta, por su propio modo de realidad personal, en camino hacia su propia plenitud que se le impone como verdad real. Las cosas quedan en la condición constituidas, con toda su limitación, en momentos del ámbito en que “está” dándose la realidad-en-hacia. Momentos del mundo que sostiene, en lo insondable, esa realización personal de la plenitud de la realidad personal que “está” exigiéndose ahí. Constituidas así, en la forma de realidad querida, son momentos para la probación del mundo como ámbito en que puede el querer personal “estar” lanzado a su última profundidad; son oportunidad de

hacer transitarse la persona en camino a la plenitud y momento de prueba en que ha de desasirse de lo ganado para quererse seguir en camino. En esta probación consiste la vida que se realiza en el querer. Probación constante que actualiza la realidad humana en su constitutiva inquietud. Probación abierta, por lo que no consiste la volición en la mera manipulación de las cosas para darles una condición más acorde al querer, o manipulación del querer para ajustarse a la condición que le “están” dando las cosas, sino por encima, y sobre todo, en la capacitación de la persona para mantenerse queriendo lo que tiene que querer en toda condición de las cosas. Por encima de todo se trata de hacerse capaz de querer la probación en todo de su propia plenitud personal: su capacidad de mantenerse y probarse en camino por su propio querer.

La capacitación no tiene que ver, en primer término, con las cosas, sino con la formación de la persona como “dueña de sí”: “no es sólo reemplazar una complejión por otra mejor o más favorable, sino enseñarle y capacitarle para ser dueño de sí” (SSV 76), dice Zubiri respecto del enfermo y de la tarea de quien se dedica a su curación. Este “estar” en realización de sí como “dueño de sí” es lo que distingue a la capacitación de la mera impresión de habitualidades en la volición, que resultan en modos de lidiar con las condiciones en que “estamos” en las cosas. Demos un espacio a estas habitualidades, pues son frecuentemente usadas como argumento para pensar la libertad como si fuera un espejismo, reduciéndola a una mera técnica para ajustarse en la conyunción sin dar la primacía debida a la disyunción, antes de seguir con nuestro argumento principal: en las habitualidades, esta disyunción ha de manifestarse como esfuerzo concreto y real en el mundo, por encima de cualquier conformación.

Es verdad que en la persona se imprimen caracteres que le van disponiendo a mantener ciertos actos de volición. Es una *hexis* en la volición personal. El mundo que se actualiza como apropiable queda también modalizado por estas disposiciones impresas en la volición personal. Desde esa modalización, el mundo queda con la fuerza de su realidad modulada, todas las cosas realizadas en esa modulación. Con esa modulación imponen su apertura en la persona, que queda abierta así, en esa disposición determinante, a su realización en la respectividad del mundo. Pero esta *hexis* está fundada en la realidad constitutiva de la persona, que se mantiene soberana por encima de los caracteres que la modalizan. La *hexis* es sólo modalidad en la inquietud, y no “está” dándole término. También ésta es mera condición, aunque ahora una que se impone “desde dentro” de la misma voluntad. En ella resuenan, también para Zubiri, los temas clásicos de la virtud y el vicio. Pero respecto de la “conyunción” en su virtud y su vicio, el querer también “está” en disyunción. Por eso, “estando” sobre de estas hábitos la persona tiene que querer; tiene que, precisamente, mantenerse queriendo, determinando por sí, no meramente por sus hábitos de volición, la realidad que quiere vivir. Quiere poder quererla. Y esto, dice Zubiri, es más que mera hábitud, “es esfuerzo” (SSV 78). Éste no depende tanto de la aversión o acuerdo con que las cosas se nos pueden presentar, ni tampoco de las disposiciones personales impresas en la volición, sino con la intensificación de la volición en su momento de querer. Zubiri lo ejemplifica en el amor de santa Teresa:

¿Tenía dificultades, santa Teresa, para ejercer la virtud? Probablemente no. Lo difícil le hubiera sido hacer el mal. ¿Se va a decir por eso que santa Teresa no tuvo que lograr eso, que no tenía que mantener en vilo y con esfuerzo el amor en que consistía su virtud? Por supuesto que tuvo que hacerlo, hasta la hora de morir. Es el esfuerzo como intensificación del puro momento de voluntariedad, cosa que no tiene nada que ver con vencer dificultades. Lo que a lo sumo puede

decirse, y con verdad, es que en los pobres hombres que estamos en otra situación, la dificultad pone a prueba la intensidad de la voluntad, pero que no es aquello que mide la intensidad de la volición. (SSV 79)

Sin embargo, el esfuerzo no abandona las condiciones, ni las que propone la respectividad del mundo ni las que quedan apropiadas en tanto disposición propia de la volición, convirtiéndose en un ejercicio “puro” de voluntad. Esto sería el ideal estoico de la *ataraxia*, que Zubiri considera “quimérico” (SSV 78). Es indudable que la vida humana está condicionada y sin condiciones ningún esfuerzo puede sostener por sí mismo la vida, porque ni siquiera encontraría ocasión para esforzarse. Sin embargo, esta urgencia de “conyunción” que marca la condición, no ha de apresurarse en el olvido de la disyunción en que la persona está constituida. Por el contrario, el ejercicio de mantener esforzadamente el poder querer en cualquier condición, frente a la urgencia de las condiciones de la situación, está exigido para mantenerse en la búsqueda de condiciones que no respondan meramente a los hábitos impresos en la volición, sino que respondan a ese desbordamiento de disyunción que es la inquietud fundamental. Podríamos encontrar aquí una versión de la reducción, que mencionamos en el apartado anterior, pero ahora en el ámbito de la volición.

Este esfuerzo, tarea infinita, permite la formación de un carácter personal, superior a los mismos hábitos, que es lo que reconocemos como dominio de sí. Ser dueño de sí es, también, mantenerse en la inquietud de preguntarse y responderse el “¿qué voy a hacer de mí?”. Zubiri remite en este punto a Nietzsche y su “voluntad de poder”, reconociendo el mérito del pensador alemán de haber reconocido este aspecto fundamental en la volición humana. Pero inmediatamente señala su deficiencia, porque no es por pura voluntariedad que la persona ha de

sostener su propio querer. Y es que la realidad querida no es meramente fruto de uno u otro hábito que juzga de la condición de las cosas, o del puro esfuerzo de mantener la propia autonomía en el querer, sino de que, efectivamente, las cosas son condición real respecto de la propia realización personal y por ello la voluntariedad ha de actualizarse en la realidad personal como esfuerzo real por seguirse queriendo persona en ellas, libre en ellas. En ellas “está” siendo posible la propia realización, en una u otra forma, y en ellas también es que “está” teniendo que quererse una realidad que sí sea querible. Es la otra pregunta de la inquietud: ¿qué va a ser de mí? y no sólo “¿qué voy a hacer de mí?”.

Esta unidad de las dos preguntas en la inquietud es lo fundamental del acto de volición y es una unidad que se actualiza en el mundo como esfuerzo. Dividir las no es responder a la inquietud sino renunciar a ella por una autonomía no sólo imposible sino quimérica. Nietzsche parecería estar aquí más cerca del estoicismo que de la inquietud. Querer en la unidad de la inquietud, entonces, es “estar” en mi propia realidad, en sus condiciones, pero en un modo particular: el deseo. El deseo es la forma de actualidad de la realidad querida para mí en la realidad ya dada. No es meramente el deseo de una cosa o de otra, de una condición para realizar esa realidad querida, ni tampoco el mero mantenerme en mi autónoma voluntariedad ante las condiciones. El deseo es un “estar entre”, oscilante, inquietud que aspira a que realmente se dé esa realidad que sea dueña de sí en las condiciones que verdaderamente “están” dadas en lo real. De hecho, la voluntad de poder se realiza sólo si hay un deseo de la realidad querida sin condición adversa: ésa es la forma de realidad que se desea cuando se privilegia el esfuerzo sobre toda condición. Y ahí hay, indudablemente, un apoyo claro en la propia realidad para desear esa liberación de toda adversidad. Es el deseo de autosuficiencia, del que ya hemos hablado arriba, cuando describimos las

actitudes ante el fundamento de la realidad. Lo mismo que dejarse ir por los hábitos es deseo de vivir “como sea”, deseo de una vida indiferente, que pueda “estarse” en cualquier condición adversa o no. Ese deseo de autosuficiencia sólo podría cumplirse en una esforzada realización que lo cumpliera. Y es a lo que puede aspirar quien se conforma en esa actitud: vivir esforzándose en probar que es posible cumplirlo. Mientras, su deseo no es más que deseo entre lo que se quiere y lo que hay para cumplirlo. Por eso, el deseo no se reduce a estos modos de determinación sino que se mantiene como “realidad-entre”, en intento, abarcando en su realidad el desde y hacia de la condición y la realidad querida. Y esto nos lleva un paso más allá de la indiferencia y del deseo de autosuficiencia.

Si el deseo se actualiza en la realidad, se actualiza precisamente como una manera de “estar” en la propia realidad: “estar-entre”. Y en cuanto este “estar” puede apropiarse, en cuanto puede hacerse una modo propio personal de estar en él, es un modo peculiar de estar en la realidad: estar en fruición. Ya hemos dicho de esta fruición que es el modo en que estamos “gustando” la realidad como propia, como lo que se nos ha dado en posesión. Y, en este sentido, es el gozo de vivir, de “estar” encontrando modos de durar en la propia realización mientras “estamos” en lo real en cuanto real. Fruición es “estar” en la realidad como propia, sintiendo cómo puede reposar en la realidad de lo que “está” dándose “de suyo” en la propia realización la realidad que soy Yo. El Yo, y más que el yo la realidad personal, el “de suyo” de ese Yo, queda siempre como aquello que da sentido al gozo y lo realiza como gozo en vía, en vía de la plenitud que pide esa realidad personal. Por eso, dice Zubiri, el deseo “es siempre un deseo *fruyente*” (SH 383) porque es la actualización de la realidad querida como la realidad que ya “estoy” de alguna manera siendo, y en la que “estoy” queriendo alcanzarme como realidad personal en plenitud. “Estando” en deseo en esa realidad querida defino

mi realidad sea, realidad de suyo en todas sus cosas, en su posibilidad apropiable: “En la fruición hay definición de mi realidad en la realidad de la cosa como posibilidad mía *qua* apropiable” (SH 383). Una posibilidad apropiable que se ha dado para apropiarse. La “estoy” disfrutando en su dárseme como querida mientras “estoy” aún deseándola sea. En el deseo disfruto el *mientras* en que “está” dándose mi propia realidad en el mundo. La fruición es modo del querer como *cumplimiento-en-mientras*.

Mi querer queda, pues, en su fundamento, actualizando lo que en este fundamento ya “está” cumpliendo este querer, dejándose sostener y nutrir por él. En esto que cumple el querer entran a una tanto las condiciones de las cosas (las del mundo y las de mi propia realidad) así como la voluntariedad y el esfuerzo de la propia realidad personal, y, por tanto, una apertura al conocimiento de ese cumplimiento y al gozo en esa realidad que “está” dándose a querer. Es una confirmación del querer y, por tanto, de la viabilidad de ese Yo así querido en lo insondable de su momento último de realidad, lo último y real que “está” queriendo en todo su querer, que lo constituye en viador, caminando a esa última realización. Eso último que podemos llamar su *bien real*. Es una confirmación que pone al Yo en vía de cumplimiento, y lo lanza nuevamente a seguir queriendo recorrer esa vía, seguir disfrutando en su deseo, sin más garantía que su propia voluntad libre de dar confianza a la firmeza hasta aquí cumplida en la probación, y que “está” en su experiencia como posibilidad apropiada. Así, “el hombre es la fuente real de poseerse a sí mismo. Lo que acontece es que ese bien radical implica el hacerse cargo de la realidad, lo cual es algo constitutivamente inespecífico” (SH 388).

El ámbito de lo apropiable, que se abre en el deseo entre la realidad *sida* y la realidad querida, es el ámbito de un Yo que se quiere a sí mismo en realización. Es la fuente de toda inquietud: ¿cumpliré plenamente este quererme a mí mismo en realización? No son los hábitos inscritos, que seguirán haciendo su fuerza en las tendencias de mi personalidad, ni la mera voluntariedad esforzada por mantenerme firme en la diversidad de condiciones, sino la actualización de la realidad personal que se quiere en constitutiva inquietud. No quiere sólo posibilidades sino que se quiere a sí misma en plenitud. Es una plenitud que posee ya en su deseo, “está-entre” el ya de la plenitud deseada y la plenitud que aún cumple su deseo, y en esto consiste su realidad concreta, en “estar-entre”, “estar” mientras. Es esa realidad la que permite la apropiación de posibilidades que dan vías a la realización de esa plenitud de realidad personal en la respectividad de lo real en cuanto real. El mundo queda abierto como ámbito de la realidad que puede cumplir ese querer constituido en deseo de plenitud personal. Es el ámbito no de meras formas de realidad personal, sino que éstas “están” dándose en orden a esa plenitud, marcadas por lo que vale la pena de ser querido: “el hombre queda proyectado por sí mismo en la forma de una plenitud de sí mismo, en el orden de la *perfectio*” (SH 390).

Esta marca por este modo de “estar” en proyecto de plenitud, es lo que Zubiri considera ha de llamarse *bien* y de la actualización de la realidad como bien pende constitutivamente “eso que como correlato de una fruición llamamos valor” (SH 383). Lo bueno no es lo meramente apropiable, sino lo apropiable en orden a la plenitud de la realidad humana. Es la trans-actualización de la realidad mundanal como *bonum*, como ámbito en que ha de encontrarse el bien real en que puedo sostener mi realización en plenitud:

La forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud. (SH 391)

No estamos hablando ya de la mera condición de las cosas, en acuerdo o aversión a las tendencias o de los hábitos impresos del querer como virtud o como vicio, sino de “estar” dándose el mundo en la persona como ámbito en que se puede desear la plenitud, ámbito que sostiene ese “estar-entre”, transactualizándose el mundo en un “mundo-en-trans” hacia la plenitud de la realidad personal que ha de cumplirse en él. El mundo se actualiza como uno en que “está” dándose poder de ir más allá de sí mismo, en cuanto queda en condición de podersele encontrar el bien que puede dar en todas sus cosas, para transformarse en ámbito que acogerá esa plenitud de realidad personal y que revierte como en orden a la inquietud de quien desea en toda situación concreta, aunque suponga que sólo desea esta cosa o aquella o incluso la totalidad de todas las cosas reales. Lo que desea en todas ellas es bien estar en ellas. Ese bien que desea en su inquietud no es el mundo ni ninguna de sus cosas, sino que es el bien de la persona que “está” realizándose hacia su plenitud; pero es bien que “está” transactualizando el mundo en todas las cosas, marcándolas en condición de benéficas o maléficas, para que, ordenándolas a la plenitud, pueda darse en el mundo ese bien a través del cumplimiento de las realizaciones personales. Cada realización, así como cada una de las cosas, es “de suyo”, está bajo la figura y medida de ese bien y son no meramente apropiables sino ordenables a él.

Es un bien, entonces, que “está” dándose en la realización personal, realización de personas, como acontecimiento en el mundo: un acontecimiento de

ordenación. Y así está fundamentando al mundo en cuanto lo constituye en realidad-en-hacia, estar-en-hacia un modo de mundo que pueda albergar plenitud personal. Es un mundo que ya se anuncia por “estar” la persona radicalmente en el bien mientras “está” en todo lo querible insondable, por “estar” en lo que fundamenta todo querer. Y en cuanto el mundo no es sino la respectividad abierta en cada cosa real, todas ellas quedan constituidas como realidad-en-hacia en ese mismo bien. El bien queda como llamada en todas ellas, notificando lo que “está” ordenándolas a ser lugar donde la plenitud personal está ya dando plenitud personal, es decir, haciéndolas sentir en orden al bien. Así, la intelección, en el querer, entiende el bien que ordena la realidad de las cosas en el mundo. Es la actualización del mundo como ámbito en que “está” dándose el bien-fundamento que sostiene, y permite discernir todo otro bien, como fundado y ordenado en él. No es el mundo ese bien, sino que el mundo está dándose transfigurado, transactualizado por ese bien, que exige de suyo la persona por su modo de realidad, como su ámbito propio de perfección. La persona que surge desde sí misma “está” también dando a surgir un mundo donde pueda “estarse” en vía de plenitud.

Este bien en cuanto posibilidad es la fuente última de la fruición en que la persona puede estar. Es lo que Zubiri llama “felicidad”, expresamente definiéndola como la plenitud de la realización personal. Y en esa ultimidad queda disyunta de las condiciones que le proponen la realidad de las cosas y su propia realidad. Por eso no puede ser la angustia la condición metafísicamente última de la persona. La angustia es la actualización de la realidad pobre, empobrecida de condiciones para una realización acorde a la fruición. Ésta es una situación, como también lo es el gozo de “estarse” en la riqueza de condiciones ordenadas a la plenitud. También la angustia “está” dándose en ordenamiento a

esa plenitud, como uno de sus momentos de mayor pobreza. Cada una de las cosas en esas situaciones (y Zubiri siempre incluye en su término “las cosas” lo que comúnmente llamamos cosas, las otras personas y las cosas de la persona: cuerpo, ideas, ideales, etc.), incluida la angustia, “está” dando de sí en orden a la plenitud de la realización personal, pero sólo porque es esta misma plenitud, propia de la persona, la que desborda y “está” ordenando a sí cada una de ellas. Ese dominio actualiza en toda situación, el dinamismo de las cosas, su dar de sí, en orden a esa plenitud.

De manera que la situación no es última, sino que lo último es la realización que la persona “está” haciendo de sí en esas realidades. La persona “está” haciendo en un modo propio la realización de la realidad de las cosas, recreándolas en orden a la plenificación de su propio carácter de persona: las ordena para la plenitud. Este ordenamiento queda como una “obra” de la persona en las posibilidades de ordenamiento que configuran el mundo. Es una “obra” en la que otra persona puede encontrar su propia posibilidad de ordenarse, pero más todavía, encontrar el impulso a comprenderse como quien hace posible la ordenación, y comprenderse como quien repite la misma “obra” de quien hizo posible la “obra” en que se apoya. Repite la personeidad, más que la personalidad, en tanto repite la capacidad de posibilitar. Por la definición de la “obra” en una posibilidad concreta, la persona da a la realización un carácter propio, que configura su personalidad, pero por ser repetición de la personeidad manifiesta el carácter finitizador de la realidad personal. Es la persona que es capaz de darse fin para sí, definiendo los estados de cosas en que pueda sostenerse aquí y ahora, en orden a posibilitar su siguiente finitización, la siguiente búsqueda para seguirse obrando en las cosas. La persona se va obrando de fin a fin. Y en cada fin está obrando la figura provisional de su felicidad.

Desde esta perspectiva, que ya antes hemos analizado en algunos de sus aspectos, la angustia es “insostenibilidad” por no encontrar en las cosas sino una definición provisional de la felicidad querida. Y aquí es donde Zubiri coloca el problema radical en la realización personal: en el desmayo de la voluntad, por olvidar que las tendencias han quedado abiertas a la plenitud que se “está” queriendo en lo que se puede querer y no a una mera determinación definida (Cf. SSV 401). Una definición absolutizada (tomada como perfil último de lo posible), define un horizonte de sentido fijado, que imita la rigidez de la muerte. Se “hace el muerto”, en sentido fuerte, verdaderamente la persona se pone a querer esa posibilidad como lo único apropiable. Es un desmayo en la búsqueda; no tanto una posibilidad última, como se intenta justificar, sino un desmayo de la voluntad en la apertura de sus tendencias abiertas inespecíficamente a la plenitud de la realidad personal.

Decae la voluntad para querer seguir buscando en orden a plenitud, por tomarse ésta como una búsqueda que no vale la pena querer, poniendo en riesgo lo ya logrado. Esta concepción es una logificación y es una falsificación. Se hace decaer la voluntad porque se hace falsa la realidad, en cuanto toda ella, lo insondable del mundo, se concibe bajo la categoría de lo ya contado y lo agotable, bajo el concepto de totalidad. El mundo se quiere así, agotable en la totalidad, o agotado, por el desmayo de la búsqueda que las tendencias abiertas inespecíficamente “están” exigiéndole a la voluntad. Aquí se ha perdido la disyunción que “está” dando a querer la apertura de la realidad en cuanto realidad. A esta negativa a apropiarse las posibilidades que “podría apropiarse, que tendría que apropiarse o que quisiera apropiarse” es a lo que Zubiri llama “desmoralización” (SH 144), puesto que lo que constituye el ámbito de lo moral es

precisamente la transactualización de la realidad como apropiable en orden a la felicidad, y convierte a la angustia en una “negación de sí mismo”(SSV 402), en cuando se niega la posibilidad de encontrar un bien-fundamento en la propia realidad personal, fuente de posibilidades: “Una posibilidad no se constituye solamente por parte de una *res*; se constituye también por parte de la otra *res*, que es precisamente el hombre, pero en tanto que reduplicativamente situado sobre sí mismo” (SH 387). Lo que en la angustia está fallando es la profundidad con que “está” apropiándose la raíz del querer, es decir, la radicalidad de la realidad personal. Por eso la angustia, además de una falsificación, es una negación a ser la realidad que “estamos siendo” en su radicalidad.

Se niega “a sí mismo”, en cuanto está negando la entraña de la realidad personal: estar dando de sí en lo real en cuanto real: “Cuando está en esta condición, se encuentra como aplastado y retrotraído a su pura condición natural” (SH 144). Una “naturaleza” que no responde a su modo de realidad personal, sino meramente a una limitación propia de algún aspecto análogo a otra realidad y a otro modo de ser. Es un concepto impropio de “naturaleza” el que Zubiri está usando aquí. Subsumida toda realidad en un mismo concepto, se priva a la inteligencia y al querer del arrojo de “estar” en lo que de suyo da su propia realidad en cada cosa real, dispuestos a lo que pueda hacerse posible por “estar” personalmente en ellas. Esta disposición corre el riesgo de la turbación, cuando la inteligencia enfrenta la verdadera pobreza de las cosas que ha encontrado para hacer posible la plenificación de su propia realidad personal. Es el problema de la constante determinación de la felicidad personal en el desfile de las cosas en sucesión (cfr. SH 406). Se turba por no encontrar, pero queda dispuesta a, si la persona lo sigue queriendo, buscar otra vez. No descansa meramente en lo encontrado, sino que vuelve a ponerse en situación de decidir si quiere volver a

buscar. Si quiere volver a enfrentar la realidad que se le ofrece como problema (SH 407) y no como meramente determinada en ultimidad. La inteligencia queda así en el dominio de la voluntad para dejar acontecer o no la verdad real. Así se marca la diferencia entre la angustia, como opción personal por la negación, complacencia “desmoralizada” en ella, y la turbación, que es la misma angustia pero en una opción de marchar desde lo angosto en búsqueda de otro bien que pudiera estarse dando por el propio bien-fundamento que la mantiene buscando, de suyo, plenificar su realidad (cfr. SSV 400-405). Trabajar por “reconquistar el sentido de la realidad, esto es, recobrar íntimamente su moralización” (SSV 404) es la tarea urgente que Zubiri señala para nuestro tiempo. Un nuevo arrojamiento de la existencia hacia el bien, es, para Zubiri, lo que constituye la entraña de la ética, así como la religación está en la entraña de la religión (SSV 404).

Este arrojamiento no encuentra su fundamento en la mera “conyunción”. Es, por el contrario, actualización de la constitutiva disyunción de la persona. Ciertamente, se realiza una conyunción en el bien, pobre o abundante, que la cosa “está” dando a la posibilidad abierta para la persona. Pero la persona no descansa en ella, sino que queda nuevamente como suspendida en ella, abierta a seguir queriendo una plenitud que ninguna cosa puede dar por sí. En cada una de las cosas, también en su angustia, la persona “está” en problema, dando de sí algo más de lo que recibe: se “está” dando a sí misma como búsqueda, como arrojamiento, como búsqueda de bien. En cada cosa, la persona se repite como posibilidad abierta, y repite en la cosa real que ha encontrado, inclusive en su angustia, la verdad de la realidad personal como camino abierto a la plenitud, y, en ese sentido, como bien finito, definido. Por eso decía Zubiri, en la cita que ya hemos apuntado arriba, que la posibilidad siempre está constituida por la *res* de la cosa y la *res* personal. La posibilidad está constituida en causalidad personal y es la persona en cuanto causa libre la que da

posibilidades de descubrir a la angustia “el primer estadio de la recuperación” (SSV 405), por entregarse en el mundo a la última radicalidad de su propia realidad personal. No es necesaria terminal del querer la realidad sida, sino bien la encontrada que lanza al bien por venir, realidad querida. Ambos bienes, el ya encontrado y el querido, sostenidos en la donación que la persona hace de sí misma a sí misma y a la realidad. A sí misma en cuanto vuelve a quererse abierta a realización, contra toda tentación de abatimiento moral y esclavización a lo ya encontrado. A la realidad en cuanto vuelve a actualizarla como bien abierto a un bien mayor. Si ya la había actualizado como bien, en cuanto fruición, ahora la actualiza en apertura, dando de sí, aunque sea por realizarse como contraste, ese bien mayor.

Esto no significa que esa determinación del bien haya de realizarse activamente. Hay siempre, para el Yo la posibilidad de suspenderse en lo que ya es, suspendiendo la realización de otras posibilidades, quedándose suspenso en su mero “determinarse a”. Es lo que hemos llamado quedarse en espera, sin poder encontrar queribles ninguna de las posibilidades que alcanza a forjar en el mundo, se determina a no quererlas, queriendo solamente mantenerse en el suspenso, en espera de lo que pueda querer. Se entrega en espera. Es diferente esto a la determinación de complacencia en la angustia, que es complacerse en el puro momento negativo del “querer no querer” que define esa forma de complacencia en la angustia que es la “serenidad” heideggeriana (SSV 403). En el suspenso espera querer algo que todavía no puede querer, porque no ha sido encontrada la posibilidad que lo haga querible, pero que “está” entregándose a esperar y buscar, cuando pueda, en el ámbito de lo insondable, que es el propio del querer personal. Se mantiene queriéndose en espera, mientras “está” en lo que no puede querer. Y eso que le permite darse un modo de querer aquello que no puede querer por sí, el

mundo en que “está”, porque lo que quiere como momento de su espera de algo más. Así se entrega libremente en el mundo y el mundo queda así transactualizado en ámbito de espera, ámbito liberado por la libertad del querer.

Encontrarse en el mundo fuera de casa no es, como supone Heidegger, necesaria fuente de posible angustia, sino que es también, y al mismo tiempo, fuente de posible esperanza. Y es esa actualización la que le hace encontrarse en libertad en lo que quiere y hasta en lo que no quiere. Queriendo, espera aún plenitud. No queriendo esto que se le ofrece, también espera plenitud. La plenitud sigue “estando” querida y haciendo querer. En su querer y en su no querer, la persona va perfilando, haciéndose una idea propia, de su felicidad, de su plenitud, del bien que puede encontrarse en este mundo, no sólo por el mundo, sino por la persona que es “más” que el mundo. En esta idea que forja del bien, una idea que configura necesariamente en la concreción de las cosas en que “está”, queda apuntando al fundamento de su plenitud querida. Por eso la idea es oportunidad para el encuentro con el poder que “está” fundamentando su realidad que busca libremente plenitud en las cosas. Es la oportunidad y el lugar de encuentro con quien le hace capaz de esa radical libertad que libera al mundo para ser lo que no ha sido y lo convierte en un lugar de encuentro con un poder así. Un poder que se “está” comunicando, que se mantiene en comunicación con la persona, en cuanto se “está” dando en la idea de plenitud que puede forjar en cada uno de los pasos de su vida. En cuanto tal es promesa, porque notifica en cada uno de esos pasos su último bien, su plenitud, como algo que ha de venir a realizarse en estos mismos pasos, por ser los pasos que puede dar una realidad personal. Es la idea transactualizada como ideal en la realidad personal.

Este poder de la plenitud sobre la vida personal no puede la persona adjudicarlo a lo ya poseído en sí misma, a riesgo de falsificarlo y falsificarse dramáticamente. Como hemos señalado ya en el segundo capítulo, incluso en vías ateas se mantiene, según Zubiri, este carácter de alteridad en comunicación. Se trata de la alteridad del ideal, que no meramente se opone a lo real sino que se define como lo “realmente ideal” (SH 393). Este ideal “está” constituyendo a la persona humana en su más íntima realidad y desde ahí le llama a su realización última: “es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo ideal... El hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades” (SH 393). El ateo se entrega también a su propia pretensión de que la plenitud se realice últimamente por el puro dinamismo del mundo, incluyendo su dimensión histórica y convivencial. Es su propio ideal que “está” dando realidad a su idea de plenitud y se mantiene a la espera de que sea el hecho del mundo el que dé cumplimiento a esa plenitud, aunque no pueda ahora probarlo sino en el mantenimiento fiel de su propia entrega a ese ideal. Por eso también aquí se realiza en el ideal por fe. El creyente en una religión personal, como el cristianismo (y Zubiri también lo es), idea esa plenitud en la donación libre del dios en el que cree. No es el dios el ideal, como no lo era tampoco el mundo en el caso del ateo, sino que el ideal es el modo como se le está notificando el quién que hace que haya poder en las personas para que vivan forjando ideas en orden al ideal y cumpliéndolas mientras se realizan en el mundo: de este modo, el ideal es también ámbito de figuras de una donación personal o figuras del dinamismo fáctico del mundo que pueden dar cumplimiento ese ordenamiento a la plenitud que el ideal “está” haciendo sentir en las cosas. En el ideal, el poder se notifica y abre así en la intelección de la realidad personal el sentido de lo mejor, que es el sentido del ordenamiento a la plenitud mientras se realiza.

El mundo se transactualiza en ámbito en que se “está” haciendo posible lo mejor. Esta plenitud del bien es lo que “está” clamando por lo mejor de la realización de la persona en todas sus dimensiones. Un clamor que “está” dándose en el mundo en cuanto “está” en él realizándose la realidad personal. El clamor signa las cosas, en orden a la plenitud de la realidad personal, como mejores o peores, y, más determinante aún, la misma persona queda actualizada como momento de juicio en el poder de ese clamor. En la plenitud que va alcanzando su realización, la persona es momento de determinación del clamor en cuanto ignorado, negado o confirmado en sus diferentes grados. Ella misma, en su realización, determina la fuerza que el clamor tiene en el mundo, confirmándola en su sentido o en aversión a su sentido. La pobreza de realización de la realidad personal manifiesta la pobreza de actualización del clamor en las cosas del mundo. No es sólo mi realización la que “está” en juego sino que, en ella, inteliijo, juzgo y quedo en exigencia de responder por la pobreza en la que “está” otra persona y en la que “estamos” dejando en el mundo para cualquier persona. De ahí que en esa intelección me sea reclamada esa pobreza en la realidad concreta de otra persona que me encuentro en el camino (aunque sea como noticia).

El reclamo “está” dando mayor actualidad al clamor, porque lo reactualiza manifestando la capacidad que está dando a las personas para escucharlo y determinarse en respuesta a él. No es meramente un enriquecimiento de contenido, sino que es una nueva actualidad, una actualidad que lo repite, lo re-realiza, lo hace suceder de nuevo en la persona. Es clamor empobrecido pero repetido en cada persona que “está” inteliigiéndose en pobreza de realización, respondiendo por su propia realidad o por la realidad de otra persona con la que se encuentra. Es un reclamo que queda como juicio de toda felicidad corta en las cosas en la que pretendiese conformarme, cortedad que se muestra en la pobreza que clama, me

reclama, en el encuentro. Y dejar o intentar que la realidad se determine últimamente por una felicidad recortada es, como la logificación, un lento, paulatino y eventual homicidio (HV 164). Lo que está en juego es la realización del mundo, como una estructura empobrecida para la humanización.

El clamor reclamado es, así, razón última de bondad y maldad, fundamento del juicio ya no meramente del beneficio o maleficio que se puede esperar en las cosas, sino de la bondad y maldad en que las cosas han quedado sumergidas por no haber atendido personalmente al clamor en sus reclamos.⁹⁹ Ya no se trata del proyecto de felicidad que alguien pudiese idear para sí. El ideal notifica la plenitud de la realidad personal y no solamente la del proyecto personal. Confundir este aspecto es lo que ha llevado a privilegiar la angustia, porque en el proyecto se impone necesariamente el emplazamiento, como hemos explicado en el capítulo anterior. No es sólo la pobreza de las cosas que turba la posibilidad de dictar el propio bien. Es, más bien, la urgencia de que nuestras ideas de bien, que actualizan el ideal, se realicen abarcando la realidad de la persona, la mía y la de otra persona, la de la humanidad que cualquier persona que pueda encontrar en el camino, antes de que llegue la muerte.

Por eso el clamor de bien “está” en ella dándose como reclamo, como reactualización en la realidad personal del clamor que clama por abrir vía a la plenitud y que me pone en la urgencia de responder antes de que termine el tiempo de duración, el de mi persona o de la persona que nos encontramos de camino. “Estamos” reclamados de bien urgentemente. Por eso la impotencia con que se anuncia la muerte no anula el clamor sino que lo intensifica, lo hace urgente. Lo hace “estar” con toda su fuerza en el sentir de la persona, como un dolor, una

⁹⁹ Para la diferencia entre “maleficio” y “maldad” ver el curso de Zubiri de 1964 “Sobre la realidad del mal” que ha sido incluido en SSV 235-320

incapacidad para mantenerse en vía de gozo por su propia humanidad empobrecida. Es compasión, dolor de las entrañas, *haesaed*. La persona queda dando cuerpo a este dolor de compasión. Y en la persona a quien le alcanza la muerte, el reclamo queda fijado en su propia corporeidad, en la figura definitiva como ha podido y querido repetir en sí misma el clamor, ya sea por lo que a él ha respondido en compasión o por lo que ella misma ha repetido en sus reclamos la petición de compasión. El reclamo es para ella la definición definitiva de su personidad, “El emplazamiento es un emplazamiento para la definición definitiva de sí mismo” (SH 666), definiéndose una personalidad en orden al bien. Esa definición queda en el mundo como “obra”, como gozo en vía, actualizada como apropiable.

Según Zubiri, la muerte, como analizamos antes, no es algo que pertenezca a la vida de la persona sólo como negatividad. Por el contrario, es “el acto que positivamente lanza al hombre desde la provisionalidad a lo definitivo” (SH 666). Y en, el caso de la volición, desde la provisionalidad del bien logrado a lo definitivo del bien alcanzado en la vida. Se actualiza así cualquier bien como provisional, como en camino, y, por tanto, en urgencia de “estar” en manera mejor “mientras sigamos viviendo” (SH 665). Pero esa manera mejor no podrá elevarse como definitiva sino meramente como definitoria y abierta a nueva definición, mientras “estamos” en vida. Por eso, la persona es urgida por el bien a confiarse en un modo propio del querer, el querer suplicante, y suplicar en esa figura, meramente definitoria, que se cumpla el bien que reclama el clamor, aún cuando de ella no haya sino lo definitivo del reclamo que en su cuerpo quedó. Es la humildad del querer y la intelección que posibilitan, precisamente en la humillación de su impotencia, un modo de quedar abierta la persona a quien pueda, en lo insondable, todavía querer y realizar la plenitud del bien a la que

ordenaron todo su esfuerzo, intelectual y volitivo. Es humildad de la inteligencia y la voluntad para quererse mantener sostenidas en vía de plenitud en lo insondable, cuando no puedan ya ellas determinarse en esas vías.

En ese querer suplicante, la volición está determinando a la persona a no rechazar nada de lo que “está” encontrando, a nadie de los que “está” encontrando, inclusive en el peligro de su propia muerte, como si no pudiera “estar” también en ella, de alguna manera todavía por determinar, en orden al bien. Por eso mantiene el arrojo de buscar esa “alguna manera” que sabe que no será la definitiva pero que confía en su súplica, puesta como fundamento de su querer y de su determinación a actuar, que alguien sabrá ordenar, más allá de su última definición, al bien. Es esa posibilidad que puede querer de que el reclamo urgente que siente en el encuentro doloroso con la pobreza de realización de su persona o de la otra persona, sea el determinante último de su acción, y no alguna circunstancia o la impotencia final en que encuentre la vida su última definición. Es dejar prevalecer el “dolor de las entrañas” que da fuerza a la súplica y, por ella, sostiene la acción en su humildad y su constancia. Por eso se mantiene en esperanza en los fracasos que vive, al no encontrar esa “alguna manera” que sí podía llevarlo a plenitud. Y por eso, dice Zubiri como creyente, “la angustia última sería tal vez el primer estadio de la recuperación. Sólo Dios sabe lo que en su providencia ha establecido y lo que en ella ha permitido” (SSV 405). Es el tiempo de la prueba en que la volición se entrega a un poder mayor que el que pueda definir su personalidad en vida, para darle una definición que pueda querer siempre, incluso más allá de su misma vida. Le da así al ideal su definición más radical, nunca meramente abstracta, sino siempre como vía de probación y de transactualización del mundo en lugar y oportunidad de bondad.

En esta humildad de la inteligencia y la volición, el deseo alcanza una distancia inconmensurable. Es la paradoja que “está” constituyendo la entraña del deseo. Lo querido se rebasa infinitamente a sí mismo, en tanto ninguna realidad actualizada como posibilidad querida se ostenta como paso definitivo a la plenitud. La voluntariedad, entonces, se muestra retada a mantenerse queriendo el bien en lo insondable, sin encontrar apoyo suficiente en lo que encuentra querible. Pero se actualiza en entrega confiada a una realidad que sí pueda hacer posible ese bien, aquí, en el mundo, desde una altura que el mundo no puede dar. Por eso más que un reto o desafío, es una realización personal en que se ha de asumir en la humildad de reconocer que la realidad personal y de las cosas “están” dando ya vía desconocida e insondable al querer hacia la plenificación, pues su misma pobreza y humillación reactualizan el clamor en reclamo de plenitud. La voluntad de poder ha de reconocerse fundada y agradecida por el don de pobreza recibido en su propia realidad, también en todos sus pasos y decisiones, y en la realidad de todas las cosas. Sólo así podrá encontrarse justificada verdaderamente en tanto voluntad real, voluntad de bien real mientras quiere y busca un ideal que, lejos de reducirse a una idea forjada, expande todas sus ideas forjadas a un ámbito último de realidad; las lanza a la entrega confiada de la fe y al ámbito que sólo en el orden de la fe se puede dar. La fe no descalifica al ideal, ni a las ideas que se han forjado en él, sino que les anuncia una plenitud que, si están ordenadas al bien, de alguna manera darán. Y en la fe de su súplica puede gozarse en cada cosa que vive, sin cancelar ni competir ese gozo con otros sentimientos sino manteniéndose en paradójica disyunción respecto de ellos, por el bien que ya “está” viniendo en ellas y que se le ofrece como oportunidad para entregar libremente su propio deseo y realidad.

Esta paradoja marca la dirección de la inquietud en que se constituye la persona. Se descubre recibiendo en su pobreza, en todas las cosas y en sí misma, el clamor que le anuncia el bien de plenitud posible que “está” dándosele en todas ellas, que la constituye en deseo fuente. Siente su pobreza, con todo lo que tiene, en su propia persona y en las demás, pero en ella, a una, el gozo de desear que venga el bien a esa realidad. Se ofrece como deseo libre de toda ambición de cumplimiento provisional, trascendiendo todo cumplimiento, entregándose en todo nuevamente a la realidad personal desde la que “está” viniendo ese bien al mundo, convirtiendo en ámbito insondable de su providencia. Deseo de plenitud que se disfruta en su realidad de deseo, se autoposee como deseo, haciéndose en todo presencia del deseo de plenitud de la realidad personal en el mundo; un mundo que también queda transactualizado en ese deseo, que no es el mundo ya sido, sino el que “está” dándose ya en esa misma insondabilidad en que se “está” dando la ultimidad del querer. El querer quiere “estando” en ese mundo que “está” llegando desde lo insondable. Ya no es deseo para sí, sino deseo entregado en plena fruición del clamor que late en lo insondable, para que la plenitud personal se dé en respuesta a ese clamor que se notifica en todas las cosas y se reactualiza en las personas como su reclamo personal. La pregunta de la inquietud, “¿qué va a ser de mí?”, no queda anulada, sino potenciada a un grado mayúsculo, porque ahora el ámbito para responderla no queda limitado al ámbito en que yo pueda responderla sino también al ámbito en que alguien puede responder conmigo y por mí.

La angustia de la inquietud, también potenciada, queda, sin embargo, transformada en entrega absoluta a desear plenitud con toda su realidad. Y ahí el mundo queda transactualizado en todas sus cosas como el ámbito en que “está” deseándose libremente plenitud, no por las posibilidades que ahí se puedan

encontrar en primer término, sino porque la entrega en ese deseo es fuente de posibilidades que el mundo, sin esa causalidad libre personal, no puede dar. Es más que la transactualización en bien, es la transactualización en gracia. La gracia, nos recuerda Zubiri, es más que bien, porque no es condición de lo real, sino condición de persona: es entrega personal (SSV 313). En la gracia lo que se espera no es ya encontrar un modo de realidad querida en las cosas o en el haber que las personas han dejado en el mundo, sino constituirnos en entrega en un libre deseo de plenitud que se hace condición absolutamente mía para mi propia realización; es la condición graciosa de “estar” queriendo entregarnos sin condiciones para que haya plenitud: esa virtud, condición intrínseca de nuestra realidad personal, que se llama esperanza. Por eso, repetimos con Zubiri, “uno de los tristes fundamentos de esperanza es justo la índole inestable de la angustia misma” (SSV 404). Esa inestabilidad que le imprime el ser la angustia de una realidad personal, constituida en capacidad de gracia. Esta experiencia de esperanza en la angustia, que se realiza como entrega personal, “está” naciendo en la realidad que es fuente del clamor que se mantiene clamando por el bien de la persona incondicionalmente, en toda condición.

En la entrega se define una dirección hacia la realidad que “está” clamando en todo reclamo en el mundo. Pero es una definición que no es una mera espontaneidad, sino que es respuesta a esa realidad. Es definición de mi ser personal como ser en respuesta. El bien que pueda encontrar para ser es, entonces, respuesta a una realidad que “está” queriendo clamar por la plenitud personal. Nuestra respuesta nos constituye, en la intimidad de nuestro ser, en vínculo con esa realidad como fuente graciosa de ese clamor. Quedamos, pues, por la entrega a esa realidad en una vía definitiva al bien, que “está” por gracia dada en nuestro ser finito. Es definitiva porque es gracia de la fuente que “está” dándose en la

definitividad de nuestros actos como su fundamento y no como su resultado. Como fundamento, la definitividad no es patente en la intelección sino que “está” en el fondo de la definitividad, al que sólo se accede trascendiendo el campo de realidad para sentir, en actividad racional, la intimidad de su mismo fondo personal. Siente ese fondo en su finitud y en él la gracia que la habita en su intimidad definitivamente. Cada uno de sus actos finitos los hace en orden o contra esa gracia definitiva. Su bien o su mal se juzgan y ordenan en ese respecto definitivo.

Esta definitividad, como lanzamiento personal a la gracia, “está” ya presente en todo acto de la realidad personal humana. La persona “está” exigida de una definición que no puede dar por sí definitivamente, una definición siempre provisional, en tanto siempre “está” fundada en el dinamismo de una definitividad de la gracia que le “está” dando fundamento. Es una definición que tiene la textura del mientras en que “está” dándose la persona fundada en la definitividad. La definitividad “está” albergando en su ámbito absoluto toda definición que la persona se da mientras “está”. La definitividad domina en cada definición como su principio constitutivo fundamental. La persona puede definirse mientras la definitividad la sostiene, porque quien clama por su plenitud, “está” abriendo a lo definitivo de la gracia la situación en que la persona “está” dándose su propia forma de definirse ahí. Nada es definitivo, puesto que toda definición queda siempre abierta a la definitividad de la gracia en que se da plenitud a la realidad personal. Toda persona “está” constituida en reclamo en ese modo, en respuesta propia al clamor, repitiendo el clamor pero en su propio modo. Todo el dinamismo psico-orgánico, incluida la intrínseca limitación de su muerte, queda albergado en el ámbito abierto por la definitividad de la gracia por la que “está” clamando en cada acto de su definición personal. Y así la plenitud está

dominando en ese dinamismo dándole un carácter de definitividad todavía por cumplirse en todos sus momentos.

Y esto incluye también el momento filético de la realidad humana. Él también queda como definitorio en nuestra vida, abierto a una definitividad que no puede dar meramente por el *phylum*. Pero sí define algo mientras “estamos” en vida. Nuestra vida “está” constituida progresivamente *in via*. No estamos al inicio de la vía, sino que “estamos” en ella, siempre iniciada: “El hombre no puede comenzar en cero” (SH 201). Su comienzo “está” apoyado ya en su haber, pero éste no le puede dar definitividad en su bien, sino sólo apoyar su definición, una que le “está” exigida por su momento absoluto. Esa inespecificidad constitutiva de su bien está constituyéndolo también en ese momento de su realidad que es su *phylum*. Sí, es realidad específica, pero su forma específica es “estar” inespecíficamente en una vía de bien, que comienza en gracia.

La persona queda en vía de realización, siempre ya comenzada y siempre abierta a definición. Y en esa vía es que “está” abierto a quienes ya “estaban” ahí y a los que “estarán”. En ellos conoce un don de la gracia que “está” dando vía, en tanto apuntan a esa gracia como su fuente. No son un bien en la vía, sino que “están” ahí, por gracia, antecediéndole en la vía hacia la plenitud de su realización. Por ellas, la vía queda constituida como común hacia la plenitud. Y es también vía común en gracia, por tanto, vía de definición precaria y provisional y en deseo abierto e inespecífico de plenitud. En la vía, la persona tendrá, pues, que definirse, y su definición estará dándose con las de todos los que comparten la vía (los que “estuvieron”, los que “están”, los que “estarán”). Es una co-definición. Una definición que no puede darse sino en la realidad concreta de una vía común, de una vía compartida en gracia con otras realidades personales, que están

definiéndose en su propio modo. Es una definición que “está” dando diversidad de modos de andar en la vía común. Diversas maneras de hacer vía libre hacia la plenitud. Diversas maneras de “estar” sostenidos en la gracia que “está” dándonos personalmente en vía común.

Esta definición en diversidad implica, como toda definición, posibilidades accesibles que la persona pueda querer para sí. Liberado de toda definición genética definitiva, el esquema filético humano no tiene potencialidades suficientes para que la realidad personal pueda sostenerse en la vía común *a nativitate*. Empujado por la realidad de las cosas a darse definición ante ellas, “está” en la definición más básica de un modo diverso en la vía común: el que llamamos menesterosidad. Es el querer imposibilitado de encontrar definición, pero es también el querer sostenido en la pura gracia de “estar” queriendo en el mundo. Es ya un modo diverso, personal, en la vía común porque se actualiza como tal en el modo como los otros de la vía “están” en la realidad de otra persona. Son quienes comprenden en la necesidad la gracia, y, por ella, el reclamo, la repetición del clamor que pide, por su pura gracia, plenitud. En ese ámbito de gracia, se constituyen a sí mismos como respuesta libre a ese clamor de plenitud, a esa gracia que el otro menesteroso les hace presente en el mundo. Repiten el clamor, sostenidos en la gracia, como entrega personal libre, graciosa, a otra realidad personal. Se constituyen graciosamente en reclamo que reclama plenitud para el otro, abriendo en su propia vida un modo de acoger la gracia que reciben en el otro. Introducen así libremente una absoluta novedad: el acontecimiento de una realidad que se determina para otra realidad personal, que se vuelve a ella y para ella, para acompañarla en la vía, recibéndola y constituyendo en su acogida una realidad en comunión. Se hacen bien para otra persona, un bien que libremente se otorga porque es fuente graciosa de bien.

Es toda su realidad personal la que queda ahí implicada, ya no sólo como quien apropia bienes sino como quien los otorga. Personalmente, con su inteligencia y su querer, “están” pudiendo conformarse en un modo de acompañar la realidad menesterosa de otra persona, para que ella pueda recibir modos de hacer una vía propia de plenitud personal. Es un poder que ellos, los próximos, tienen que apropiarse en su propia realidad. Y lo pueden apropiarse convirtiendo su realidad en gracia para la persona a quien acompañan o en aversión a ella. En la conversión a ella, vuelven su inteligencia y su querer hacia ella en orden a dar plenitud; entienden modos posibles para ella al tiempo que quieren que ella encuentre vía propia hacia la plenitud. Queriendo así, su voluntad está constituida en benevolencia, en seguimiento de la gracia que “está” abriendo en cada persona vía a plenitud.

También en la aversión, su inteligencia y voluntad quedan polarizadas por el rechazo a esa gracia, entendiendo modos de imposibilitación de la gracia, queriendo no la plenitud de la otra persona sino su frustración. Responden a la gracia convirtiendo su propia vida en aversión a ella. Queriendo así, constituyen su voluntad en malicia respecto del menesteroso. En su versión hacia la gracia, enriquecen o empobrecen con su apropiación la realidad del menesteroso. De este modo “están” signando con su propio modo de hacer vía, con su respuesta a la gracia, en seguimiento o aversión, la definición propia de la persona en necesidad. Éste queda en la vía común en una definición con-signada. Su modo propio menesteroso es, también y a una, un modo que queda en respectividad a quienes lo acompañan en la proximidad. Y éstos han de responder por su propia manera de con-signar otra realidad personal en orden a la realidad que clama plenitud. Si la han con-signado en orden a esa plenitud, se han realizado en benignidad, pues

la realidad que acompañan ha quedado signada en el signo del bien, es decir, en vía de plenitud. Si la han con-signado contraria a ella, han realizado su realidad en malignidad pues signan otra realidad con el signo del malo que se constituye en aversión a la gracia.

Es la entrega de los próximos, en la con-signación de la realidad menesterosa en el ámbito del clamor, la que hace apropiable el mundo, por tanto, la que le da al mundo el carácter de bien. Es el bien como ámbito, *bonum*, abierto en la gracia a la que responden las realidades personales con su propia gracia, enriqueciéndolo o empobreciéndolo, según respondan con seguimiento o con aversión. En el ámbito de la gracia, que da fundamento a todo bien, los modos de ser realidad personal se definen como posibles o imposibles para el menesteroso por la compañía de los próximos, y queda así facilitada o imposibilitada su propia vía de plenitud, para constituirse él mismo en respuesta a la gracia. Estos modos quedan en la vía como lo que hay en ella para recorrerla, para marchar personalmente en ella. Es lo que hay mientras se “está” en ella. Es un haber, por tanto, impersonal, que ha quedado en la vía por la marcha personal, como la “obra” de respuesta a la gracia, como definiciones apropiables para cualquiera. Definiciones por realizar, por definir, abiertas en la definitividad de la gracia que domina en toda vía, pero con-signadas, constituyendo un orden de definiciones consignadas como lo apropiable para cualquiera en vía.

Lo consignado enriquecido es el mundo transactualizado en bondad, y en él cualquiera queda dotado de un haber en la vía que le constituye en capaz de “estar” encontrando plenitud mientras “está” en vía. Lo consignado empobrecido es el mundo transactualizado en maldad, un haber que incapacita a cualquiera para encontrar esa plenitud mientras “está” en vía. Lo consignado, en términos de

bondad y maldad, constituye un momento fundamental en la intimidad de la persona en su dimensión de actora de su propia realización. Es su momento de “destino” (SH 587) que da una línea que dirige la vía en sentido de plenitud o de frustración. No es sólo la vida personal la que “está” en juego aquí, sino también el haber en que toda vida personal humana se encuentra en vía. Es el haber de definiciones el que puede ser frustrado, empobreciéndose de figuras de plenitud apropiables para cualquiera.

Pero tampoco el haber queda como momento definitivo de la realización humana. En cada definición que la persona se propone realizar, la vía queda abierta definitivamente a plenitud, pues ha sido abierta en la notificación, el clamor, de esa realidad que graciosamente quiere plenitud personal. Clamor reactualizado como reclamo, tomando cuerpo en la persona que se realiza en necesidad y que se reactualiza en su don como reclamo para otro, tomando cuerpo en la persona que acude en su ayuda. Entre ambas reactualizaciones “está” dándose la realidad que clama graciosamente por plenitud, pidiendo y dando sentidos que responden a ese clamor, que nacen de él. Del clamor surgen las “voces” personales que corpóreamente, psico-orgánicamente, reclaman ese pedir y ese dar en cada persona en vía. “Voces” que “están” dando cuenta del deseo, del “estar entre” la menesterosidad con su súplica y la plenitud que se anuncia en la ayuda, deseo sostenido por la gracia. La “voz” es realización corpórea del deseo fuente, en gozo por “estar” en esa gracia otorgada. Cada voz “está” realizándose como deseo mientras “está” en esa gracia. Es esta gracia la que “está” abriendo en las “voces” vía personal para poder darse un modo de querer el “bien plenario de su propia sustantividad, en forma biográfica y en experiencia histórica” (SSV 313). Histórico, el bien plenario no “está” aislado, sino que es bien en consonancia con esas “voces” que reclaman plenitud. Es el modo como el “cuerpo de Cristo”, del

que hablaba Zubiri (PTHC 76), se distiende a lo largo del tiempo, impeliendo al hombre a realizarse en esa gracia, a responder con su propia realidad a la gracia. Ese “cuerpo de Cristo”, cuerpo más que social de comunión de “voces”, es el fundamento para darse en la historia la realidad de la *ekklesía*, de la que hablamos en el capítulo anterior.

En cuanto efectivamente la persona quiere ese bien que se sostiene en la gracia de quien quiere primero la plenitud de la realidad personal, toda su malicia, malignidad y la maldad histórica quedan embargadas del poder de esa gracia, es decir, requeridas de ser mejores, de que en ellas se dé mayor bien, es decir requeridas de ser aborrecidas y destruidas en su positiva privación, para encontrar ese bien mayor. Es la carga que toma en sus hombros quienes en el reclamo de sus “voces” repiten corpóreamente, en el mundo, el clamor. Es la realidad de la oblación (PTHC 183), que “está” en el fondo del que toma esa carga del mundo consignado también por la maldad en su clamor, y se ofrece con ella a vivir en respuesta a la gracia que se le revela en cada persona que le requiere en su menesterosidad, reconociendo ante ella su propia menesterosidad, pues viene cargada de una maldad que le sobrepasa, y formando con ella una comunión de menesterosos que se ayudan en la gracia. La súplica en la necesidad del menesteroso no es meramente individual; convergen en ella todas las “voces” que reclaman el reclamo del menesteroso, porque reconocen ahí su propia menesterosidad apretada en la maldad del mundo, y la hacen así audible para quien pueda sentir la noticia de su gracia y ayudar. La ayuda toma también ahí su medida verdadera: es el modo como se convoca en las “voces” a otra “voz” para que se unan al coro de quienes, en la menesterosidad y la ayuda mutua, responden al que por gracia absoluta levantó su clamor. En la súplica nos

convocamos y en el don de quien se une a suplicar queda abierta nuestra realidad, como deseo de comunión, a la realidad que quiere por pura gracia plenitud.

La persona en el mundo, la persona humana, queda fundada en un momento de disyunción que “está” sosteniéndole, por gracia, la “voz” en su clamor, dejándola como “sobre” la propia realidad sida, incluso maldecida, y hasta de sus horizontes de realidad querida, abriendo el ámbito de la realidad a una súplica que le desborda, en tanto va de su persona, convocada en experiencia biográfica e histórica, a la realidad que graciosamente quiere plenitud. Es este momento suplicante el que constituye a la persona en inquietud, inquietud de lo mejor, de bien mayor, y es también momento de actualización del mundo como ámbito por el que se suplica, que ha de recrearse en orden a esa plenitud, que la persona, en vía, quiere mejor. En el mundo, la persona busca armonizar en su “voz” sus quererres y su súplica, fundada en un querer disyunto de todos éstos, querer primario y último, de quien quiere su plenitud. En esa armonización, la persona entrega sus quererres a su súplica, dejando que en la misma súplica, la gracia los convierta en don para esa plenitud, mientras “está” queriendo en el mundo. No es el mundo el que se entrega a la persona como instrumento para la plenitud. Es la persona quien se entrega libremente al mundo, suplicando ser bien y bendición en él, ser ella plenamente don, quererse plenamente entrega para la plenificación. En esa armonización, la persona se “está” constituyendo en voluntad de bien plenario, y el mundo queda respecto a ella por realizarse en sentido de la plenificación, se le quiere mejor. Por eso, dice Zubiri, la persona, la realidad que es capaz de constituirse en su propia condición por su propia “voz”, “es el bien mayor que existe en el mundo” (SSV 297). Es “voz” que queda abierta a ser convocada y convocar a suplicar la plenitud.

En la convocación de las “voces” se encuentra que la gracia ha dado ya a la súplica su respuesta. La convocación y la “voz” que se entrega a ella dan testimonio, con su graciosa libertad, de aquella gracia que inició la convocación. El que pone su “voz” se descubre respondido por otros, cuando él mismo intenta responder. Hay una gracia que “está” dando poder de responder, que “está” fundando la comunión de las respuestas. La entrega que el de la “voz” realiza hoy, se encuentra sostenida en esas otras entregas de otras “voces”, en quienes resuenan las “voces” que vienen también de su pasado. Son sus próximos que le vienen de lejos, en los próximos que le acompañan en la cercanía. En sus próximos, hablan estas personas que vinieron antes a su encuentro, sin que todavía resonara su “voz”, para hacerle bien. Tomaron la iniciativa, y él se encuentra en su gracia, que repite aquélla que “está” fundando el clamor de plenitud. En sus “voces” respondían al clamor y lo repetían para él. Y en cada una de sus “voces” le abrían una vida en comunión. Abrían un coro para él, un refugio para su “voz”, para que su “voz” pudiera llegar a ser en plenitud su “voz”. Hacían así manifiesto que también su “voz” estaba acogida en la gracia de quien posee el clamor de plenitud. La “voz”, la del ahora suplicante, la de todos sus antepasados, no se daba en la intemperie, sino en el refugio-coro graciosamente constituido como *ekklesia*, comunión que se extiende por la historia, acogiendo y formando nuevas “voces” como respuesta al clamor de plenitud. En este coro se le entregaban modos de suplicar, modulación de su “voz”, lenguaje, que pudiera convertir su “voz” en nueva convocación.

El brevísimo análisis de Zubiri del carácter simbólico del lenguaje en los ensayos de *Sobre el Hombre*, dan cuenta de esta comprensión del lenguaje como disposición inscrita que los otros han co-impreso en los cuerpos (músculos, huesos, disposiciones cerebrales, etc.), principalmente en el aparato fónico, en la “voz”. La

disposición queda en el cuerpo, en la “voz”, con-signando la tensión en que “está” la persona mientras determina un modo de “estar” en vía de plenitud. La signa en in-tento de una forma de “estar” convocada mientras “está” en vía. Ese in-tento convocado es también co-volición. Quiere con los que convocan con ella la plenitud. La “voz” no queda sin sentido, sino queda precisamente dándole al querer un sentido en convocación. Es *phoné semantiké*, voz que significa, que quiere remitir a esa realidad que es convocada con las otras “voces”, la realidad en in-tento de plenitud. Es la “voz” de la conciencia, “voz” de la coactualidad, que siempre es “voz” en convocación.¹⁰⁰ “Voz” que dirige la realidad personal hacia la plenitud de esa realidad que constituye en la convocación. “Voz” que queda en esa realidad en in-tento. La “voz” en convocación es el momento de creación de un sentido en ese in-tento. El in-tento significado en el coro convocado y que convoca, adquiere el carácter de símbolo. “Símbolo quiere decir co-volición” (SH 286). El símbolo es consignación en nuestra “voz”, en nuestra corporeidad, de las personas que van a converger en él. Es in-tento de manifestar esa realidad, para que alguien quiera llenar el in-tento y realizar la realidad que ahí ha quedado manifiesta. En la “voz” que suplica, el cuerpo queda consignado como lugar de comunión, que convoca a conversión de las personas a querer, por la gracia del in-tento que se les deja, plenitud. En la “voz” que rechaza el in-tento de la súplica, se rehúsa a manifestar lo que la convocación in-tenta y rechaza la gracia que quiere plenitud. El coro de “voces” convocadas es así lugar de transactualización del mundo en orden al bien.

¹⁰⁰ Mi interpretación de la voz en convocación debe mucho a la de Adriana Cavarero y su filosofía de la expresión vocal. Cfr. Cavarero, A. (2005) *For More than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression* (Trad. Paul A. Kottman), Stanford: Stanford University Press.

Nuevamente, se presenta aquí el riesgo de la falsificación por desmoralización, que condena al coro a ser espacio acotado sólo a la forma de una "voz" o de un conjunto limitado de "voces". Lo limita en las definiciones de personas que hasta aquí se han incluido, falsificando su último fundamento en la convocación de la gracia. La súplica se pierde en el control autócrata de las fronteras de lo que se puede admitir en el coro que se niega a reconocer la gracia de la convocación en que, primero, se formó. Es la rigidización del lenguaje en una súplica acotada, que se define como un poder excluyente que determina la inscripción en el coro de lo humano: es la logificación del coro-refugio que lanza a la intemperie, al no-lugar, a lo inaudible, al exilio por expulsión. Pretende negar el oído, la existencia, a las "voces" que no respondan al sentido acotado de inscripción. El que así procede, falsifica su propia "voz", suponiéndola dotada de algún tipo de poder, de atractivo, que la hacía digna de la convocación que recibió, en realidad, por la gracia que en su "voz" reconocía quien la convocó. Falsedad violenta y homicida que ya no espera a la otra "voz" en realidad, sino sólo un recorte de esa "voz" que sí pueda ajustar al sentido determinado de lo que el coro ha de interpretar. Si no se ajusta a esa idea, una idea de perfección, no habrá por qué admitir al coro y se condenará a la expulsión. Y entre más se afirme en esa sola idea, no habrá tampoco ya por qué convocar, condenándose a la destrucción del coro, por agotamiento. Esta afirmación falsificadora y destructora es la traición de la gracia, su aversión. Es el culmen histórico de la maldad.

Esta lógica de expulsión puede buscar, sin duda, justificación. Al hacerla regir como juez y árbitro de las posibilidades de la plenitud de la realidad personal, las personas le dan el lugar de la gracia. Pretenden que sea ella quien "está" fundando la plenitud personal. La gracia, sin embargo, mantiene su clamor frente a esa pretensión, ante la contradicción evidente de que también los no-

lugares, los de exilio y expulsión “están” contruidos y sostenidos por convocación de “voces”. También ahí hay “voz” en medio de las “voces”, y quedan por tanto abiertos en la gracia del clamor, para que la entrega de algún convocado pueda, por su escucha a una sola de esas “voces”, transformarlos de no-lugar en lugar. Inclusive la “voz” en la intemperie “está” poniendo ya las fronteras del coro humano más allá. El que se encuentra en el no-lugar, se encuentra así reivindicado por la gracia de quien mantiene su clamor de plenitud allá. A ese clamor “está” respondiendo la misma persona con su “voz”, al encontrarse en no-lugar, y buscar cómo poner su “voz” a suplicar por alguien que responda en su abandono. Otra vez a convocar. Es el “buen decir” de Job¹⁰¹ o el grito agónico del Crucificado¹⁰² que no se resignan a la frustración, sino que claman a quien puede responder por pura gracia, sin encontrar en ellos ni en la historia en que se encuentran nada que resulte amable. Se sostienen en el clamor, tal vez en su grado más intenso, precisamente donde el clamor es ignorado y falsificado por todos los demás. El cuerpo abandonado, la “voz” que ha quedado fija sólo en el in-tento de ser “voz”, grado sumo de abandono, es símbolo del clamor que repite al que clama manifestándolo en un modo de “estar” ignorado y abandonado en el mundo, ahí, donde quedó rígida la “voz”. Es el in-tento del clamor, fijo en la definitividad que contiene la rigidez del cuerpo abandonado que no deja de ser “voz”. Es convocación de otras “voces” por converger en el querer de quien es acogido en el clamor, en la impotencia más radical, por plenitud y bien.

Como in-tento, el cuerpo abandonado del suplicante se mantiene en dirección al clamor. Sigue “estando” en el ámbito del *bonum*, pero sostenido más

¹⁰¹ Hago referencia a Job 42, 7, cuando Dios reclama a los amigos hablar injustamente de Él al tiempo que afirma que el único que ha hablado rectamente de él es su “siervo Job”.

¹⁰² Mc 15, 37.

pura y radicalmente sólo por la gracia. Es un cuerpo que, en la rigidez de su abandono, “está” en tensión dirigida a quien clama, convertido al que clama, quedando su propia realidad definida en esa tensión. En esa definición ha quedado, definición fundada en la realidad que queda ahora como término de su dirección. En su definición queda abierto a la definitividad en esa dirección. Y signado en esa definición es también símbolo, convocación de voluntades a converger en su misma dirección, a suplicar con él. La súplica desde el abandono es la súplica definitiva, que queda en oblación para unir todas las súplicas; en su oblación, reúne entonces al mundo y lo pone en probación, para que se verifique en él lo que la gracia del que clama en primer lugar puede hacer para responder a una súplica que “está” en el mundo. Si en la gracia concede su verdad en tal probación, y la “está” concediendo verdadeando en cada “voz” que convoca en su clamor, la súplica encuentra respuesta como experiencia personal de oblación para que se dé bien, experiencia que ha transactualizado el mundo para manifestarlo como ámbito en que es posible radical y absolutamente el bien. Y quien primero clama podría también probarla dándose él mismo con su propia “voz” en el mientras de la convocación. Es lo que Zubiri nos recuerda, como cristiano, que pasó en Jesús de Nazaret, Verbo-gracia hecho persona, hecho “voz” (cfr. SSV 313-314). En cualquier modo, probará la verdad de su libertad que quiere y puede responder así, elevándose soberana sobre el mundo y llevándolo a su propia elevación. Esa probación, mientras se verifica, y ya se verifica en tanto probación en la misma súplica, es el acontecimiento del triunfo histórico del bien sobre el mal por la gracia. Es la transactualización del mundo en *bonum*, bien plenario por la gracia, que “está” dándose ya y aún, mientras, en la súplica como probación.

La gracia que ha querido probarse en el mundo, prueba a su vez al mundo como un lugar bueno, digno de sí. Y en esa prueba del mundo, toda voluntad

personal se encuentra también probada en tanto voluntad de bien. Todo gesto de ayuda, toda benevolencia, encuentra ahí su último principio, “árquico”, lo llama Zubiri (SSV 319), y su auténtica benignidad. Toda aversión de ayuda, toda malicia, malignidad y maldad, encuentra también ahí su juicio definitivo. La vida personal se actualiza entonces en su figura definitiva, en sanción que “no es primariamente un castigo; es que el hombre sea plenariamente aquello que radical y efectivamente ha querido hacer de sí” (SH 418). Figura definitiva hacia su plenitud, en conversión o aversión a la gracia de quien han clamado por esa plenitud. Bienaventurado o desgraciado por la dirección que ha tomado ante el clamor del abandonado (que puede ser él mismo), en tanto haya querido unirse o rechazar ese clamor. Y sancionado queda también el mundo, pendiente en su transactualización de las voluntades personales que han sido probadas en tanto voluntad de bien. Si se ha rechazado esa voluntad, el mundo se ha transactualizado desgraciado, lugar de abandono y no de plenificación. Pero si es así sancionado, es porque la sanción encuentra fundamento en el triunfo histórico que representa la súplica del abandonado que libremente pide bien, a quien graciosamente pueda y quiera darlo. La súplica sanciona la desgracia como el destino al que el mundo no debía llegar, y mantiene abierta, como intento en el mundo, la otra posibilidad, la del triunfo de la plenitud por la gracia de quien pueda amarlo así, hacerse cargo de él con toda su maldad y dar en él una apertura de vía hacia una bondad todavía por darse. Sobre el fundamento de ese triunfo es que Zubiri puede afirmar que una sola persona que suplica, en gracia de Dios, “tiene más bienes que toda la malicia y maldad que la especie humana ha depositado en el curso entero de la historia” (SSV 319). Porque en esa súplica encuentra refugio esa plenitud de realidad personal que “está” convocándonos a unirnos en comunión interpersonal, desde el fondo de nuestra intelección, desde nuestra más íntima intimidad.

Es aquí donde nos volvemos a encontrar con toda radicalidad, ahora desde el *bonum*, la noción de lo trascendental unida a la noción de disyunción. El mundo “está” dándose en su actualidad, también en ese momento de la realización humana en que puede entregarse a su bien plenario y radical. Esta “transactualizándose”, actualizándose-en-trans, como ámbito en que se está haciendo manifiesto el clamor que llama a una bondad posible, que permita hacer refugio para toda persona humana. La respectividad en que todas las cosas quedan constituidas en la realidad, las actualiza a cada una como momentos de este clamor de bondad, son precisamente su “noticia”, momento de anuncio de esta bondad que puede venir a darse aquí. Se “está” dando en las cosas una disyunción entre la “nuda realidad” que son y el “bien” que “están siendo” llamadas a ser. La actualización de las cosas como “bien” no anula la “nuda realidad”, pero la “envuelve”: “el bien envuelve formalmente la realidad.” dice Zubiri, “Y este modo de envolver es ser ‘condición’” (SSV 223). Las cosas están, desde este punto de vista, ya no sólo remitiendo a su propia unidad y a la respectividad del mundo, sino a quien pueda hacer posible en ellas, disyuntamente, esa bondad por venir. Este quien las “está” constituyendo en momentos propios de esa bondad. Ese quien es fundamento último de bien, porque es su propio entregarse en las cosas al bien que puede ser, el que las constituye en condición de tal bondad.

Es una realidad personal y a ella, quien, es que quedan remitiendo las cosas como momentos de su bondad constitutiva, es decir, como testimonio de la efusión de su propio bien. Toda persona encuentra en las cosas esa remisión que, a una, la dirige hacia quien en ellas ha constituido esa condición de bondad y a sí misma, hacia su propia bondad por cobrar. Queda a una dirigida al último bueno,

que “está” fundando con ultimidad la bondad en las cosas, a todas las otras personas que en seguimiento de aquella bondad han constituido en su vía esa bondad, y a sí misma como quien puede aún cobrar la realidad del seguidor del último y de sus compañeros en la constitución de la bondad en el mundo. Aquí sea actualiza la disyunción última: la de la bondad cobrada y la bondad última. Al darse a sí misma, la persona se reconoce fundada en esa bondad última, y transactualiza el mundo todo, apoyo para su realización, como ámbito de la comunión de bondades, comunión en el último bueno que posibilita la comunión cobrada entre las personas que se entregan, una a la otra, en seguimiento de aquél. El su gracia, el último bueno “está” dando unidad a toda bondad en el tiempo. Apoyadas en esa gracia, cada persona, en su entrega y donación, está constituyéndose en una fuente de bien y en un bien para las demás. Pero una fuente que cobra realidad porque “está” en otra fuente, porque sigue el don que la otra fuente “está” dando ya primero.

Esta disyunción entre lo último y lo cobrado fue primero estudiada por Zubiri en *Sobre la Esencia*, como irrespectividad, pero alcanza, a través del análisis de la realización personal, una nueva precisión: no se trata de irrespectividad excluyente, sino de esta disyunción entre la fuente y su don, que puede ser también otra fuente que nace de la fuente, bondad fontanal naciendo en el mundo desde la bondad fontanal.¹⁰³ Ciertamente, la bondad fontanal de las personas humanas “está” cobrándose en el mundo, mientras constituye en las cosas un modo propio de ser don de sí misma para la plenitud. La cosa queda así

¹⁰³ Hay otra interpretación de esta evolución en el pensamiento de Zubiri sobre la disyunción en Sáez, Jesús (1995) *La accesibilidad de Dios*, pp. 148-150. El refiere la distinción fundamental a la realidad en la aprehensión y la realidad “allende” en la aprehensión como dos momentos distintos del despliegue del acto intelectual. Mi propuesta no es incompatible con ésta, pero la refiere a la generatividad de la intelección en tanto es fuente de ese despliegue donde ella misma se distingue de su despliegue, en tanto de suyo tiene un modo absoluto, “de suyo suyo”, de realidad.

transactualizada en tanto en ella “puede” darse la realización de una persona. Es una realidad que se realiza en “oblación”, en ofrenda de persona a persona, para posibilitar el encuentro en ella de un modo propio de realización. En ese encuentro, en las cosas, “está” cobrándose la realidad personal como donación de persona a persona, una donación que “está” siendo entrega personal en ayuda a la otra realidad personal. Así, las personas se constituyen en bien fontanal no sólo en las cosas dadas como buenas, sino también como súplica de bien en gracia y ayuda graciosa para otras personas, con las que se encuentra en situación de menesterosidad compartida.

En su vínculo constitutivo, las personas quedan manifestando su propia constitución en la bondad fontanal de otras personas. Éste es el “no puede comenzar en cero” que define, según Zubiri, al hombre. Cada cosa “está” remitiendo a esas otras personas, y ellas mismas son ya signo, in-tento que apunta a su propia fuente de bondad. La bondad fontanal “está” dando fundamento al cobrar bondad en otras fuentes personales. “Está” siempre, mientras haya posibilidad de bondad, mientras las personas puedan constituirse en bien para las demás. Abarca la respectividad abierta del mundo en su posibilitación y el mundo queda así, en la bondad fontanal, como ámbito de su manifestación, no como su patencia, sino precisamente como lo posibilitado, disyunto de quien lo hace poder ser. El mundo “está siendo” su don, lo que esta bondad fontanal ha podido dar, lo que todavía puede “estar” dando. Por eso, el modo de “estar” del mundo, respecto de esa bondad fontanal, es como realidad-en-noticia: en él “está” el donante notificándose. Esta bondad fontanal sólo es respectiva al mundo, en tanto que irrespectivamente ha querido dar el mundo en respectividad a sí. Se ha entregado al mundo como su causa libre. El que da el bien “está” en el mundo, pero notificándose en él como realidad disyunta de él, no fundida ni tomando parte en

la respectividad del mundo. Es la respectividad del mundo la que “está”, de alguna manera, fundada en esa realidad que da el bien-último, en cuanto se actualiza como ámbito logrado por la bondad y donde todavía se clama por más bondad.

El mundo es transcendentalidad abierta a lo mejor, es decir, abierta insondablemente en el sentido que le marca el *bonum*, porque es transcendentalidad abierta a notificar a quien puede crear en él bien. Es anuncio de quien hace bondad. El mundo está anunciando esa bondad cobrada de la persona, en la que encuentra él mismo su *bonum*.¹⁰⁴ El *bonum* “está” presente, entonces, como clamor del mismo mundo, clamor por hacer manifiesta la plenitud de bondad en que consisten las personas, mientras la persona en el mundo “está” constituyéndose en ese clamor, como quien puede cobrar la realidad de una respuesta a ese clamor. Por eso podríamos decir que es la realidad personal, el *bonum* del mundo, su bendición. El *bonum*, como *transcendental disyunto*, no meramente “está” en el mundo, no forma parte de él, sino que “está” abriéndolo en lo insondable a transcender en el sentido que imprime soberanamente. En ese modo de “estar” *transactualizando* el mundo, consiste su disyunción. En ese modo de “estar” activamente *transcendificando* el mundo en su sentido, consiste su sentido como “transcendental”. Para ello, la persona ha de haber cobrado en su voluntad libre una figura de realidad en entrega a ese mundo; ha de haber querido entregarse en ese mundo, confiando en que el mundo puede ser constituido en esa bondad que ella encuentra en él como clamor. Espera que el mundo pruebe ser

¹⁰⁴ En este sentido podemos decir con Jordi Corominas que “La moral cristiana es un efecto y no la causa del amor liberador de Dios”, cfr. Corominas, Jordi (2008) *Zubiri y la Religión*, p. 266. Y no por el adjetivo de “cristiana”, que le adscribiría a una religión particular, sino porque en esa moral está plasmándose la experiencia del *bonum* radical al que la persona está llamada en su realización concreta.

verdaderamente digno de ese clamor. Ha querido confiar en el mundo, porque confía en la fuente del clamor; ha querido confiar en él su plena fruición, ha querido entregarse a él en amor y declinar en él su voluntad de gozo y bien plenarios. Y esto ha de llevarnos al último paso de nuestra reflexión sobre los trascendentales disyuntos.

Ya había aparecido este tercer aspecto en los diversos textos que podemos considerar que Zubiri ha dedicado a reflexionar sobre el *bonum*, todos alrededor de la década de los sesenta. Ahí, Zubiri apuntaba que el fundamento posible de la apropiación en el *bonum*, descansaba en una voluntad de beneplácito, que implicaba el querer que quiere radicalmente complacerse en la realidad de las cosas que quiere, y no sólo complacerse en las notas de estas mismas cosas. Así, la complacencia quedaba abierta a lo que en el ámbito de la realidad pudiese darse, permitiéndose estar en cualquier contenido en espera de esta bondad inespecífica de la realidad, dando también un tono vital a la realidad humana en correspondencia a la apertura. Este tono vital en la realidad en cuanto realidad, propiamente lo que Zubiri había analizado en sus cursos antropológicos como sentimiento, daba pie al análisis del tercer aspecto que actualiza la trascendentalidad mundanal, un análisis del que se ocuparía en un breve curso de 1975, "Reflexiones sobre lo estético", publicado en la colección *Sobre el Sentimiento y la Volición* en 1992. Con esto, el autor español no solamente seguía y completaba el esquema clásico de los trascendentales, sino que permitía reinterpretarlo a la luz de la disyunción que implica la actualidad personal en la realidad en cuanto realidad, que distingue un dinamismo diferente en el mundo en la línea de realidad y en la línea de contenidos.

Pulchrum

Como en el caso del *bonum* tendremos que precisar el modo concreto en que Zubiri plantea este tercer trascendental disyunto que también da co-fundamento a la realidad personal por el que transactualiza el mundo. También lo encontrábamos ya anunciado en nuestros anteriores capítulos y apartados, cuando hablamos del gozo en que queda la realidad personal, no meramente por lo que va pudiendo hacer suyo en la vida, sino principalmente por “estar” en su propia realidad en vía de plenitud, por “estarse” en ella. “Estar-se” no es meramente “estar”, sino la actualización del modo en que queda la realidad personal en lo real en cuanto real. Y este estado personal en la realidad es lo que define el sentimiento. El reflexivo del “se” en el “estar-se” señala la actualización de la persona en cuanto “está” desde y por sí misma en la realidad de las cosas reales, abierta a su propio carácter de realidad. Y este modo de “estar-se” es el que está actualizando el mundo en una manera propia, distinta, aunque no separada del *bonum* o del *verum*. Es la actualización del mundo como *pulchrum*, que traduce el *kalón* griego, entendido como ámbito y dinamismo, y no sólo como una cualidad de las cosas o del gusto de la persona. Este ámbito es referido por nuestro autor a lo que en español indica la palabra “pulcritud”: es una especie de ámbito donde puede actualizarse límpidamente lo que la realidad “está” dando como “atmósfera”, *temperie*, en la realización personal.¹⁰⁵ Los análisis de esta dimensión de la transactualización mundanal son en parte contemporáneos de sus investigaciones

¹⁰⁵Pocos estudiosos se han centrado en este aspecto de la filosofía zubiriana. En esta perspectiva R. Silvestri ha recuperado el trabajo de Zubiri para pensar el arte contemporáneo. Cfr. Silvestri, R. (2008) De la «pulcritud» en las denominadas nuevas prácticas artísticas: Xavier Zubiri para el arte contemporáneo. *Aisthesis*, (44), pp. 145-157. Recuperado el 26 de octubre de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-71812008000100009&lng=es&tlng=es.10.4067/S0718-71812008000100009.

sobre la inteligencia, que darían lugar al a trilogía de *Inteligencia Sentiente*, y a su curso en Roma sobre la realidad de Dios, por lo que podríamos decir que estas reflexiones pertenecen ya a la última etapa del pensamiento zubiriano.

Aunque, a nuestro juicio, este aspecto está poco desarrollado en la obra zubiriana y en sus comentaristas, los acentos del curso de 1975 sobre lo estético permiten distanciarse de las estéticas subjetivistas y de las posiciones meramente hermenéuticas sobre la obra de arte y el arte mismo, para hacerse la pregunta por la belleza como una forma de actualización de lo real en cuanto real. En tanto actualización de lo real en cuanto real, estamos nuevamente hablando de lo transcendental. Se puede, desde esta pregunta por la actualidad de la realidad en tanto belleza, extender la reflexión para encontrar también desde el *pulchrum*, el clamor de lo absoluto en la persona humana y, por tanto, otro modo de actualizar la disyunción que lo absoluto imprime en el mundo.

El acto del sentir en que se permite seguir esta actualización es el *sentimiento*, que Zubiri desliga de la comprensión medieval del mismo como *pasión*, es decir, como afección que nos pone en situación de tendencia, que nos hace ir “hacia” las cosas o “contra” ellas (cfr. SSV 328-329). En esta intelección medieval, el sentimiento quedaba vinculado, por no decir subordinado, al ámbito de lo bueno y la voluntad. Tal vez el mismo Zubiri, en los cursos de la década anterior al curso, había dado una cierta aceptación a esta idea de subordinación, en cuanto no proponía un discernimiento claro de la noción de “fruición” respecto de lo que toca a la voluntad y al sentimiento,¹⁰⁶ aunque ya distinguía el sentimiento de la voluntad en los cursos antropológicos anteriores. Pero en 1975, decididamente

¹⁰⁶ Véanse, por ejemplo, sus cursos sobre la voluntad en 1961 y sobre el mal en 1964 en Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, o.c.

contra esta interpretación de subordinación, Zubiri propone ejemplos de sentimientos que no implican tendencia: la tristeza de una persona melancólica, que podría no tener ningún objeto en su tristeza, o la euforia de alguien, provocada por algún tipo de sustancia. Por tanto, aunque haya tendencias que puedan llevarnos a estados sentimentales, “Sentimiento [...] no es formalmente una tendencia, sino algo más elemental, más difícil de explicar, que es justamente [...] *la forma en que uno ‘está’*”. (SSV 331, las cursivas son nuestras).

Considerar el sentimiento como “estado” no parece algo original. El mismo Zubiri reconoce la tradición de esta comprensión, como fruto del trabajo desarrollado durante los siglos XVII y XVIII, para definir, junto a la inteligencia y la voluntad, un ámbito propio de fenómenos sentimentales. Sin embargo, el autor vasco tampoco estará de acuerdo con la comprensión del sentimiento en estas posturas. Nos dice que han entendido el sentimiento como “modos subjetivos de sentirse”, que además “pertenecen al orden estricto de la intimidad” (SSV 331). El problema está en la comprensión de la intimidad como un ámbito estrictamente privado, donde sólo la propia persona puede penetrar. Zubiri no lo ve así. La intimidad no tiene que ver con lo privado, sino con lo “mío”, nos dice: “Intimidad es aquel momento que tienen todas las cualidades de un hombre por el hecho de ser mías” (SSV 332), y ahí pueden haber cosas en absoluto privadas, como el color de “mi” cara, por ser mía. Este ser “mía” es la forma como la suidad, el modo propio de realidad de suyo suya de la persona relativamente absoluta, actualiza la cualidad. No es meramente un color, sino “mi” color y queda actualizada en la propia manera de “estar” la persona como realidad en la realidad. Por otro lado, también recuerda Zubiri, hay muchas cosas que “están” siendo privadas en la vida humana, pero no porque sean íntimas, sino meramente interiores. No por ser

interiores son sentimientos, sino en tanto esa interioridad “está” verdaderamente actualizada como momento de mi realidad personal en el mundo.

La segunda diferencia que Zubiri señala respecto de estas posiciones modernas, tiene que ver con el reconocimiento de que subjetivo no es lo mismo que “subjetual”. Mientras que la segunda tiene que ver con “ser propio de un sujeto”, la primera implica que este sujeto posea eso propio sólo dependiendo de sus propias disposiciones. A es a esto a lo que habría que llamar, con precisión, subjetivo. Zubiri acepta que hablar de sentimientos es hablar de modos de sentirse el sujeto, pero no que esto haya de ser comprendido, sin probarlo, como dependiente de las solas disposiciones del sujeto. Por debajo de la consideración de un acto como subjetivo, habría que reconocer un ámbito mayor, que incluye los posibles actos subjetivos, que corresponde a lo subjetual, lo propio del sujeto. Este ámbito quedaría abierto desde el primer momento de realización, marcando precisamente un momento originario en la disyunción desde la coactualidad misma, mientras que lo subjetivo sería una forma de resolverse la apropiación. La tradición no ha discernido con claridad entre los dos términos, pero eso también se debe a que esta tradición ha aceptado por lo menos desde Descartes, sin cuestionamiento suficiente, la autonomía absoluta de la conciencia, de modo que todo su “estarse” descansaba meramente en sí misma, como en una especie de autodisposición que ella misma hacía sobre sí. La conciencia se ponía a sí misma en un modo u otro. Y Zubiri no puede aceptar esa concesión indiscernida al subjetivismo que está detrás del término “subjetivo”.

Con estas distinciones, apenas nos hemos preparado para reconocer en la definición del sentimiento como “modo de sentirse”, la necesidad de un análisis que nos permita comprender realmente qué implica ese modo de estarse sintiendo.

En primer lugar, hay que reconocer que lo que formalmente queda implicado en este “estarse” es un tono propio. La persona ha quedado afectada, en cada uno de sus actos, y esta afección no apunta meramente a la intelección de lo que de suyo “está” afectándola, o incluso de su propia afección, ni tampoco al querer de una forma propia de realidad en el ámbito en que “están” las posibles formas de realidad personal que “están” actualizándose en esa afección. Lo que tiene que ver con el tono, sin embargo, es un momento distinto a estos dos. Es el mero momento de “estarse” en un modo u otro en la afección. Es el modo de “estar quedando”, como estado propio del sentiente, en las cosas que siente.

“Estarse” puede tener, en español, esta connotación de “estar” tomando el propio lugar y haciéndose a él, acomodándose activamente en modo gerundial. Podríamos decir, para acercarnos a la terminología (por otro lado, biologicista, de Zubiri) está “entonándose” en él. La persona no meramente “está” en un tono vital, sino que “se está” en él, “está quedándose” así: “el modo de estar acomodado tónicamente a la realidad es aquello en que consiste formalmente el sentimiento” (SSV 335). Es atemperamiento, pero no queda solamente en el “atemperado”, porque este atemperamiento queda abierto a lo que “está” de suyo dando esa temperie, es decir, a la realidad como temperie, como tonificante: “Es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática u odiosa” (SSV 337). No es meramente un estado del sujeto, sino un estado del sujeto abierto a ese momento de realidad que le “está” constituyendo en atemperamiento en lo real en que “está” el sentiente. Esto, según Zubiri, no nos ha de hacer pensar en la realidad como una causa extrínseca del sentimiento. Simplemente, es la realidad de ese estado de la persona, lo que de suyo “está” dándose, imponiendo su alteridad como estado personal. Es un fenómeno, dice el autor, simplemente genitivo. Estado-de-alegría, estado-de-tristeza, etc. La alegría

es “mía”, pero no podemos asumir tan rápidamente que haya sido causada por mis propias disposiciones. Podría ser resultado de una sustancia que he ingerido. Habrá que investigar el modo en que este estado es de-alegría: la realidad propia que, de suyo, “está” alegrándose. Por poner un ejemplo que Zubiri calificaría de no subjetivo, mi propio sistema psicoorgánico realizándose en el metabolismo de esa sustancia estimulante. En este caso, la investigación tendrá que versar no sólo sobre la sustancia o sobre el sistema psicoorgánico sino sobre el momento en que “está” dándose subjetualmente el estado de metabolización de la sustancia. Sólo en este momento se puede discernir, intelectivamente, lo que pueda resultar determinante en ese sentimiento.

Yendo ahora a analizar los casos que se podrían llamar subjetivos, este momento del “está”, como en la frase “el momento en que “está” dándose subjetualmente, es precisamente el momento de actualidad que define el carácter originariamente no-subjetivo de todo sentimiento. Incluso aquellos que podrían, finalmente, considerarse propiamente subjetivos, es decir, dependientes meramente de mis disposiciones, están montados primariamente en esa actualidad no-subjetiva, no dependiente del sujeto, que es, sin embargo, una actualidad del sujeto. Es precisamente el ser “actualidad del sujeto”, que se impone de suyo, lo que marca la alteridad que la hace originariamente no subjetiva. Estoy enojado, y el enojo se impone con su propia realidad en mi realidad personal, viene a ella con su propia fuerza, de modo que mi realidad personal tiene que buscar cómo “estarse” en él, como hacerse sujeto en lo suyo. Por ese momento de actualidad subjetual no subjetivo, es que podría comprenderse algún estado como viniendo sólo de mis disposiciones, porque éstas “están” presentándose como punto fundamental de determinación. Pero esta comprensión es el fruto de una investigación racional apoyada en el momento subjetual que de suyo se impone, e

impone también su fundamento determinante en mis disposiciones. Así están actualizadas las disposiciones como dando de suyo ese estado sentimental. Son mis disposiciones actualizadas como realidad mía, cargando en ellas su alteridad, su realidad en cuanto disposiciones. Pero ésta no es la única forma de actualidad en el sentimiento, ni tampoco la más originaria, porque está fundada en el momento de alteridad del estado subjetual.

En el orden de lo subjetual, el estado puede comprenderse como algo mucho más complejo que el venir de la propia disposición. Su realidad puede ser varia y compleja. La realidad del “estar-alegre” “está” actualizando la complejidad de lo atemperante en la propia realidad personal. Atemperante es el modo de actualidad propia de la realidad en el sentimiento. Propio del sentimiento es, entonces, la apertura a lo atemperante que es, de suyo, “más” que el atemperamiento que “estoy” apropiando como mío. En esa apertura, la persona “se está” encontrando en muy diversos modos cualitativos: alegría, tristeza, enojo, etc., que dependen de múltiples factores y disposiciones personales, culturales, sociales, históricas, etc. Cada uno de ellos “está” de alguna manera en ese estado que se actualiza como el mío. Mi estado viene de algún modo de ellos. Pero, en lo que refiere al estado abierto en cualquiera de ellos, hay sólo dos modalidades que quedan como principios de todo atemperamiento: gusto o disgusto.

Gusto o disgusto son los principios tónicos en los que se actualiza la realidad como temperie de la persona. El gusto implica quedarse en la apertura en consonancia con la apertura. “Estoy a gusto en” no significa, para Zubiri, “estar” alegre. Puede también “estarse” a gusto en un sentimiento de tristeza o de rabia, porque ahí la persona se encuentra consonando con su propia realidad en-tristeciente o en-rabiante. La persona “está” quedando en rabia como principio de

“estar” más en la realidad, de “estar” abierta a dar conforme a lo que la realidad puede dar. El disgusto implicará, entonces, la disonancia respecto de la realidad que “está” en apertura desde sí misma. Se puede “estar” a disgusto en su alegría: no encontrando modo de “estarse” en la realidad gratificante, manteniéndose en resistencia a ese modo de apertura. En el gusto y el disgusto, lo actualizado en el sentimiento como cualidades de ese estado de realidad queda disyunto y envuelto en el momento de “más” insondable de la realidad. Así, lo que se actualiza es una “faceta” de la realidad, de lo insondable en que estoy, y no meramente una cualidad de un estado mío: “estoy” en esa faceta de la realidad abierto a lo insondable atemperante en ella, que es “más” que su faceta y que, por tanto, “está” abierto a toda otra faceta en la temperie de mi realidad personal. En cada gusto o disgusto “estoy” abierto al “más” en que podría darse mi “estarme” atemperando en la realidad.

Esta expansión en la temperie, quedar en cada gusto o disgusto en apertura al “más” de la realidad atemperante, es lo que nos conduce desde las cosas que gustan o disgustan, tanto a la realidad que “está” dando fundamento a ese gusto o disgusto como también, radicalmente, a la realidad que “está” fundando ese modo de darse lo real como temperie insondable en la persona. En esto segundo está la dimensión estética de ese gusto o disgusto, que señala lo más fundamental del sentimiento: es el gusto o el disgusto por la realidad de lo real, y no por alguna otra cualidad que pudiese tener (utilidad, facilidad, etc.). Hay efectiva fruición por estas cualidades, pero el gusto o disgusto en la actualidad de lo real, meramente por su realidad, es una dimensión radical de todo sentimiento. No hay, pues, un sentimiento estético entre todos los sentimientos, sino más bien una dimensión estética en todo sentimiento: la fruición en la realidad de lo real. Es ésta la que

“está” conduciendo, en esta expansión de la temperie, hacia el fundamento en lo insondable de la realidad como atemperante.

La expansión no es una mera especulación sino verdadera experiencia de atemperamiento personal. Es probación del “más” de la realidad que “está” dándose en el gusto y disgusto en cualquier cosa real. La expansión se realiza como una disyunción de los caracteres que talitativamente constituyen a las cosas, para quedarse en la fruición del mero “estar” en su temperie. Esta disyunción es la que Kant ha canonizado con una formulación negativa, *ohne Interesse*, desinterés. Positivamente, dice Zubiri, este desinterés es posible por el carácter de las cosas en tanto realidad, en que se “está” realizando su talidad en lo insondable de lo real. Por ese carácter de realidad es que la persona queda abierta a gustar todo lo que la cosa pueda dar de sí en profundidad última. Como realidad es una formalidad del “estar” como de suyo en el sentir, es este “estar” el que, efectivamente, está dando fundamento a toda determinación, gusto o disgusto, en que “está” o pueda “estar” la realidad personal. Es así, fuente de fruición, y ser fuente de fruición es lo que hemos llamado *belleza*. Es en esta belleza que se funda toda mensura de gusto y disgusto. En el gusto y disgusto se van actualizando, entonces, las diferentes formas de “estar” dándose la realidad como respecto de belleza: la forma “buena”, *eu-morfe*, de donde vendría hermoso, o “mala”, o *deforme* de las cosas que, en su pulcritud, libremente se actualizan en mí, dando fundamento a mi gusto y mi disgusto. Estas formas quedan marcando la respectividad en que está dándose todo gusto y disgusto, determinando la realización atemperante de las personas en todas sus dimensiones: individual, social e histórica. Es la actualización experiencial humana de lo que ha podido y puede ser la belleza de las cosas, en tanto ha podido y podrá fundar en lo insondable del mundo formas de gusto y disgusto en lo real.

De ahí que, en el ámbito abierto, se haya de trascender del gusto y el disgusto a la forma de esta realidad concreta como principio de fruición, en vía de fruición. En tanto principio, es también inespecífico. Si bien lo deforme es principio de fruición que podría ser de disgusto, podría también probarse en ese mismo principio una experiencia de gusto que “está” dándose en lo insondable, pero todavía no “está” dándose la persona en ese estado. Sería el gusto que podría lograrse en lo deforme. En su realidad inespecífica se “está” abriendo esa forma al ámbito de un gusto libre, en que se “está” determinando sus formas propias de “estar” fruitivamente en lo real. Es fruición en el gusto que se muestra libre de realizarse en la forma de darse lo real. Es la realidad del gusto libre, personal, en toda forma, el que aquí es principio de fruición. Por ese momento de realidad, la fruición ha quedado abierta no meramente a una forma u otra, a una cosa real u otra, sino a la inespecificidad en lo insondable que nos constituye personalmente como principio para “estarse” fruitivamente libre en las cosas. No es un concepto de belleza o gusto que se contrae en cada cosa, calificándolas en sus formas, sino una dimensión de las cosas reales que se expande en el dar libre, personal, de una realidad que es capaz de libre fruición.

El sentimiento como momento de la realidad personal, en cuanto “se está” en la realidad de lo real, queda abierta a la realidad insondable de su propia fruición. Nuevamente, es la experiencia de “inquietud” constitutiva de la persona humana. En ella se revela su poder actualizarse en fruición en lo real por ser realidad, y experienciarse como modo concreto de dar de sí bienestar, gusto, en lo que pueda aún “estarse”, concretamente ahora, en de-formidad. No es la forma la que domina, sino su inquietud que clama, a la persona y en la misma persona, por modos de estarse plena y personalmente en fruición en toda realidad. Su fruición

“está” dejando abierta a la persona a su propia realidad en realización frutiva libre: a la intelección de modos posibles de “estar-se” en la realidad, posibilidades queribles que “está” realizando personalmente, queriéndolas y apropiándolas como modos suyos de “estarse” en la realidad, “estándo-se” en toda esta realización, también sentimental. No son meras respuestas ante la situación, sino posibilidades realizándose como propias, como “mías”, en el ámbito de la realidad atemperante. Es, también como sentimiento, libre realización de la persona.

Por esta realización libre se está dando la expansión del carácter de *pulchrum* que va constituyendo a toda cosa real, como fuente de posibilidad de realización personal, en el ámbito inespecífico de lo que puede “estar” atemperando frutivamente una realidad personal. Este ámbito inespecífico, respectividad ahora actualizada en tanto *pulchrum*, es momento mundanal que se abre en toda cosa real. No es el mundo el que está determinando el atemperamiento. Por el contrario, es el atemperamiento real dándose en las cosas libremente, el que está abriendo el mundo como ámbito de toda posible complacencia. Es un ámbito que se ha abierto en la inquietud de quien se descubre libre en la realidad para gustarla, y se disfruta a sí misma, a su propia realidad dando de sí en esa realidad. Y como ámbito “está” presente en todo sentir como lo que hay, como haber, desde el que la persona “está” realizándose libremente, sosteniéndose en lo insondable de la temperie de la realidad en cuanto realidad. En tanto que haber, el mundo transactualizado en *pulchrum* vehicula ese poder del libre “estarse” en la realidad, dejando a las cosas realizarse en su propia realidad, su talidad abierta a lo insondable del mundo, en tanto en ellas así puede estarse en ellas libremente la realidad personal. No obstaculizan esa realización libre, son su ocasión, pero una que “está” determinándose en la concreción de las notas de lo real, y el poder de fruición personal clama por hacerse posible en esa concreción

en alguna manera todavía por darse: ha de realizarse de suyo su propia fruición en la realidad de lo real, en lo real abierto a lo insondable de la realidad. En esa respectividad, el mundo se “está” constituyendo como ámbito insondable abierto en *pulcritud*, donde toda actualidad puede cobrar ese carácter atemperante de fruición respecto de la realidad personal.

Esta *pulcritud* es, entonces, un momento de apertura libre a la realidad que libera la complacencia para “estarse” atemperando en todo contenido. Cualquier contenido de hermosura o deformidad, cualquier determinación de lo real en orden al sentimiento, queda entonces como principio de esa complacencia libre. La complacencia libre, inquieta en su libertad, domina en todo contenido y permite hacer afirmaciones como ésta de Zubiri: “lo bello es siempre más bello que aquello que tiene la belleza de la fealdad” (SSV 369). Pero podría decir lo mismo de aquello que tiene la belleza de lo ya bello. Y es que la misma belleza y fealdad sentidas en el mundo son principio de actualización de lo bello que puede encontrar la realidad libre para complacerse en él. Tal vez, podría encontrar su propia capacidad de “estarse” plácidamente en lo deforme, sin violentarlo y ajustarlo a su deseo y voluntad. Es el poder de expresión de una complacencia mayor en ese momento concreto de la realidad. Una complacencia que lo rebasa, porque “está” fundada en la realidad abierta a dar de sí algo “más” que esa concreta fealdad. Es una complacencia que permite “estar” cada momento de lo real en su propia concreción, en su limitación dirá Zubiri, porque es momento de una complacencia que desde él se expande a fundar libertad en la realidad.

Es, entonces, una complacencia que permite actualizar en ese momento de limitada fealdad (o de limitada belleza), una realidad que le rebasa, que lo contiene como sólo un momento suyo, y en que se puede “estar”

complacidamente, desinteresadamente. Si el interés se concentra en el momento del límite, la actualización del *pulchrum* de lo real libera en el límite, no sin él, para desde él gozarse en la apertura de la realidad que funda la libertad de la complacencia. Así, lo transactualiza: el límite se convierte en el anuncio del “más” que se “está” abriendo ya en él. Sólo en esa transactualización en el límite, y no en el sin límites, es que está dándose la experiencia de la belleza; sólo en esa pulcritud. Es la transactualización de lo real como ofrenda limpia, pulcra, “sincera”, que “está” dándose en su limitada realidad como momento del “más”, coactualizando aquella realidad que se complace en la libertad de quien puede complacerse en esa limitación de lo real. Este carácter reduplicativo de la complacencia está en la raíz del sentimiento: es su dimensión estética.

La experiencia de expansión en el modo de “estarnos” en la realidad en complacencia en su realidad, pone de relieve un aspecto peculiar y poco tratado en los análisis que comúnmente se hacen de esta parte de la filosofía zubiriana, y que vincula los análisis sobre el sentimiento estético con sus reflexiones, en el estudio de la voluntad, del beneplácito y la permisividad, cuando aborda la cuestión del mal y la gracia que libera del mal:

La voluntad permisiva no sólo se funda aquí en la voluntad de beneplácito, sino que va ordenada a una voluntad de beneplácito superior [...] ha querido crearnos en nuestra condición de *viadores*, no solamente para la otra vida –esto es otra cuestión, sino dentro de este mundo en el que, a lo largo de nuestras vicisitudes biográficas, vamos forjando el carácter moral de nuestra personalidad (SSV 304-305)

Esta expansión es experiencia personal de libertad en gratuidad. Y es que, sin abandonar las cosas reales, éstas se actualizan en el “más” insondable del *pulchrum*, distanciando el gusto o disgusto por razón de sus cualidades, y abriendo

la posibilidad de optar por una forma de realidad personal que quiera estar en ellas desinteresadamente, gratuitamente. Es la expansión de la propia realidad personal en probación de su estado libre, de gratuidad, en todo lo real. Esta opción es ya volición, podríamos llamarla, volición de complacencia libre, sin interés (voluntad de beneplácito la había llamado Zubiri en el curso sobre la realidad del mal), que se quiere en complacencia en toda y cualquier realidad. Quiere estarse en la alteridad que se le impone, con todas sus condiciones, realizándose libre y personalmente como quien puede estarse ahí. Pero si este querer se hace posible, es porque descansa en la inquietud de esa misma complacencia, que se encuentra capaz de libertad en todo momento limitado de la realidad, por “estar” simplemente constituida de suyo como realidad libre para su realización personal, también sentimental: un mundo que “está” dándose en ofrenda para ser transactualizado en lo insondable de la belleza por esta libertad.

Esta experiencia es probación física de la propia realidad personal en su dimensión estética. La persona “está” dándose modos personales en que ese “estarse” en libre complacencia se posibilite más pulcramente. Y “está” así abriendo posibilidades, entregándose en ellas y entregándolas en la realidad de otras personas, creando una historia con las cosas, en que sea posible la realidad personal en complacencia libre. Es uno de los aspectos de la gran experiencia humana que es el arte, pero también, es un aspecto de la historia de múltiples disciplinas (muchas veces ligadas a la experiencia científica, religiosa y/o deportiva de la humanidad) de contemplación y disfrute en lo real meramente por ser real. En todas ellas, el mundo está revelándose en su belleza, transactualizado por la libertad humana que se ha complacido libremente en él, como ofrenda para toda libertad, que puede a su vez encontrar modos propios de seguirlo transactualizando en esa belleza. La libre complacencia encuentra entonces en el

mundo, resonando en el mundo, una dimensión de gratuidad personal. Y esta dimensión “está” en el mundo como ofrenda a la realidad personal para que encuentre en ella las posibilidades de belleza que aún puede dar de sí. Por eso, podríamos decir que el malogro de estas posibilidades no “está” en la fealdad, al fin de cuentas un momento estético que llama a la realidad personal a dar más belleza, sino en la fijación, fosilización, de las formas de belleza que se pretenden cánones absolutos, en forma paralela a la falsificación y a la maldición que actualiza al mundo como un ámbito de mera reproducción, a la creación la fosiliza en pura técnica y la capacidad estética queda reducida a mera capacidad de juicio comparativo desde un cánón fosilizado.

La actualización de esta dimensión posibilita, y exige frente a la fosilización, un discernimiento del sentimiento estético (que es el que permite esta apertura a lo insondable de lo real) en los sentimientos que se dan como fruto de las cualidades particulares de las cosas o de lo que estas cualidades pueden hacer posible en la vida humana. Este discernimiento requiere una finura particular, para no confundir la dimensión estética del arte o de cualquier otra obra humana, con la satisfacción por el logro humano y nos permita encontrar en el canon un momento de trascendencia que impele a la persona a dar mayores posibilidades de belleza que las que el cánón ha podido dar hasta aquí. En ese discernimiento, lo bello se anuncia trascendiendo los cánones en los mismos cánones, anunciando la belleza que todavía podría darse en ellos, siguiéndolos y confirmándolos o contraviniéndolos y abriéndolos a una novedad inédita. Es la posibilidad de discernir, por ejemplo, las dimensiones estética y tecnológica de la ciencia. Zubiri lo ejemplifica en el caso de Einstein, recordando sus palabras sobre su capacidad de sentir la complacencia libre en que le permitía estarse la nueva teoría de la relatividad que formulaba. “Se estaba” en una experiencia de armonía mientras

creaba las ecuaciones (que creaba discerniendo entre los cánones de la ciencia de su tiempo lo que podía darle posibilidad de mantenerse en esa armonía). No era la satisfacción del que lograba un avance científico, que es otro tipo de sentimiento (en el que éste más básico toma parte fundamental), sino el puro gustar la verdad de las cosas físicas, su actualizarse en y por sí mismas, en que se podía estar por su teoría. Era el gusto-de-la-verdad-teórica. Y este gusto es una creación histórica: un don de la persona humana que como obra la hace posible a cualquiera, en cuanto está haber humano fundado en la capacidad personal de albergar las cosas bellas, que sirven de cánón, en lo insondable de lo real en cuanto real, en la belleza que puede dar. Es una experiencia fundamental en la ciencia, que nos previene también de quienes pretenden que el quehacer científico no sea sino experiencia de creatividad arbitraria, ajustada por el consenso de los expertos, y no experiencia de verdad en las cosas, por lo que las cosas meramente son. El sentimiento permite este discernimiento.

Y lo permite porque el sentimiento es verdaderamente de-la-realidad. Es la función genitiva que Zubiri nos recordaba. Esto significa que es posible discernir la fuente de ese sentimiento, discerniendo también el modo en que nos abre a la experiencia de la libre complacencia. No todas las cosas abren de la misma manera, aunque en todas sea posible hacer esta experiencia. Y es que ésta es siempre una actualización de la *profundidad* de lo real; aquí, de su profundidad *estética*. Es “estarse” en lo real más y más libremente, y en este sentido, “estarse” mejor, con mayor plenitud, porque la realidad da de sí esta mayor plenitud. Nos lanza entonces a “estar” más personalmente en el fondo, creando modos de estarse más plenamente en la realidad. Es la inquietud de lo estético, no como búsqueda de placer a toda costa, sino como experiencia del clamor de lo real que “está” dando posibilidad a “estarse” así, limpiamente asentados más plenamente en la realidad

de lo real. La cosa en que “estoy” es la que me lleva en cuanto realidad a hacer experiencia estética de esa profundidad, en su contenido y en su modo de “estar” dando realidad a ese contenido, en tanto reificándose (en la cosa) y mundificándose (en la respectividad de lo real a la realidad). Esta plenitud reclama a la persona en su libre complacencia y respondiendo la persona va dando de sí configuraciones de su intimidad para quedar en disposición libre a “estarse” en gozo de lo real. En estas disposiciones se va formando un carácter estético que, en la medida en que se mantenga en apertura y no se rigidice en su propia disposición, servirá como apoyo a la más plena realización de la persona.

De esta manera, así como se actualizan diversos modos de “estar” las cosas en el ámbito del sentimiento, también diversas son las disposiciones que se forman en la experiencia estética. Así, la realidad en cuanto meramente “está”, me conduce a profundidad en ese modo del “mero estar”, dándose desde sí misma (desde su “in”), en apertura respectiva (“ex”) a lo que “está”. Es una experiencia de su espaciosidad, en sus formas propias: espacios, continuos, proporciones, giros, revoluciones, límites... También es experiencia de sucesión: continuidad-discontinuidad, pausa, espera, ritmos, unísonos, etc. Experiencia de la complejidad de la realidad en su “mero estar”, en cuanto “está” dando de sí, local-sucesivamente, todas las formas posibles de cuerpos en libre “estar”. Son estas formas las que se actualizan en la experiencia de quien las gusta, pero, en ellas, se actualiza la realidad que en su mero “estar” abierto a respectividad: “está” dando estas formas y en ellas “está” dándose espacio-tempóreamente con límites abiertos en localización y sucesión. “Estando” en esa realidad, la persona puede probar su gusto en todos los modos de esta espaciosidad y temporeidad. Es probación en sus límites espacio-temporales como definición y también como apertura a la respectividad de la realidad en tanto realidad, es decir, al mundo. Esta probación

actualiza la amplitud del ámbito de esta experiencia y lo entrega en la respectividad, transactualizado por la probación en haber humano, como modos posibles, disposiciones para “estarse” abiertos desde el mero “estar” en lo insondable de la realidad. Desde el cuerpo concreto en que estoy, así modelado en mis disposiciones, estoy en la realidad insondable. Aquí la apertura se modela para “estarse” en la definición espaciosa y tempórea de la realidad, por ejemplo, en el ritmo de la música, en la definición de los espacios arquitectónicos, en las proporciones, etc. Y así también en ciencias y técnicas que requieren esta disposición a “estarse” en las definiciones espacio-tempóreas de la realidad. Sin embargo, en todas ellas “está” dándose algo más que el mero “estar”: la realidad viviente y personal de quien hace la experiencia de “estarse” así. Esto nos lleva a una riqueza mayor en las dimensiones estéticas, que clama por nuevas disposiciones en el ámbito del sentimiento.

La vida, en su modo propio de “estar” autoposeyéndose, actualiza otras formas de profundidad estética. No son formas que estén separadas de las del “mero estar”, puesto que los vivientes tienen también estas dimensiones, pero no se pueden reducir a ellas. Hay así una posibilidad estética en, por ejemplo, el esfuerzo, que no es meramente fuerza sino fuerza propia del viviente; fuerza mantenida por el viviente en su acción, al espaciarse en lo largo y en lo alto, logrando sus ritmos propios, coordinación, flexibilidad sistémica, etc. Todo esto es más que una estética del “mero estar”. Es una estética propia en los vivientes: una estética de la vida en ejercicio. Es complacencia en su “estarse” realizando la autoposición. Esta complacencia se actualiza también en la experiencia de los vivientes no humanos, en cuanto quedan complacidos en la satisfacción de sus necesidades, marcadas en su configuración filética, y a disgusto en su postergación. Pero todo queda establecido en disposiciones “programadas” según el esquema

filético. La misma configuración filética establece formas más o menos complejas de “estarse” soportando en esa postergación: formas que implican también configuraciones espacio-temporales propias de la vida. Así, por ejemplo, el medio propio de localización en que una especie determinada se puede “estar” o la edad en que “está” siendo con respectividad a los otros en la especie. Pero no llega a ser libre complacencia en tanto está estrictamente determinada por esa configuración genética.

Por el contrario, la experiencia que la persona humana hace de sí en cuanto viviente queda abierta a lo que de suyo “está” siendo su “estarse” en la vida. Queda ante su propio modo de “estarse” en la vida, como algo que “está” apropiando conforme lo “está” viviendo. Su “estarse” entonces queda abierto en esa apropiación a los diferentes modos que se podría determinar, a sus propias disposiciones, conforme “se está” viviendo. El modo en que “se está” es modo propio, apropiado en este momento de la vida, pero abierto a que lo que, en él mismo, puede darse para “estarse” en la vida. De esta manera, distingue en su propio “estar” esos otros modos de “estarse” en la vida, que están determinados filéticamente. “Se está” con ellos, haciéndose un modo propio de “estarse” libremente en su determinación. Es lo que hay detrás del fenómeno de la domesticación, que implica el modo en que la persona se da modos de “estarse” con este viviente, compenetrándose fruitivamente en su determinación filética, posibilitando una forma de convivencia *sui generis*, que realiza modos nuevos en la realidad del viviente filéticamente determinado, y en su propia realidad personal, por el dinamismo de compenetración. Esto implica una profunda disposición en la realidad personal en apertura a la complejidad afectiva que puede haber en un viviente no humano. Pero también se pide una disposición, tal vez más rica, en el fenómeno de la liberación del espacio para que el viviente se desarrolle en su

determinación filética sin funcionalización a la vida humana, limitándose libremente la persona en sus posibilidades de “estarse” en el medio del viviente, animal o vegetal, para dejarlo realizarse, decimos, “libremente”, es decir, según su propio modo de determinación.

Es la experiencia personal de gozarse precisamente en la disyunción que actualiza respecto de todo otro viviente, en su no estar determinada meramente por su *phylum*, la que actualiza la posibilidad de constituir libremente un medio en que puedan estar persona y viviente específicamente determinado en algún modo de comunidad. Esta posibilidad conforme se realiza va imprimiendo disposiciones afectivas en la persona que modulan y modelan su apertura a la realidad viviente y la biósfera. La persona no queda en un medio de realización, sino que lo determina libremente como medio suyo, abierto a sí y a otros vivientes con los que “se está” en coexistencia. Así, por la constitución del medio, más allá de las determinaciones filéticas, la respectividad mundanal se transactualiza para dejar “estarse” cada viviente en el *pulchrum* que da su propia realidad. No es que la persona mida la belleza de los vivientes en su propio canon. Eso es sólo una posibilidad. Queda abierta a otras posibilidades, a dar con otros cánones fundados en la experiencia de la realidad diferente de los otros vivientes, y, en lo que toca al sentimiento, a la libre complacencia en la vida del otro viviente meramente por su realidad. De ahí que pueda complacerse libremente en la realidad viviente de uno que, por otro lado, pueda resultarle perjudicial. No es meramente la admiración de sus formas, sino de su vida, de su realidad en cuanto viviente, des-interesándose de su utilidad para la propia realidad viviente de la persona.

Esta transactualización de la realidad en *pulchrum* está, así, desvelando una posibilidad de realización personal libre con las cosas vivientes: dejarlas estar,

convirtiendo la admiración por su realidad viviente en activa cooperación personal para fomentarla, cuidarla, ayudar a su viabilidad desinteresadamente. En esta opción hay una entrega personal al cuidado de la vida distinta de otro viviente, animal o vegetal, sin más interés que cooperar con su realización viviente. La dimensión estética permite ir más allá de una mera razón de utilidad y de un antropocentrismo, al mismo tiempo que no prohíbe tomar estas opciones de vida personal. Formas nuevas de realidad personal pueden construirse ahí, y, al mismo tiempo, hay una realización de la realidad de los otros vivientes que también es innovación. Innovación en la vida personal como “espectadora” de la vida animal, que convierte sus rutinas en acontecimiento, o como “domesticadora” de esta vida, que le permite desarrollar rutinas inéditas, a partir de sus posibilidades filéticas. Disposiciones así tienen que ver con el carácter estético que la persona da de sí y que podríamos calificar de una capacitación afectivo-ecológica que va dando perfil y altura a la comunidad socio-histórica en que las personas se realizan.

Participamos en la realización de la realidad viviente y quedamos vinculados a ella en su principio filético, en cuanto su modo específico de vida va convirtiéndose en más o menos parte de nuestra propia vida personal. Nuestra cercanía se les hace vital, o así también nuestra lejanía. Y se establece una pauta para una vida en co-realización que implica un diseño de la vida personal y de los diversos ecosistemas que depende, en gran medida, de esta dimensión estética, que está siendo enriquecida en la inquietud tónica de la persona en la realidad viviente y “está” dando nuevas posibilidades de “estarse” en la realidad. Estas pautas son expresión de lo que en esta dimensión estética las personas “están” pudiendo disfrutar de la vida de los vivientes, es decir, cómo van modulando libremente su gozo en su gusto y su disgusto. Y, como expresión, va configurando el haber en que se apoya, también en su realización sentimental, toda persona en el

mundo. El mundo va siendo así realización histórica de una biósfera que compartimos con todos los vivientes.

Pero esta transactualización de lo real en *pulchrum*, que ha abierto la posibilidad de la libre acogida de otro viviente, tiene un modo peculiar y pleno ante la realidad de la persona en cuanto persona. Ya no se trata meramente de su cuerpo o de sus diversas manifestaciones en cuanto viviente, sino de la profundidad estética del carácter propiamente personal: “estarse” dando una realidad que es absolutamente suya, en el mundo y con las cosas. Es su carácter de auto-donación en el mundo. Es el “estarse” en la actualidad de soltura y libertad que su realidad “se está auto-dando” de suyo en las cosas y en la realidad. Es la actualidad límpida, bella, de quien “se está” en el mundo como don de suyo, en sí misma y a sí misma dándose como realidad personal. Realidad que “se está” siendo don personal, acontecimiento único de realidad libre en el mundo, y esto en todas las dimensiones de su ser personal.

De ahí la diversidad respecto del tú, del él, de los demás, que es, a una, exclusión mutua en tanto cada cual es realización suya, y comunicación libre de sí, en tanto, por nuestra realidad filéticamente constituida, “estamos” constituidos en convivencia y abiertos prospectivamente a otros “más”, igualmente inéditos en tanto que suyos. Es la actualización del “otro que yo” como principio frutivo del “estarse” de cada cual, que exige en la persona realizarse libremente en orden a dar lugar a la plenitud de esa actualización, a lo insondable no del mundo, sino de la misma persona en tanto realidad. Es “estarse” dando libremente al otro que yo, sin dominio del misterio de la libertad de ese otro, que queda igualmente exigido de determinarse libremente en su don respecto de mi propia realidad. En la determinación mutua de estas libertades se da la condición de realización de la

convivencia en comunión: la convivencia que puede darse entre personas sin reducción de su carácter personal. Y es una determinación imprevisible, que actualiza el mundo como el ámbito para un acontecimiento que rebasa toda funcionalidad mundanal en su absoluta novedad, es un acontecimiento en el mundo como causa interpersonal, e impide pensar el mundo reducido a una funcionalidad dada y totalizante. El mundo queda, en este acontecimiento, por darse como ámbito insondable en que pueda darse la realización de la comunión interpersonal en gratuidad y libertad.

Es la posibilidad de la actualidad de la realidad personal como donación, que siempre tiene, según Zubiri, un carácter personal (HD 532) y, más aún, interpersonal, aunque sea incoada (HD 224). Quien queda en esa posibilidad, queda, a un tiempo, en impotencia de resolverla con lo que ya ha configurado de sí, lo que podría ser una experiencia de disgusto, pero se encuentra también en apertura a determinarse libremente un modo de “estarse” en esa impotencia, pudiendo entregarse en consonancia con la novedad de la comunión o en disonancia con ella, como rechazo y resistencia. Aquí, la consonancia implica lo desconocido y quedarse, por tanto, en la postergación de la resolución de la inquietud, por la inapropiabilidad del don de sí que es el otro que yo e incluso mi propia realidad en su plenitud. Es abrirse a gozarse en la inquietud, en la no-posesión de una realidad que se actualiza, “se está” por su propio poder de ser auto-donación, sin embargo, en la propia realidad. Y es que se actualiza precisamente como quien desborda esa realidad en sus posibilidades y la transactualiza en comunión. La hace “del-otro” sin dejar de ser “suya”, como cuando decimos que yo soy de un amigo a quien amo, o que él es mío, estableciendo una tensión entre el éxtasis de sí y su gozosa intimación (cfr. HD 205), sin que ninguno de los dos domine sobre la realización del otro, sino que se

realizan en la consonancia de la inquietud de cada cual, aprendiendo a vivirse gratuita y libremente en ella. Resolviéndose afectivamente así la persona va dando de sí disposiciones que facilitan esa apertura y la comunión, por ejemplo, la esperanza que es, de alguna manera, el gozo por el porvenir que viene desde la libertad de alguien más.

En este estado intermedio en que queda, fundándose en sí misma por la gracia del don libre que es el otro en ella, la persona “se está” en su propia libertad de determinarse a “estarse” en esa comunión que la deja inquieta. Pero podría determinarse a “estarse” contra ella, resistiendo a la inquietud a la que es arrastrada por la pura realidad personal de la otra persona. “Se está” arrastrada cuando resiste activamente el arrastre, buscando todo medio posible para reducir la realidad de la otra persona en su auto-donación, para que sea un momento meramente funcional en la convivencia. Modela y dispone entonces su vida gozándose sólo en lo que tiene que ver con esta funcionalidad, y rechazando toda otra posibilidad de atemperamiento en la realidad personal de la otra persona con quien “está”. Es lo que sucede en la angustia, que no es sólo desmayo de la voluntad, sino también una rigidización afectiva en la persona. Y esa angustia puede dar pie a diferentes formas de violencia, donde el control parece satisfacer afectivamente esa impotencia en que la deja su modo de realidad. Pero incluso en esa opción de atemperamiento no es que la realidad sea realmente tan estrecha como le aparece afectivamente. En su angustia, la persona también “está” abierta en lo insondable del *pulchrum* de la comunión, que es lo que “está” dando fundamento a su impotencia y a su angustia. Adoptando una disposición contraria al control y la violencia, la persona podría encontrar otro modo de “estarse”, manteniéndose en la impotencia abierta a encontrar en la donación de la persona otra un modo de “estarse” más libremente en su propia afectividad, esperando

una posibilidad de libre complacencia que no viene meramente de sí o de la otra persona sino de la comunión real en que “está”. El trabajo compartido del arte y de la ciencia, de la política y la construcción de colectivos sociales, en su esfuerzo sostenido, son verdaderas capacitaciones para esta disposición a la complacencia en el porvenir al que se accede por libertades en comunión.

En la libre complacencia de su “estarse” en la realidad de la otra persona, la persona se descubre también libremente dándose a la comunión. También ella se descubre auto-donación, dándose a sí misma esa libertad de atemperamiento en inquietud, y sólo así se verifica con plenitud esa tensión en que las dos personas conviven en la comunión, realizando una novedad en un ámbito de la realidad que ya no es de una u otra, sino que tiene el modo de la realidad “nuestra”. En esa realidad “nuestra” “están” actualizándose también los otros: el tú, el él o ella, los demás que “están” dando su propia realidad para “estarse” cada cual en esa realidad “nuestra”. La comunión va transactualizando así un modo de “estar” dándose el mundo como mundo nuestro, entregado de persona a persona, como don de la realidad insondable que funda nuestra capacidad de entregarnos en donación libre. No es sólo el haber humano lo nuestro, sino el mundo insondable el que “está” quedando como “nuestro”, no para una determinación egoísta sino para “estarse” cada cual en pleno derecho de ese gratuito “estar: “estamos” con el pleno derecho que nos da la insondabilidad del mundo, para “estar” gratuitamente dándonos en él como realidad abierta a la realidad de cualquier otra persona. Y en ese derecho se nos remite, así, en esta realidad “nuestra” a quien primero se entregó en esa libertad gratuita. “Se está” en el mundo “nuestro”, porque “estamos” en el don personal de las personas que han constituido la realidad “nuestra”, y que gratuitamente me incluyeron ella, por su pura iniciativa y con toda libertad. El mundo se transactualiza, en la impresión de este carácter de

“nuestro” que otras personas han dejado en él y que precede toda apropiación personal, en fuente de una belleza propia de la persona que “se está” en él: la gratitud que responde a esa primera gratuidad.

En gratitud, la persona queda actualizándose en el *pulchrum* propio de su realidad: es la realidad que “se está” complacidamente apoyada en la realidad que otra persona le ha entregado libremente. Esta entrega se da en los límites de los modos propios que la otra persona ha encontrado para realizarse en esa realidad. En la probación de estos modos, va probándose también a sí misma en su gratitud, que es capacidad de “estarse” libremente en el don del otro para ella, con sus límites intrínsecos, como principio de su realización libre. En esa reactualización de su probación, se actualiza lo insondable de su “estarse” entre todas las formas hermosas y deformes del mundo, con el perfil concreto que va cobrando. Este perfil se apoya en la entrega del otro que ella, pero con la soberanía de quien lo ha forjado con libertad, perfil de la gratuidad propia, forjado como modo personal de “estarse” agradecido en lo que gratuitamente se le dio. En esta gratitud de la persona soberana está la belleza de quien “se está” en las cosas agradeciéndolas, porque reconoce en ellas la ocasión para “estarse” en comunión con las personas “estándose” en ellas se las entregaron como principio de su complacencia. La gratitud es así este doble reconocimiento de su propia forma libre de realidad en el apoyo de lo que libremente le han entregado otras personas con gratuidad.

Sólo en este doble reconocimiento, que realiza la persona que agradece, “se está” en comunión interpersonal. Sin este reconocimiento, la convivencia queda reducida a la impersonalidad, con todo su bien como obra de las personas que han vivido en esa mutua y gratuita entrega, actualizada como constitución del ámbito de capacitación que es la historia. Pero la comunión actualiza algo más que la

historia, que Zubiri sólo trata bajo el concepto ya mencionado de “*ekklesía*” (PTHC 424-430), una comunión de personas trans-histórica, donde libremente se recibe la gracia que en las demás se nos entrega, para libre, personalmente realizarla, y como creación nueva. Son personas todas en una misma actividad que “está” dándose gratuitamente en lo insondable de la realidad. Todas las cosas quedan así transactualizadas en esa nueva posibilidad de constituirse el mundo en lo insondable del *pulchrum*: una comunión en una gratitud que “está” realizándose en la figura de su ultimidad. Cada persona es, de alguna manera, vehículo de esa comunión, y cada cosa en la comunión ocasión de la comunión. Cada persona en el mundo, con su propio modo de “estarse” en las cosas, puede ser así fuente de la propia realización en gratitud y entrega gratuita en la realización de otro que yo. De ahí las variedades individuales, socioculturales e históricas en la experiencia más plena respecto de lo bello. En cada una de ellas se “está” dando cuenta de esta gratitud concreta, que se ha venido realizando en la concreta comunión que se ha logrado y que queda también abierta a una nueva probación y gratificación.

En la gratitud quedamos abiertos a la realización de un Yo que es don “mío”, dándose en gratitud a la realidad de las otras personas que también “están” en mi vida como don “suyo”, libremente “estándose” conmigo en la realidad. En esa gratitud se actualiza una dimensión que realiza más plenamente lo que ya habíamos anunciado al hablar del sentimiento estético. Se posibilita la comprensión de una novedad en la voluntad personal: su actualización como permisividad. Es quererse en permisividad de la libertad inalienable de otra persona, por ser ella misma don, para “estarse” con ella en su absoluta novedad. Quien así se quiere, opta, en su propia inquietud, por darse un modo de realidad en que, con beneplácito, permita “estarse” en otra persona, abriendo a ésta un ámbito libre en que vivir su propia inquietud por mí, abierta a la posibilidad de

determinarse libremente en beneplácito conmigo o no. Es esa inquietud realizada en beneplácito la que “está” dando fundamento a toda posibilidad de simpatía y empatía entre las personas, en tanto el beneplácito en la permisividad abre el ámbito en que es posible “estarse” libremente en el sentir otro, y “estarse” libremente el otro en el sentir mío. Pero también abriendo la posibilidad a su contrario, a la aversión y antipatía. La voluntad de beneplácito libera de las constricciones de la opción guiada por el propio proyecto, para posibilitar, en comunicación de realidades personales, un proyecto “nuestro”, una vía “nuestra” que no puede escindirse en dos caminos que se desarrollan paralelamente y pueden separarse. Es el mundo “nuestro”, no entendido como totalidad en la que habitamos, sino como la transactualización de la realidad en ámbito abierto a la realización libre, gratuita, de personas en comunión. Una realización que sólo ha de darse si ellas así lo quieren hacer posible, permitiéndose estar libremente una con la otra. Es la actualización de la realidad en don entregado por y para la realización personal.

Es en esta transactualización de la realidad en don personal donde puede darse vía a la actualización de quien se realiza dándose como la fuente de esta complacencia absoluta, como fuente absoluta del don personal a otras personas. Es la vía de actualización de la realidad fontanal del creador, Dios personal, que el ateo puede comprender meramente como el hecho último de la fontanalidad de la realidad, pero se vería en el problema de explicar cómo puede darse fácticamente esta libertad. Zubiri no investiga esa posibilidad, aunque la acepta con su problematicidad. En la perspectiva del creyente, que es la de Zubiri, Dios está manifestándose en esa fontanalidad libre, realizándose en ella como persona absolutamente absoluta. También en su fruición es absolutamente absoluta, porque no “está” meramente complacido en lo dado en la realidad, sino porque se

complace en darse en esa realidad, otra que él mismo, y así manifiesta su poder de transactualizarlo todo en ámbito insondable abierto para la comunión con otra persona. Me parece que así ha de entenderse lo que Zubiri afirma de que “el término del acto creador es, en primer lugar, la nuda realidad de las cosas, querida por Dios real y efectivamente en tanto que realidad, Dios quiere las cosas sencillamente por amor a las cosas mismas, a su propia realidad” (PTHC 190). No sólo crea las cosas como entidades, como momentos del mundo, sino que las crea en tanto realidades, ocasión donde la persona puede complacerse en realizarse libremente, en lo insondable de la realidad, como hemos intentado explicar en todo este trabajo y ahora desde el punto de vista del *pulchrum* y la complacencia. Es así fuente personal de fruición personal en la realidad. Es un “quien” libremente complacido que la persona humana va experimentando en su realización en comunión, en tanto encuentra en toda realidad ocasión para darse en comunión a los demás, incluido al Dios que así “se está” comunicando: “El hombre es experiencia de Dios en el sentido de *experienciación* de la realidad donante de Dios como absoluto” (HD2012 575).

No es aquí Dios un pasivo receptor de las cosas, sino un activo entregado en plenitud a lo otro que sí, que da de sí abriéndose al beneplácito en lo otro de sí; es decir, lo bendice y en su bendición le “está” dando su propia realidad que ama su realidad otra, abierta a su propia realización y para que con ella alguien más pueda buscar realizarse en comunión. Es la fruición fontanal que conduce a formular el pensamiento de una libre creación de alteridad, es decir, de lo que puede de suyo “estar” dando de sí:

La presencia de Dios en las cosas es un constituyente dar de sí. Esto es, está en las cosas “haciendo que sean reales”, es decir, haciendo que sean “de

suyo” y actúen desde lo que de suyo son. Es lo que he solido llamar la *fontanalidad* de la realidad absolutamente absoluta. (HD2012 194)

Alteridad que “está” siendo en el beneplácito libre de quien la crea, y que por tanto no conduce sólo a sí misma, sino de suyo a quien se complace en su propia donación personal en ella, una persona que es donación fontanal de toda realidad: “La creación misma, como quiera que sea, es un acto personal de Dios y, por consiguiente, la presencia de Dios en las cosas es una presencia personal” (HD2012 484). En el beneplácito de esta realidad fontanal, a la que propiamente se puede llamar Creador, la persona se descubre sostenida en su propio poder de realizarse también en libertad de beneplácito, también creando por sí misma un modo de “estarse” en donación libre a otra persona y a la realidad.

Es uno de los aspectos del carácter de trascendencia (de disyunción) de la persona humana en el mundo, que Zubiri enunciaba así en los apuntes de 1975, que sirvieron para preparar *El Hombre y Dios*:

...en esto consiste lo que llamo la trascendencia de la persona humana: es el carácter según el cual la persona humana no puede ser persona *real* sino incluyendo en su realidad, como momento constitutivo formal suyo, un poder de lo real que es más que la persona y que las cosas reales todas. (HD2012 305)

Este poder de lo real religa a la persona constitutivamente, en su propio carácter absoluto frente a todas las otras cosas, a la fuente de ese carácter: a la persona otra que la da libremente como realidad absoluta respecto de sí misma, es decir, que “se está” dando libremente a esa realidad, otra que ella, que soy yo. Libremente dada, libremente querida, la persona se descubre constitutivamente realizada en el beneplácito libre de otra persona, que se “está” entregando a sí misma, gratuita y libremente, en todas las cosas para que la otra persona pueda gozar su convivencia

con ella. De ahí, que “esté” constitutivamente abierta a realizarse libremente en gratitud, verificándose en ella esa realidad que es fuente de su beneplácito. Esta realidad fontanal “está” dando razón, en la propia realidad de la persona, del beneplácito libre que se puede hacer realidad en todas las cosas. No da razón porque la complazca en esto o aquello, sino porque está abriendo esa posibilidad fundante de toda posibilidad de su beneplácito, y agradeciendo, atestigua esa realidad personal otra en “presente” en su generosa libertad.

Es la actualización de la persona absoluta en el fondo de toda la realidad, en su donación en acto en todas las cosas, podríamos decir, de su trabajo constante por “estar” dándose en la insondabilidad del mundo, como quien hace bueno todo para quienes ama. Atestiguando su donación en esa gratuidad y en todas las cosas responde a lo que Zubiri ha indicado como absolutamente necesario a la metafísica, si ha de poder dar cuenta de la realidad humana cabalmente: el reconocimiento de una causa libre, personal, que ha quedado en el olvido en Aristóteles y en los desarrollos de la causalidad hasta nuestros días (HD2012 570). En su testimonio agradecido, en la implicación libre como testigo agradecido en esa tensión, el mundo transactualizado en libre complacencia en la comunión, es revelación de una causalidad ya interpersonal (cfr. HD2012 574), causalidad que está aconteciendo en el mundo como una absoluta novedad y que nos constituye a las personas como realidad en tensión a esa libertad generosa.

Es el descubrimiento de una *haesaed*, benevolencia de otro, a la que puede entregarse en absoluta y confiada gratitud, verificando también en la realización de esta gratitud libre su propia benevolencia. No está forzada a agradecer, sino que libremente se realiza en gratitud, queriendo con ello dar bien en su propia realidad. Y descubre en esta benevolencia mutua, aunque fundada la suya propia

en la libre del otro que primero lo incluyó en ella, su poder de “estarse” en la realidad en verdadera libertad, haciéndose cargo de la realidad en cuanto realidad, sin violentarla, buscando en ella el bien que el Creador le quiso dar para agradecerlo y dar más bien en su propia realidad. Se encuentra así capaz de ser persona y, como tal, fuente del beneplácito del Creador, de su complacencia. El poder de lo real se muestra así como la vía del encuentro del misterio de comunicación interpersonal que funda el carácter absoluto de cada persona. Y se muestra también dando de sí fruición originaria: la de “estar” la persona constitutivamente dotada para la comunión libre entre personas; la de ser capaz, antes de toda capacitación histórica, de entregarse libremente a cualquier otra persona, en toda realidad, porque no hay nada que anule el carácter absoluto, constitutiva y libremente dado por otra persona, su Creador, a cada persona en este mundo.

Tenemos aquí el desbordamiento del poder de lo real respecto de todas las cosas reales y de la persona misma, abriendo siempre un “más” en que la persona puede “estarse” realizando plenamente. El mundo mismo se abre así en su propia razón de don: ámbito en que puede verificarse plenamente la realización interpersonal en comunión. El mundo es apertura a la entrega de persona a persona para recrearse en el “más” que descubre la complacencia libre del Creador en su creación. Una complacencia a encontrar, que es misión para las personas en libre interrelación. En esa recreación “está” dándose la transactualización del mundo en su *pulchrum*, dada desde siempre, en lo insondable, antes de toda historia, en la libre donación del Creador en amor gratuito a la realidad otra, reactualizada en cada persona, como realización y, por ello, revelación de la comunión de las criaturas en y con su Creador. Toda la historia humana (biográfica e históricamente) encuentra su fuente y unidad en esta “historia” del

Creador con sus criaturas, que “está” dándole fundamento antes de que inicie la historia. Es lo que Zubiri llamó, y ya habíamos referido, el “carácter crístico” de la historia (PTHC 76). Por eso, rechazar personalmente la realización libre en la realidad, realizarse en aversión a esa verdad, no es frustrar sólo la realización de una persona, sino también, frustrar la historia, maldad, al destruir capacidades para apoyarnos fontalmente en esa “historia” con el Creador.

Por el contrario, la realización plena de la persona en la historia, es la realización en un “más” abierto, en un “más” insondable en el cual “estarse” y en el cual conformar bellamente la propia realidad, es decir, convertirla en don para “estar” abriendo nuevas posibilidades de belleza en la realidad. Es el anuncio de la realidad de quien es absoluto y libre don de sí, que la persona está activamente cobrando en su propia realización, si opta por entregarse a esa comunión en beneplácito. Es el cobro del *pulchrum* personal en la realidad, que se sostiene últimamente en quien puede “estarse” con beneplácito libre en toda realidad, porque en toda “se está” para dar bien. La persona humana, en su experiencia de realidad, es expresión de ese beneplácito que se “está” plasmando en ella, con su propio perfil personal, pero en toda su plenitud. La persona es el icono de quien vive plenamente en ese beneplácito, su icono más pleno en la realidad. Lo es porque ella misma “está” en ese beneplácito, formalmente constituida en él, en cuanto realidad y, también, en cuanto “está” verificando en su propia donación libre para dar bien, ese mismo beneplácito. Su realidad dándose en las cosas es expresión del beneplácito, expresión tensiva en cuanto “se está” viniendo, adviniendo, desde quien se complace libremente, y finita, en cuanto “está” perfilando ese beneplácito absoluto en cada realidad, también en su propia actualidad corpórea, y en sus límites.

No son las cosas, entonces, el término de la acción, sino que son la ocasión en que la acción intenta darse agradecida a la persona absoluta que “está” en lo insondable: son acciones signitivas más que ejecutivas y en ellas se devela una dimensión litúrgica en la realización personal. De este modo la realidad que significándose como ocasión del beneplácito. En las acciones concretas por las que la persona “está” donándose a la persona absoluta en ella, la cosa es convertida en signo de lo que es posible en orden a la comunión interpersonal con la persona absoluta y “está” realizándose cada vez que se realiza esa misma acción signitiva, cada vez que se hace signo, *signum facere*: “Realizar las acciones signitivamente en que esas acciones ejecutan, con un carácter dinámico y productivo, aquello que intrínsecamente significan” (PTHC 345). Está realizándose así en cada cosa, por las acciones que la persona intenta en ella, dice Zubiri, una unidad tensiva en el mundo, donación en libre beneplácito en comunión del Creador y su criatura, persona relativamente absoluta, que “está” reactualizando el mundo, transactualizándolo en su *pulchrum* insondable en cada una de las cosas. lo que se expresa en la palabra *doxa*, la gloria de Dios en sus criaturas. La unidad del *pulchrum* “está” transactualizando el mundo como ámbito en que la realidad personal, en su intelección y su volición, su verdad y su bien, puede “estar”, descansar en la libre donación de su Creador y “está” ella misma constituyéndose en experiencia viviente, en el mundo, de la creatividad del Creador en su propia donación. En su realidad personal, la persona “está” dando, tensivamente, un mundo en que se puede “estar” gratuitamente y en gratitud. Se transactualiza como un mundo en que es posible “estarse” libremente, dejando que las cosas se manifiesten en apertura conforme en ellas se van dando las personas en vía de plenitud. Y en el mientras de su realización, el mundo “está” dándose como anuncio y brillo del poder que “está” haciendo posible en él su Creador.

Saber: unidad en la transactualización.

Constituyéndose el mundo así, la persona queda en “estado” dinámico de realización en vía de plenitud. Este estado, actualización a una de la persona y del mundo, es al que, respecto de la inteligencia, se le llama “saber”, que, siendo estado dinámico ya en cualquier intelección, encuentra plenitud en la intelección de esta comunión. Saber es el “estar quedando” en el mundo, dejándose sentir, intelectual, volitiva y fruitivamente, lo propio de la realidad del mundo y de la persona viniendo a darse en coactualidad. Esta coactualidad en su plenitud es lo que permite comprender la comunión, en tanto en ella se actualiza perfectamente la disyunción en que “está” dándose la persona respecto de toda realidad, como quien puede, dándose libremente, encontrar en ella ocasión de bien y libre beneplácito. Es la cumbre de la intelección, saber “estar” en la realidad, que reactualiza la realidad personal como libre entrega a la comunión y transactualiza al mundo en su más profunda verdad: realización del ámbito insondable de la comunión. Es la plenitud del saber que se llama, desde antiguo, sabiduría. No es el mero saber del mundo y de ajustarse en su respectividad, sino el saber en el mundo de esa comunión que “está” fundando el propio estar de la persona en el mundo, su realidad propia, y “está” dando así, a una, fundamento para la plenitud de la persona y fundamento para la realización del mundo en cuanto ámbito en donde puede darse esa plenitud. Esa sabiduría que es “estarse” en-hacia una plenitud que no le viene de ninguna cosa real, pero que “está” abriéndole en todas ellas a otro saber “estarse”, haciendo mientras “está” siempre posible la comunión en el mundo. Esa sabiduría que es la propia plenitud del saber que la persona “está” cobrándose mientras está en el mundo.

La sabiduría es, para Zubiri, entonces, un estado de inquietud. No descansa meramente en una realidad que le dé satisfacción adecuada, sino que “está” en esa realidad abierta a dejarse constituir por ella. La sabiduría es don para “estarse” la persona en ella, dándose cumplimiento en su carácter absoluto, como libre donación abierta a también dar de sí su bien. No sólo en las cosas que experimenta en el mundo, sino en la propia experiencia de sí y de todas sus cosas, la persona se “está” abierta a darse libremente, y “está” encontrándose en este modo de “estar”, “estar” comprendiéndose en él. Es el estado de inquietud del conocimiento de su propia realidad en la realidad, que Zubiri ha formulado en una frase que define su reflexión: “hacerse cargo (personalmente) de la realidad”. Es el problema al que la persona humana se ve lanzada en cada una de las cosas por quedar como reales en su intelección, incluidas las cosas de la realidad de su yo e incluida también la realidad de las otras personas con quienes convive, e incluso la realidad fontanal de Dios. En cada una de ellas, y según su propio modo de realidad, la persona se experimenta hacia su realización, partiendo de toda posible realización que “esté” ya dándose. Es su estado de inquietud, la absoluta inestabilidad de toda realización (inclusive, como insiste Zubiri, de toda angustia), que la libera para encontrarse con que su realidad es aún absoluta, libre para realizarse en entrega personal.

La persona “está” dejándose así “estar” en toda realidad, al modo de esa realidad, sin violentarla, para “estar” en ella dejándola dar de sí toda la belleza y la bondad que puedan darse en lo insondable, porque se entrega en cada cosa dándose maneras, creaciones propias, para saber encontrárselas. Se permite encontrárselas y, en el caso de la persona de Dios, esta permisión “está” dándose absolutamente (libremente) siempre; un siempre que no es mera sempiternidad, sino el modo propio de “estar” Dios en toda realidad, su modo eternal. En la

persona humana, esta permisión “está” pidiéndose en toda realidad, en cada acto de su sentir. “Está” siendo llamada a “estarse” simplemente en la realidad, inquieta por encontrar en ella lo que Dios ya encuentra, para ser así realización de esa experiencia de amor absoluto en la realidad.

La persona humana ha de constituirse, entonces, como una humildad inquieta por el amor. En la humildad del “estarse” simplemente en lo que encuentra, espera encontrarse amando lo que ya antes ha sido amado, y así, encontrarse con ese amante que puede amar así, libremente, toda realidad. En toda persona (así en la creyente como en al atea), ésta no es una experiencia clara, de conocimiento adecuado, sino una apertura siempre en cierto grado incoada, pero apoyada y exigida (como arrastre o interpersonalmente tensiva) en la realidad de quien puede “estarse” amando así. La misma inquietud de su experiencia personal es así amada, y encontrándose amada en su inquietud, conociéndola y sabiéndola así, es que la persona encuentra en el mundo su mayor plenitud: su propia apertura a amar más, “estarse” amando más, buscando más bien, “estando” así en mayor profundidad en la realidad de cada cosa, en una cada vez más profunda y absoluta libertad.

De este modo, el saber es estado en que la disyunción “está” libremente manifestándose, generando a un tiempo el propio estado de la persona que sabe y transactualizando la realidad para dar de sí lugar y tiempo a ese estado. En el saber “está” mostrándose la congenerencia dinámica, traducción zubiriana del principio generativo, en que “están” constituyéndose la comunión de personas y el mundo, sin perderse nunca entre ellos la disyunción que el “de suyo” impone desde el fundamento. Y en el saber “está” dándose a sentir la gracia que abre las cosas a la respectividad en que pueden mostrar su riqueza en plenitud y abre a las

personas a su propia realidad, capaces de sostener en esa riqueza la creación de un mundo humano y humanizante que puedan otorgar, en seguimiento de la gracia, para alguna otra persona más. En el saber se actualizan las personas en vía de plenitud, encontrando conforme se realizan las oportunidades donde la realidad “está” abriéndose a mayor verdad, bondad y belleza, para hacer más firme, más libre y más graciosa la experiencia humana en la realidad.

CONCLUSIONES

Ha sido nuestro objetivo principal con este trabajo mostrar cómo desde una intención acorde a aquélla de la fenomenología husserliana, el análisis de lo que se nos da en la intelección, tal y como se nos da, Xavier Zubiri ha articulado una comprensión del dinamismo que constituye y articula lo real en tres modos irreductibles pero, sin embargo, generativamente co-implicados: el modo del mundo, el modo de la persona humana (relativamente absoluta) y el modo de la persona fundamento (absolutamente absoluta). Esta irreductibilidad es la que hemos querido señalar con el nombre de “disyunción”, que nos ha servido de guía para la exposición de esta compleja propuesta metafísica. Hemos querido hacer notar que no es una irreductibilidad arbitraria, sino una que responde al rigor fenomenológico que se exige en la descripción. Es este rigor lo que nos ha impulsado a señalar a Zubiri como fiel a la inspiración fenomenológica de Edmund Husserl, a pesar de que la valoración que el mismo autor vasco pudo hacer de la obra de su predecesor no advirtiera en él estas posibilidades que nosotros aquí hemos resaltado.

Es sabido, y lo hemos presentado en este trabajo siguiendo sus escritos, que Zubiri criticó la obra de Husserl como una nueva forma de idealismo y subjetivismo, que entificaba a la conciencia (dándole un estatuto de sustancia y un carácter absoluto) y dejaba de lado análisis posibles por realizar. Es el sentido del verbo “resbalar” que Zubiri utilizaba para caracterizar lo injustificado de una posición en los autores que le habían precedido. Sin embargo, nos parece haber probado ya que la valoración que Xavier Zubiri tuvo de la obra de Husserl quedó condicionada por varios factores que no permiten aceptar su crítica como

definitiva y, en algunos casos, ni siquiera como completamente justa. Sólo recordaremos, por lo que toca a estas conclusiones, algunos de los aspectos que ya hemos tratado más ampliamente en los capítulos anteriores.

El punto principal en el que descansa la descripción que Zubiri hace de la fenomenología husserliana y su crítica está en esa definición de una especie de saber, que sería el último objetivo y modelador de la propuesta: ese ámbito del saber absoluto, que se hace posible por la abstención de la “vida natural”, de las contingencias de la experiencia concreta, para acceder a la “configuración” que está determinando siempre el sentido que da plenitud a la intención cognoscitiva en cualquier circunstancia en que ese posible objeto se le hace presente. De este modo Husserl, entiende Zubiri, pretende liberarse del análisis de la concreción de la experiencia, optando por la consecución del sentido absoluto de las vivencias, que se dan como evidencia apodíctica cuando se les distancia de sus elementos fácticos y contingentes. El acierto de la fenomenología estaría, con ello, siempre según Zubiri, en dar una pauta que permitiera superar la confusión del psicologismo y naturalismo, que da por sentado que el objeto del conocimiento está en los procesos mentales o físicos que subyacen al fenómeno. Esta pauta implica que, más allá de la descripción causal de estos procesos, sería necesario tomar el fenómeno en su esencia, en la determinación propia de su aparición, con la que llena la intención del acto cognoscitivo (o de otro tipo) hacia él. Esta intención no queda, entonces, plenificada por el proceso que daría lugar al fenómeno, sino que se plenifica meramente en el sentido que la misma cosa exige para sí en el *ego*. La cosa se constituye en una “condición” de sentido que da fundamento a la fenomenalidad del fenómeno, al horizonte en que el *ego* puede determinar su sentido y trascendente a cualquier proceso fisiológico o psicológico. Hasta aquí Zubiri reconocería a Husserl su gran logro.

Zubiri no podía negar este aporte husserliano que le daba un ámbito propio de trabajo a la filosofía. Por el contrario, encuentra ahí una tarea ineludible: hacer al pensamiento libre de los condicionamientos que ha pretendido imponerle el positivismo. Los mismos trabajos de Zubiri, en sus investigaciones tempranas van, como hemos visto, en ese mismo sentido (frente al positivismo y frente al pragmatismo). Zubiri considera que esta tarea es absolutamente vital para el desarrollo de la filosofía, de su diálogo posible con las ciencias y de la reivindicación fundamental de la capacidad de los seres humanos para la verdad y el esfuerzo ingente que pide su consecución. Es lo que Zubiri describía, usando el ejemplo de Sócrates, como una *vida teórica*, absolutamente necesaria para la plenitud de la vida humana, al grado de considerar su abandono, a la larga, como una forma de homicidio.

Pero Zubiri entiende que el planteamiento de Husserl ha confundido su intención con la definición de un modo de saber, el saber absoluto, y desde esta condición ha medido todo el acto cognoscitivo. Y es que nuestros actos conscientes, nuestros actos de “darnos cuenta de”, que forman la trama de nuestra vida intencional, están siempre dándose como un momento de nuestra vida concreta. Por tanto, es esta vida la que debe darnos la fuente propia en que cada uno de estos actos encuentran lugar. Zubiri reacciona a la separación que le parece hace Husserl entre la vida teórica y la vida concreta de las personas, desde lo que considera un prejuicio que entifica y absolutiza a la conciencia, porque le parece que hace falta un análisis más preciso de lo que sucede en la vida concreta que hace posible que se den actos conscientes, estos mismos actos que Husserl ha descrito. Zubiri se abocará a buscar la posibilidad de esa vida absoluta, que

caracteriza a la realidad capaz de actos conscientes, pero en la realización de la vida concreta.

Esta interpretación de la reducción fenomenológica, como subrayamos arriba, no es exclusiva de Zubiri. Depende del magisterio de Ortega y, también, como nos revela la lección que Zubiri dio sobre Husserl (y que hemos estudiado en nuestro primer capítulo), de la interpretación que Heidegger hizo del método y objetivo de la fenomenología en Husserl. Heidegger pretendió corregir la plana a su profesor, advirtiéndole que la fenomenología no podía apelar a la radicalidad de la verdad excluyendo los determinantes fácticos de la experiencia, de la “vida natural”, sino que era necesario, precisamente, aplicar a ellos un análisis que permitiera esclarecer sus elementos esenciales, puesto que era la vida natural la condición primaria de toda otra posición existencial. Es decir, la misma posición cognoscitiva que Husserl pedía para abrir ese ámbito de saber absoluto, encontraba su lugar primario en la vida natural. Faltaría, entonces, radicalidad, si se excluía de ese saber esta dimensión que le era constitutiva. Había, pues, que partir de ese análisis de la “vida natural”, si se quería aspirar a un verdadero saber de la vida consciente. Este análisis, de acuerdo a Heidegger, descubría al sujeto de esa vida como un ex-sistente, como uno que se anticipa a su propia realización proyectando los posibles que podría realizar y envolviendo en esa proyección la totalidad de las cosas, el mundo que ha de estar en el fondo de esa realización.

Zubiri, sin embargo, no toma tampoco sin crítica la interpretación heideggeriana. Si bien encuentra en ella un aire común con sus propias sospechas sobre la fenomenología (o las que le fueron despertando Ortega y el mismo Heidegger), le parece insuficiente en la propuesta existencial que la dificultad se

resuelva poniendo el fundamento radical del acto cognoscitivo en la proyección ex-sistencial, que define la realización del sujeto por sus posibilidades anticipadas. Para la realización de esas posibilidades, para que se muestren simplemente como tales posibilidades, ha de haber algún fundamento que Heidegger que no puede meramente remitir a un fondo abisal, que sería el fondo mismo del proyecto en tanto proyecto. Todo proyecto ha de darse también en intencionalidad a “otro”, en una alteridad que le rebasa y le presta sostén. El proyecto exige un fundamento que ha de prestarse a sostener el acto de proyección, imponiendo su propia alteridad respecto de la proyección misma, dando forma de proyectar y de realizar las posibilidades que proyecta. Y esto apunta ya a algo “más” que la propia proyección, un “más” que está dándose en la proyección.

Para Zubiri, la pista fundamental para resolver este problema no está en lo que Heidegger ha usado para sus descripciones sino, precisamente, en lo que ha dejado fuera. El “más” no puede ser meramente una mención vacía, sino que está dándose en el propio sujeto, en su propia actividad proyectiva, y le está definiendo precisamente como sujeto, como capaz de esa proyección de sí mismo. Está, por decirlo así, animando en el fondo de la intención cognoscitiva, sentimental o volitiva del sujeto, de modo que no se define meramente como ser sino que se define en tanto tiene que ser en aquello “más” que se le impone en su alteridad. Se le impone con la fuerza de su “estar” como “más” en la misma proyección. Y revela así que la proyección tiene su fundamento precisamente en ese “estar”, fecundado por lo que hay en él de “más”.

La proyección no es más que dar de sí, desde su “estar” en “más” hacia algún modo propio de “estar” en “más”. Lo que fundamenta, “estar” en “más”, queda así en la entraña de todos sus actos y a esa entraña Zubiri la ha identificado

con el sentir. Es la entraña de su “estar” en condición de tener que y poder dar esos actos. Todos los actos se dan en esa entraña del sentir, quedan en ella como distintos modos en que lo que se siente y el mismo sentir dan de sí, como momentos disyuntos pero congéneres. Por eso toda su filosofía de los actos humanos se caracterizará por ese adjetivo que se convertirá en la seña de identidad del vasco, sentiente. Esa entraña del sentir es la que las fenomenologías, hasta donde Zubiri conoce sus alcances, no han querido desentrañar. En la entraña de ese “estar” podemos describir todo un mundo de afecciones, impulsos, tendencias, en dinamismo sentiente, corpóreo-orgánico, que resultan de la imposición de ese “más” que nos fundamenta a tener que “estar” así (afectados por, impulsados a, tendidos a, etc.), y nos hace quedar tensos hacia un modo de “estar” en “más”. Ese “tener que” define la moción ya incoada en el “estar” y guía su devenir. Hemos de profundizar en el análisis de ese quedar in-tenso que está constituyendo en su fondo a toda intención, antes de hacer la descripción de la misma intención. Ese quedar in-tenso que Zubiri nos dice describe al sentir, de ahí el carácter sentiente que está constituyendo como impresión a toda intención.

En el primer capítulo hemos mostrado cómo Zubiri describe esta evolución que lo lleva a confrontarse con las fenomenologías de Husserl, Heidegger y Sartre, incluyendo un comentario que resulta por lo menos sorprendente para los estudiosos de Husserl, al equiparlo con Heidegger. Vuelvo a citarlo en parte “No más ni menos extraña, pero igualmente grave, que la ausencia entera del cuerpo de toda la antropología filosófica de Husserl y Heidegger. Esto es un poco inverosímil, pero así acontece.”(SR 16). Sin embargo, nos parece haber mostrado arriba que esta afirmación de Zubiri no puede sostenerse con radicalidad en el caso de Husserl y que, por el contrario, las líneas de investigación de uno y otro

pensador siguieron caminos convergentes, animadas por el mismo espíritu de investigación del fondo afectivo-corpóreo de los actos conscientes.

Analizando trabajos recientes sobre los manuscritos husserlianos de los años 30 hemos encontrado propuestas husserlianas que, aunque no llegan a una conclusión lograda pues son todavía documentos de trabajo, van marcando ya hitos claros en el pensamiento de Husserl sobre la naturaleza de ese fondo que define todo acto consciente por una irreductibilidad fundamental: no pueden confundirse ni reducirse uno en el otro, los polos de lo propio del yo y lo ajeno al yo que constituyen el fondo de toda intención. Y lo que estos análisis genéticos indican, conduce, según el análisis que Anthony Steinbock ha hecho de la obra posterior de Husserl, a un modo de dar unidad, ya no genética, sino generativa, a los análisis fenomenológicos incluyendo la vida práctica de los sujetos en convivencia y su historicidad concreta.

Es, nos parece, este mismo modo de unidad el que Zubiri ha podido dar a sus investigaciones con la noción de dinamismo y la afirmación, analíticamente fundada, de la congeneridad de saber y realidad, que dominan toda su investigación y que hemos descrito en el segundo capítulo. Lo que toca al polo del yo y al de lo ajeno al yo están dándose co-generativamente en el fondo de toda intención, en una irreductibilidad radical que hace al yo estar viniendo de lo ajeno al yo, lo mismo que eso ajeno estar viniendo del yo, pero marcados cada uno por un modo propio e irreductible de estarse dando. Viniendo el yo de esa unidad co-generativa sigue siendo yo, se da en un modo propio y suelto de lo ajeno, precisamente soltándose (elevándose, dirá Zubiri) por lo que está definiendo al polo propio del yo. Pero lo ajeno se le impone intrínsecamente en esa unidad co-generativa, dándose a su vez en su propio modo, el que lo define en su propio

polo en la unidad, otro del que va generativamente dando al yo. De ahí que puedan darse diferentes modos de constitución en esa disyunción: unos que podrían plenificarse por dación y otros que podrían serlo por revelación, y el del yo que sería por una autoconstitución. Es esta unidad co-generativa la que Zubiri nos parece haber descrito con su unidad de coactualidad, también a través de un análisis genético del sentir intelectual, afirmando eso propio e irreductible que caracteriza a la unidad con la expresión que dará su sello peculiar a su propuesta filosófica, “de suyo”. Es esto que “de suyo” impone diferentes modos de constituirse la unidad en coactualidad, lo que va dando concretamente realización a la unidad que constituye al yo y a la unidad que constituye a lo otro que el yo. El mundo se va dando como la respectividad que está dándose en esta unidad de congeneridad, también dinámicamente o generativamente. Nuestra propuesta ha sido, entonces, mostrar cómo este principio disyuntivo-generativo nos permite dar cuerpo a toda la metafísica zubiriana, de la que el propio autor vasco no nos hubiera dejado sino primeros esbozos en sus cursos y en algunos apéndices de *Inteligencia Sentiente*.

Nuestra intención ha sido seguir, por tanto, los diferentes escritos de Zubiri y de los cursos que se han publicado, para presentar la manera de ir desde el principio disyuntivo-generativo, que está en el fondo de la unidad de coactualidad sentiente, hasta la posibilidad de dar una descripción del ámbito de la realidad que comprendemos como mundo, pero no como una unidad estática o como un horizonte omniabarcante, sino como unidad dinámica, generativa, que se actualiza conforme los diferentes modos que “de suyo” están imponiendo en la intelección diversos modos de estructuración del sentir. De esta manera, en unidad de coactualidad se establecen desde el principio modos diferentes de realidad que, desde el fondo, están dirigiendo la intelección a ser verdadera, es

decir, constitución de la misma coactualidad con todo lo que, por sus fundamentos, está dando de sí. Esta mayor riqueza va actualizándose en la intelección en el nivel de contenido, haciendo cada vez más rica su comprensión de lo que en ella se va constituyendo. Pero esto es sólo una dimensión de la intelección. La intelección no es un mero reflejo de lo otro, una representación de su contenido. Ella misma “está” quedando en dinamismo de constitución desde su propio fundamento, dándose como un dinamismo sentiente, activamente constituyendo su propia realidad en un momento de apertura, de “más” en cada nota del contenido, que les da a ellas unidad y a la intelección le permite abrir lo que siente al ámbito de lo posiblemente real. Es este momento de trascendencia en la inmanencia, de “más” en las notas que está sintiendo, el que constituye al sentir en algo más que sentir, en intelección.

Por ese momento del “más” que se impone en toda afección, la intelección va quedando dando de sí en esa realidad que siente y en el ámbito en que se está constituyendo su unidad interna, que va definiendo lo suyo, y en el que ella queda abierta a todas las otras notas que la intelección podría sentir. Ése es el ámbito de lo posible en que, en congeneridad, van constituyéndose el saber y la realidad. Esta constitución dinámica es la que va definiendo lo que lo afectante puede ser, en cuanto de suyo lo exige, y lo que la intelección puede dar de sí cuando lo sienta. El mundo es este ámbito de lo posible, que no es horizonte ni mera proyección de la intelección, sino constitución dinámica de ese ámbito en que lo afectante puede ser, porque puede dar de sí eso que se constituye como momento del mundo. No es un momento de una configuración estática, sino el momento dinámico que reclama al dinamismo de la intelección para dar de sí una realidad que no podría estar sino en la actividad que despliega la intelección. Por la intelección, entonces, tenemos una realidad que “está” incorporando

activamente ese “más”, definiendo su propia realidad intelectual en esa incorporación y actualizando en el mundo la novedad que su actividad está haciendo posible y presente. En el dinamismo que Zubiri nos ayuda a describir en la coactualidad, disyuntiva y generativa, se constituye así una realidad constitutivamente inquieta que habremos de descubrir en el fundamento de la “persona” y un sistema de realidades, dinámicamente abiertas a más, que están constituyendo el mundo en que esa persona pueda dar de sí libremente su propia realidad. El mundo se actualiza en la intelección como un ámbito de realidad-en-trans que está siendo exigido por la misma libertad de la intelección. De este modo, el análisis nos impele a la descripción de modos diversos y disyuntos de mundificar, uno que vendrá por el dinamismo propio de las cosas en respectividad y otro que vendrá por el dinamismo personal, fundado en la intelección y la libertad que por ella se le posibilita y exige vivir.

Y es que nuestra investigación nos ha llevado a mostrar que la teoría de la intelección sentiente, que Zubiri ha desarrollado, no privilegia meramente el lado de lo ajeno al yo, contrario a lo que podría parecer en algunas presentaciones de la metafísica de Zubiri que privilegian una posición objetivista. Su propuesta no ha de ser leída así, porque se rompe la disyunción que la coactualidad exige por principio. Porque la verdad es ratificación no sólo de la cosa sentida, sino de la realidad que “está” inteliendo sentientemente. Exige constitutivamente un principio de disyunción: se imponen, y de principio no sólo por el contenido, en el ámbito de respectividad abierto a “más”, modos diversos de realidad que “están” dándose a notar en la misma coactualidad. De aquí que Zubiri afirmase con toda contundencia que la conclusión de su *Inteligencia Sentiente* exigía la comprensión de la congeneridad del saber y la realidad, como polos constituidos en dinamismos disyuntos: uno que apuntaba a la realización de la intelección como

saber, que es el estado de la realidad personal que queda sentientemente en alteridad de lo que se impone a su intelección, y como realidad, aquí comprendida como la respectividad que “está” constituyendo el “lugar” en que está la intelección, tanto en las diversas sustantividades, definiéndose en diversos modos de realidad lo que comúnmente llamamos simplemente “las cosas”, como en la plasmación de modos en que puede darse la unidad de esas cosas, lo que va definiendo el “mundo”, con sus regiones que se nos abren en esa intelección concreta, pero abierto como ámbito a más por lo que la intelección pueda buscar y encontrar como oportunidad para que su libertad dé de sí.

De este modo, la persona no se realiza como un polo absoluto, desligado de su vida concreta, sino como un modo de realidad que “está” dándose en las cosas que siente, pero como “suelto” de ellas, actualizando en ellas lo que esa “soltura” puede encontrar como apoyo para su realización. Todo el análisis de las modalizaciones de la intelección, que Zubiri desarrolla en la última parte del primer tomo y en los dos siguientes de *Inteligencia Sentiente*, va mostrando el despliegue de esa soltura, que se funda radicalmente en la disyunción. En esa disyunción, lo que “está” sentientemente en la intelección constituye para la realidad personal un ámbito de realización, en donde las notas sentidas la lanzan a una figura de sí misma que “está” por determinar, una figura que se coloca a distancia de la actualidad de la persona, precisamente en la distancia de un despliegue de realidad a realizar.

La persona tiene que dar ese despliegue y tiene que hacerlo desde lo que ha quedado en coactualidad en su intelección: lo que de suyo se impone en coactualidad. Este “tener que dar”, al que Zubiri vuelve constantemente (como hemos mostrado a lo largo del trabajo), nos permite comprender los modos

ulteriores de la intelección también como esfuerzo. La persona crea con esfuerzo, en lo propio que se impone en la coactualidad, una manera de “estar” en esa respectividad, una forma suya, propia de esa persona concreta, donde concreción expresa esa radicalidad de la coactualidad. La persona es siempre realización suya, cobrada esforzadamente, en esa concreción. Pero este carácter suyo en la realización es precisamente por la imposición en la coactualidad del modo de una realidad que entiende sentientemente, es decir, una realidad que se realiza en modo disyunto de toda otra realidad. Hay en la intelección una realidad personal en realización que “está” teniendo que imponer en la coactualidad su modo propio de “estar”: el que Zubiri ha llamado “absoluto”, de suyo suyo. Un absoluto que “está” siempre dándose en la raíz de todo esfuerzo de la persona por realizarse en su personidad y, por ello, queda siempre por darse, teniendo que darse, en la concreción de la realidad. Es en este esfuerzo, tarea infinita, en el que encontramos esa vida teórica que Zubiri puso como ideal de la realización humana en Sócrates y que guió, nos parece haber mostrado, su interés primero por la fenomenología y su propio camino filosófico.

Es así que, en el verdadar de la realidad en la intelección, ésta verdada siempre en todos los modos que “están” dándose en coactualidad: en el darse del mundo, constituyéndose en el “más” como respectividad abierta, “está” dándose la realidad de la personidad como apertura a su propio “más”, al tiempo que “están” dándose también en otros modos de realidad, las cosas. Quedar abiertos a ese verdadar, no es meramente quedar en uno o en otro polo, en lo subjetivo o en lo objetivo, sino abiertos a toda esa complejidad de dinamismos que se “están” dando en respectividad, cada uno dándose en el “más” que de suyo le es propio. El esfuerzo de la persona consiste precisamente en mantenerse en esa apertura, a lo que ella “está” teniendo que ser y a lo que ella no “está” teniendo que ser. Y es

por ello que el mundo, en la intelección de la persona, no es una especie de horizonte cerrado, clausurado *de facto* como totalidad, sino, por el contrario, es una respectividad constitutivamente abierta, al modo en que las propias cosas, desde sus dinamismos propios, en el dinamismo de apertura disyunta que implica la intelección, “están” abriéndose en respectividad. Más que el mundo “estar” envolviendo a las cosas, mundializándolas, son las cosas mismas en la intelección las que “están” dando mundo, las que mundifican.

Mientras está en las cosas, la intelección consiste en mantener a la persona en apertura a esa mundificación, dándose un modo disyunto, propio, de estar en la mundificación. No se confunde en el dinamismo que las cosas marcan, sino que se esfuerza en buscar y dar de sí lo que pueda seguir siendo persona en ese mundo. El mundo “está” en la intelección, por la realidad de las cosas, en *trans*, definiéndose según el modo propio en que las cosas dan de sí la hechura del mundo. Esto le da una característica oscilante: el mundo queda siempre como un mundo que está viniendo a la realidad personal que está buscándose y dándose su propio modo de “estar” conforme el mundo viene a ella. Y ahí el verdadear acontece como verificación: el hacerse verdad del mundo mientras se hace verdad la persona en el mundo. El *mundo-en-trans*, la mundificación, es el mundo que está aconteciendo en tanto verdadear la realidad en su disyunción, es decir, mientras verdadear también la persona en su esfuerzo por ser persona en el mundo. Esta sería, según nuestra investigación, la entraña de todo el trabajo de Xavier Zubiri: hacer una filosofía de la realidad que pueda describir esa realización que mantiene en su núcleo la disyunción.

El trabajo metafísico de Zubiri, entonces, podría pensarse como la descripción que puede hacerse de esta mundificación, de este mundo-en-trans,

respetando en todo momento esa disyunción de modos de “estarse” dando la realidad. Es una metafísica personal concreta, hecha por alguien que se esfuerza en respetar la disyunción, manteniéndose fiel a lo que cada una de las cosas que siente da de sí, sin confundir el modo propio de realidad de cada una de ellas, mientras constituye su propia persona, su propia realidad, también libre de confusión con ellas. Esta descripción nos exigía seguir con cuidado cada uno de los modos de dinamismo de realidad que se imponían en la intelección, desde las cosas mismas, para constituir con ellos la unidad de mundificación, es decir del mundo abierto en tanto las cosas dan de sí, y cómo en ella se estaban exigiendo y dando las posibilidades para albergar una realidad como la personal, que se funda y, por tanto, exige no confundir en la unidad la disyunción. Es éste el centro de las críticas que Zubiri ha dirigido a la tradición occidental de filosofía: han pasado por alto, resbalado en, la disyunción por privilegiar, injustamente, una unidad conseguida meramente en idea. Esta unidad injusta fuerza a todas las realidades, y especialmente a la personal, por su fundamento constitutivo en la disyunción, a una realización falsificada, reducida a lo que la unidad de la idea exige que de ella se dé, excluyendo (ignorando o pretendiendo que no exista) lo que exija “más” en orden a la soltura y libertad personal. Desde el fundamento en la idea, es imposible una metafísica que responda con verdad a la realidad personal, piensa Zubiri.

En cambio, y me parece que esta es la posibilidad que Zubiri intentó en todos sus escritos y cursos y que dejó abierta en su obra póstuma *El Hombre y Dios*, es posible construir esa metafísica si se mantiene la disyunción del “de suyo” en todos sus pasos. Hemos intentado en este trabajo una reconstrucción de esa metafísica, siguiendo la obra de Zubiri y proponiendo los modos en que podría leerse unitariamente manteniendo en el centro la disyunción que *Inteligencia*

Sentiente propuso como fundamental en su definición como coactualidad en formalidad de realidad.

En tanto la disyunción se impone como principio fundamental en la intelección y el mundo, coloca a la intelección en un ámbito desbordante de alteridad que le está manifestando el modo de darse la disyunción como fundamento de sí misma. Este ámbito no está dándose en la intelección como indiferenciado, puesto que está siendo impuesto por lo que “de suyo” está dándose a sentir en la intelección. “De suyo” cada nota es notificación de la unidad que domina en ella constitutivamente, es decir, cada nota no se impone por sí misma sino como “nota-de” esa unidad que está dándose, notificándose, en la intelección con su alteridad propia. Es por ello que Zubiri describe este ámbito como una dinámica comunicación. El ámbito está dándose en la intelección en tanto se comunican modos disyuntos de estar dándose a sentir. Cada uno de estos modos va constituyendo formas diversas de constituir unidad en la realidad. Estas unidades se dan a sentir en la intelección, manteniéndose ésta abierta al “de suyo” que las constituye fundamentalmente, es decir, a la entraña íntima que da de sí la unidad en que la cosa consiste y que la constituye en un momento de comunicación propio respecto de toda otra realidad. La intelección, es decir el sentir lo real como real, no queda embargada en esta comunicación, sino que queda frente a ella, suelta en ella, aun cuando su propio dinamismo esté sosteniéndose constitutivamente, por ciertos momentos de la realidad personal, en esa comunicación. La persona queda constituida, entonces, como una paradoja: en comunicación por estos momentos suyos pero elevándose esforzadamente en ellos a la soltura propia que le impone la disyunción de su intelección. Esta elevación en la comunicación abre su ámbito a una altura que la intelección va imponiendo y todas las cosas se reactualizan en esa momentos que pueden

conducir a esa altura, si una persona las actualiza como apoyo para su propia realización.

Cada una de estas unidades que se dan a sentir manifiestan su propia disyunción respecto de toda otra unidad, pero precisamente en el ámbito desbordante que la disyunción en la intelección, la alteridad de la intelección respecto de toda otra realidad que siente, está imponiendo primordialmente. Por eso la intelección queda constituida en respuesta a esa disyunción que las cosas le imponen, según su propio modo de realidad, y en respuesta a su propia realidad, a su propia soltura que tiene que mantener conforme está en comunicación con todas las cosas, haciendo un mundo con ellas. La intelección quedó disyunta del ámbito de respectividad de todo lo real en cuanto real, del mundo, y este mundo se le está dando en las diversas formas de comunicarse que tienen las realidades que lo conforman dinámicamente. No es que la intelección esté constituyendo estas formas, sino que conforme las está sintiendo, ellas le están dando contenido y concreción, en toda su diversidad, al ámbito en que está, por su constitutiva disyunción, la intelección. El trabajo de Zubiri en esta dirección ha sido consistente en sus obras desde *Naturaleza, Historia, Dios* y, podríamos decir con Steinbock, no es extraño a la propia investigación tardía de Husserl, que permite comprender desde una fenomenología generativa una descripción del mundo en sus caracteres geológicos, biológicos y, aunque en un modo peculiar y diversos de los anteriores, en su carácter histórico. Pero esto es sólo un aspecto de la disyunción. El otro implica a la intelección en cuanto intelección y a la realidad que ella está fundando en la comunicación.

En ese encontrarse con las cosas que se están dando en el mundo, la intelección está también encontrándose a sí misma en su propia manera de estar

entre ellas, disyunta de ellas, pero entre ellas, buscándose y encontrándose en su verdad paradójica pero fundamental. Es aquí, como hemos mostrado en el capítulo 3, que la intelección se ve exigida y puede definir su propio modo de instauración en el mundo, en tanto está dándose fundamento para ser tan verdaderamente como pueda ser en estas cosas concretas. No hay ninguna de las cosas, ningún dinamismo en el mundo, que le esté dando definición a esta manera de instauración. Ésta es la diferencia fundamental que Zubiri ha desarrollado respecto del modo de instauración de las otras cosas e, incluso, de los vivientes no inteligentes. Es tarea de la misma intelección encontrarse un modo en que pueda asentarse firmemente en su propia realidad para seguir entendiendo la verdad de las cosas y su propia verdad, cada vez con mayor profundidad. Elevando a las cosas hasta su propia realidad, la intelección las actualiza en su profundidad como su oportunidad de dar de sí con plenaria libertad. Son las cosas que, en su dinamismo propio y en su respectividad mundanal, han de abrir a la intelección vías de realización en libertad, pero una apertura que no responde a los dinamos de las cosas según su modo de ser, sino que se hacen actuales en el dinamismo que la verdad real de la intelección está verdadeando en ellas, manifestándolas como su apoyo de realización. Es así como la intelección puede encontrarse fundada y fundando su modo propio de realidad en el mundo: realidad de suyo suya, relativamente absoluta, realidad personal.

Este encontrarse fundada y fundando la realidad personal en el mundo es el dinamismo propio de la intelección. La intelección se encuentra dándose en el mundo, en las cosas, para fundar el ámbito en que sea posible esa realidad personal y al mismo tiempo como un don para su misma realidad personal que le “está” dando firmeza para “estar” siendo intelección en el mundo. La intelección realiza en la persona, entonces, la disyunción como un momento propio, uno que

de suyo le exige encontrar formas para su propia realidad en que esa disyunción no se pierda. Y esto actualiza a la persona como un problema para sí misma, pues depende del esfuerzo que pueda realizar para encontrar esas formas para seguir siendo lo que es en el mundo: para seguir siendo realidad personal. Sólo la realidad personal puede buscar en el mundo maneras en que pueda cumplirse lo absoluto de la instauración que le exige su propio modo de realidad. Sólo una persona puede hacer esa búsqueda y su instauración en el mundo exige, entonces, que, entre las cosas y en el mundo, acontezca algo que desborda toda comunicación mundanal: que acontezca la personeidad.

Este es un problema que ocupó gran parte del trabajo de Zubiri y no parece que haya una respuesta absolutamente contundente hasta, tal vez, *El Hombre y Dios*. Pero la exigencia sí ha sido planteada de una manera contundente: la persona, en su modo absoluto de ser real, no puede darse por ningún tipo de emergencia cósmica, sino que exige personeidad en el mundo, una persona que pueda dar, desde sí, personas otras. Es la vía que puede llevar, según Zubiri, al fundamento de la realidad absoluta que somos en el mundo, es decir, a encontrarnos fundamentados (encontrarse la intelección en su fundamento último), sostenidos, por una realidad que “esté” dando de sí personeidad otra en el mundo. Y esto pone en el centro del acontecimiento de la realidad personal en el mundo una exigencia irrenunciable: el acontecimiento personal o está fundado en la comunión personal o, simplemente, no se da. Zubiri lo ha tematizado en esa estructura fundamental para la realidad de cualquier persona en los primeros momentos de su vida, que es la ayuda en la menesterosidad, y que es elemento presente en el comienzo de toda realidad personal en el mundo.

Pero en la ayuda “está” notificándose una estructura más radical que “está” precisamente exigiendo la ayuda, en tanto exige en el fondo íntimo de una persona su manifestación como menesterosa, incapaz de encontrar condiciones de realización en el mundo, y solicita, en el fondo íntimo de la otra, su acercamiento, atención y cuidado de aquella persona otra, dándole cabida en sus propias condiciones de realización en el mundo. Nosotros hemos propuesto que, para poder construir una filosofía como la que Zubiri propone en sus textos antropológicos y en *El Hombre y Dios*, para poder comprender a la persona humana como experiencia de Dios, es necesario no separar estas dos maneras de acercarse al problema del comienzo de una realidad relativamente absoluta. En la comunión humana que nos funda “está” dándose a notar la comunión con la realidad de Dios, que “está” fundando y pidiendo esa comunión humana en primer lugar. En el fondo, en ambos casos, es causalidad interpersonal que toma la forma de una comunión. La comunión personal es esta estructura radical, donación de persona a persona, que resulta en capacidad para dar personidad en el mundo, de una persona a otra. La intelección encuentra así su realización plena, aquella en la que está plenamente fundada, en esa donación en comunión que le manifiesta la verdad de su realidad en el mundo: la verdad de la realidad que puede dar personidad en el mundo fundando primordialmente la comunión y la realidad de la comunión personal, que libremente colabora dando condiciones en su propia realidad para la realización de la personidad. La persona es la realidad que es donación, que hace posible el dar-de-sí y desde-sí, por la comunión, personidad en el mundo. No hay personidad sin comunión. Y, como hemos dicho, la intelección comprende en la comunión esos dos modos de disyunción: la persona absolutamente absoluta, en quien “está” como en su fuente, y la persona relativamente absoluta que encuentra como su propia realidad.

Esto nos lleva a una afirmación contundente, pero que creemos plenamente justificada: no todo en el mundo se “está” dando en un mismo dinamismo. Si queremos ser fieles a una descripción del modo como las cosas “están” dándose, tenemos que colocar la disyunción, no sólo entre la intelección y el mundo, sino, desde esta disyunción, en los modos en que “están” dándose en el mundo los dinamos de las cosas no vivientes y los vivientes no inteligentes, definidos por el modo de quedar en respectividad cósmica y mundanal, y, aún más radicalmente, en el modo en que “están” dándose las personas en el mundo, como donación de sí mismas en comunión para hacer posible la personidad y, entre todas ellas, todavía distinguir la disyunción de una persona que, en su libertad, trasciende el mundo y la misma comunión como su fuente: una persona que sería primordial Creador. El primer modo “está” dominado por los dinamos complejos de la comunicación de todas las cosas reales determinados por el contenido (talidad) de cada una de ellas. El segundo modo “está” dominado por la peculiaridad de realización de las personas, la libertad de la ayuda en la que están constituidas, que ha abierto en el mundo la posibilidad de una realidad única. El tercer modo se define plenamente por la donación libre de su propia realidad que da realidad a otro que sí. Es una realidad que consiste en ser pura donación de sí, es decir, amor. Si la misma intelección queda exigida de reverencia a cada uno de los dinamos de las cosas reales, queda también exigida de reverencia por su propia realidad a la unicidad en que cada persona se le manifiesta como una novedad absoluta e irreductible en el mundo, ocasión para su propia donación, y de reverencia a la persona que se le manifiesta, conforme va realizándose en donación libre, como fuente de la realidad que le permite dar de sí en tal libertad, reverente y abierta a plenitud.

La intelección manifiesta así la peculiar religación de la realidad personal al acontecimiento de la personeidad en el mundo, un acontecimiento de comunión fundada en donación, cuando se entrega en reverencia a la unicidad de la persona otra que encuentra mientras realiza su propia realidad. Y es que su propia realidad es acontecimiento de unicidad que hace irreductible a la persona otra a una mera funcionalidad respecto de su realidad. Y no sólo es unicidad, sino que esa unicidad ha venido a darse por libertad, por libre ayuda de una persona otra, también única en el mundo, que anuncia el acontecimiento primero en que libremente se hizo posible la personeidad de toda persona en el mundo. Lo que está aconteciendo en su personeidad, en el núcleo íntimo de su propia realidad personal, “está” imponiendo un venir-de que marca su facticidad con un acontecimiento originario y originante de gratuidad: la persona constitutivamente viene-de otra persona, que en su libertad se ha entregado para darle condiciones de realización en el mundo. Ella viene constitutivamente de esta gratuidad, no sólo como un inicio de su realidad, sino como su fundamento, como su verdad real, dirá Zubiri, que verdadea en todo momento de su realización abriendo la comunión originaria a una posibilidad de seguimiento, de dar en su vía, para una persona más. Esa apertura se puede resolver en seguimiento o en aversión, pero descansa radicalmente en la capacidad de respuesta personal al propio acontecimiento originante. Ignorar esa responsabilidad no solamente es un error, sino una falsificación y, como diría Zubiri, a la larga, un homicidio: la destrucción de lo más propio de la realidad personal. La persona tiene que resolverse, por su propia realidad, ante la realidad de una persona más. Y esa resolución es también acontecimiento único en el mundo, apertura a más realidad. Este “más” puede definirse como posibilitación de la otra vida humana, y en este sentido como humanización, o puede definirse como imposibilitación de esa otra vida humana,

a la larga imposibilitación de lo humano, es decir, homicidio. Con eso carga cada persona en su realidad.

Pero, para Zubiri, la gravedad del problema no está sólo en su resultado, sino en lo que permite o priva para que las cosas resulten así. Esta gratuidad del acontecimiento originante queda en la intelección como una realidad que “está” notificando lo más propio de la realidad personal: su verdad real. La persona ha sido constituida en gratuidad y así le impone una alteridad absoluta en la misma persona: es comunión con otra persona que le está fundando en su donación. En este venir-de está definiéndose una tensión entre la fuente de esa gratuidad, que notifica una personabilidad que puede dar de sí en libertad su propia realidad a una persona otra, y la realización personal en que la persona está por dar su propia realidad personal en el mundo. Podría concebirse esta tensión meramente como un hecho. Es la posibilidad de una actitud atea, apoyada en la reducción a la facticidad en la intelección de esta tensión. Pero podría también ir del hecho a su realidad profunda como absoluta donación, que es acontecimiento de revelación de una fuente de libertad que está dando fundamento a toda libertad: un dios personal que funda personabilidad al que se conoce en esa tensión que constituye la propia personabilidad abierta a darse libremente a una persona más.

Como hemos dicho, es ésta la actitud que Zubiri tomará en el desarrollo de su obra y a la que sacará el mayor provecho. No se trata, a nuestro parecer, de una intromisión indebida de un dato teológico ni hace innecesaria la revelación de esa realidad personal en su concreción, sino que es una posibilidad en la intelección de la tensión constitutiva en la realidad personal. Es una manera de actualizar en profundidad su religación primordial, que comprende como tensión interpersonal, como su estar viniendo-de y en ella para encontrarse con otra persona más donde

hacer posible también la comunión. Es la posibilidad de constituirse la persona en seguimiento de esa persona que se da en absoluta libertad, fuente primera. En esa realización se cumple la exigencia que la disyunción nos había impuesto: en el seguimiento en donación, la personeidad se revela como un acontecimiento disyunto no sólo de todo dinamismo mundanal sino disyunto también del dinamismo en que se constituye toda otra personeidad. Cada persona en su unicidad, abiertas a la donación en ayuda mutua, en seguimiento de la persona primera, también única, que se ha entregado primordialmente para dar de sí, en el mundo, esta posibilidad de que las personas libremente ayuden a otras personas a ser personas, es decir, de que la personeidad se dé en el mundo como puede únicamente darse: como un acontecimiento dado por una realidad personal.

En el análisis del acontecimiento de la realidad personal se da lugar a la intelección de una comunión personal que está dando de sí personeidad en su misma raíz (y por ella Zubiri puede caracterizar al hombre como “experiencia de Dios en el mundo”), pero que la da de sí en comunión, comunión con su propia realidad personal pero, también, en comunión con otras realidades personales que buscan y encuentran, actualizan, en el mundo las condiciones para que se haga posible el acontecimiento de esa personeidad (que podría caracterizarse, al modo zubiriano, diciendo que es la intelección experiencial del mundo en Dios). La comunión es así, en la metafísica zubiriana una revelación de lo primordial, y esto en sus dos sentidos: como comunión con la realidad absolutamente absoluta y como comunión capacitante entre las personas humanas, realidades relativamente absolutas. Es comunión con el Único que es fuente, el Creador, que no da fundamento a un individuo y a otro y luego los suma, sino que les da fundamento precisamente en comunión y, todavía más, en una comunión capacitante que “está” actualizando al mundo como su albergue, hogar abierto a toda otra persona

en comunión. La primera comunión abre ese albergue, el ámbito en que se realiza la comunión, de modo que no puede encerrarse en sí misma, sino que permanece en realización responsable, en respuesta, a toda personalidad que viene, dándole acogida y lugar en su comunión, porque es su única manera de venir al mundo en realidad. Son dos momentos disyuntos que constituyen la realidad de la persona en el mundo y que toman concreción en una estructura de comunión que puede definirse, como Xavier Zubiri hace en su último tomo sobre el cristianismo, como *ekklesia*, y que ha de entenderse disyunta y generativa del mero cuerpo socio-histórico, que es el mundo transactualizado, posibilitado para la comunión personal por la misma comunión personal.

Es este mundo-en-trans, abierto a la transactualización, el que vemos en el centro de la metafísica zubiriana. Nos parecía fundamental para dar pautas de comprensión de la arquitectura de esta metafísica dinámico-generativa discutir lo que podría parecer, en sus conferencias sobre el tiempo, una asimilación de la realidad personal en el mero tejido mundanal. Nos parece que esta es una comprensión recortada del problema y confirma la sospecha de que no está en dichas conferencias la plenitud del pensamiento zubiriano sobre el problema del tiempo. Hemos propuesto, entonces, una relectura de dicho problema desde la centralidad que Zubiri otorga a la persona en varios puntos de los cursos y trabajos reunidos bajo el título de *Sobre el Hombre*, donde se afirma contundentemente que la inquietud está en el núcleo de todo el problema de la temporalidad, en su trabajo sobre la dimensión histórica del ser humano y en *El Hombre y Dios*, donde vuelve, aunque no directamente, al problema desde el punto de vista de los modos de realidad absolutamente absoluta (que es un modo de realidad eterna) y relativamente absoluta (que es experiencia de esa realidad eterna en tanto está dando de sí en el mundo).

En esta tesis hemos recogido algunos frutos de esa relectura para afirmar que el acontecimiento de donación que está en el fondo íntimo de toda persona, está disyunto del mundo, abriendo en él una remisión constante a una realidad que está dándose según un modo de realidad eterno y que está fundando y pidiendo una comunión personal que albergue el acontecimiento del que ella es fuente radical: la personeidad. Es en esa menesterosidad que lo eterno está dando de sí en lo temporal, iniciando un dinamismo de elevación de toda la realidad, que toma textura y unidad en esa misma elevación abierta hacia lo eterno y plenario de la donación de esa realidad personal. No es meramente la sempiternidad que pueda extenderse en todas las texturas del tiempo, sino que es acontecimiento originante que permite a la persona estar en el mundo absolutamente, suelta en toda estructura temporal, y elevándolas a su propio modo de estarse dando en el mundo.

La persona humana, finita, experimenta su propia realidad en el mundo llamada a darse en esa soltura, como un don que le otorga la comunión con esa realidad eterna, y, por esa llamada, busca y encuentra en las cosas, en el mundo, oportunidades en que puede soltarse y realizarse libremente para seguir el dinamismo de comunión o para determinarse en aversión a ella, negando su propio fundamento. De este modo, asume tempóreamente, mientras está siendo, las diversas estructuras temporales elevándolas para ser tiempo que está dándose a la altura de esa realización de la comunión en que se funda su personeidad. No meramente sus proyectos son tiempo de la persona, sino que en su realización, que está dándose como comunión y fundada en comunión, todo tiempo material, vital, proyectivo e histórico está recibiendo a la persona en su oportunidad. Quedan constituidos como tiempo oportuno para esa realización personal, como

impelencia para responder a la tensión que la constituye en su intimidad. Y todos ellos quedan así abiertos a una unidad por elevación, que la persona eterna está dando de sí, y que, confiada en esa donación, la persona humana va buscando y encontrando, definiéndose tempóreamente (en esto consiste su carácter propio, finito), las vías que en el mundo están dando esa elevación a la realidad.

Esto no quiere decir que la persona humana pueda simplemente adjudicarse la unidad del tiempo o que haya de ser éste reducido a la unidad de la historia. Tampoco que se trate de un tiempo prefijado en la eternidad de la persona absoluta, del que sólo tendría que darse un despliegue. La persona eterna está dando el tiempo como oportunidad, dándose en esa oportunidad como fundamento de libertad real de la persona finita. El tiempo es para la persona, inclusive para la comunidad histórica de las personas, el modo en que “está” dándose en el mundo la impelencia de su realización, la llamada a su realización, desde todos los diversos modos de realidad cósmica y personal y según sus estructuras temporales propias, pero como apertura a encontrar la oportunidad de esa realización en comunión libre y definir así la personeidad en su verdad real. Mientras enfrenta la persona cada una de las cosas, se impone en ella el modo temporal en que esa cosa “está” siendo, sucesión, duración, proyección, emplazamiento, etc., y se le impele a dar, contando con todos esos modos, su propia realización en tanto persona en comunión. En ellos resuena la propia realidad de la comunión que constituye a la persona, como un “ya” que la urge a hacer presente la comunión libre en su propia personeidad, buscando los modos en que “aún” pueda ser posible en el mundo.

“Ya-es-aún” es la estructura fundamental de la temporeidad, es decir la textura de la actualización de toda realidad en el mundo, que revierte en cada uno

de los momentos de la persona como tiempo de definición, emplazamiento de la persona a darse fin, quedando abierta desde ese fin a su propia realización definitiva. Y esta temporalidad del emplazamiento a la definición queda en disyunción respecto de toda otra temporalidad en el mundo. No es el mundo el que impone a la persona su definición, y en esto Zubiri se aleja definitivamente de Heidegger, sino que es la realidad de la comunión libre constitutiva de personabilidad la que “está” dando y exigiendo en la persona su definición personal, abierta en la comunión para definirse en ella, mientras “está” en el mundo como ámbito de esa comunión, enfrentando la realidad de todas las cosas que están dando y dándose en ese mundo, es decir, las realidades que están constituyendo la realidad dinámica en que se da la comunión entre las personas, las humanas, y con la persona de Dios. Toda persona queda así constituida en misión, respecto de esa realización de la comunión en el mundo y es así como es experiencia mundanal y finita de Dios.

Esta misión es la de encontrar posibilidades en todas las cosas para realizar tempóreamente (conduciéndolas, podríamos decir), según sus propias estructuras temporales, lo que la comunión “está” exigiendo siempre en la persona. La persona humana es así la que realiza la elevación que la persona divina está imprimiendo ya en la realidad, precisamente transactualizando las cosas en ocasión de esa elevación. Por eso, la eternidad es “siempre” en la persona en tanto queda en remisión al fundamento que hace posible el fundamento radical de su personabilidad: la persona humana misma a quien la persona eterna da realidad por su donación; desde ahí hace posible la entrega libre de esa persona humana en seguimiento a la donación de la misma persona divina, haciendo posible en el mundo la personabilidad de otra persona más y la suya propia; y realizando así al mundo, que encuentra abierto a la transactualización, como realidad abierta en

“trans”, en “más” en la intelección, como un ámbito en que sea posible la personación por la comunión. Todo esto la intelección lo encuentra como una experiencia de donación que da de sí toda esta realidad en su disyunción y que, por darla así, le da realidad a ella misma en tanto realidad personal. En su realización, mientras se realiza, la persona se encuentra a sí misma vuelta hacia la fuente, que “está” dando de sí en tanto “está” dándole, en todas las cosas del mundo, poder de ser persona. Y he ahí el problema fundamental que la persona es para sí: ¿cómo ser, en su tiempo, lo que puede ser por el don de la fuente? Esa es la raíz de su temporalidad que se caracteriza como inquietud. Inquietud por ser persona según la fuente, inquietud por encontrar la ocasión de dar la unidad que desde el don fontanal de Dios está pudiéndose dar para transactualizar el mundo, con todas sus cosas, como un lugar para la comunión.

La transactualización del mundo en la inquietud es lo que nos permite encontrar un sentido a la expresión “trascendentales disyuntos” que hemos presentado para caracterizar el modo de actualizar en el mundo la ocasión de la transactualización. No era una simple vuelta a la terminología clásica, sino el señalamiento de una pieza clave de su metafísica generativo-dinámica: Verdad, bien y belleza no son valores que floten sobre las cosas, sino precisamente modos de darse la tensión, modos de transactualización de todas las cosas en orden a esa tensión, mostrando en ella diversos modos de actualización: actualización de su indiferencia en la tensión y, por tanto, la posibilidad de considerarlos como ajenos a cualquier tipo de reducción al sentido de la vida personal (podríamos decir, como mero marco de la realización personal); su actualización como dándose en respectividad a la realización de la vida personal, individual o comunitaria, que hace a las cosas susceptibles de ser comprendidas como ayuda para la realización

personal, ya sea por su acercamiento y apropiación o por su imposición de la necesidad de lejanía y aversión.

La verdad es acontecimiento de estos modos de actualización en la intelección, para que ella pueda (la intelección es posibilitante) dar con un modo de cargar con ellos y dar oportunidad a la realización personal en comunión. La falsificación, por su parte, es destrucción de estas posibilidades de cargar con la realidad y, por tanto, imposibilitación de la realización personal en comunión. El bien es acontecimiento de estos modos de actualización en tanto dan vía de realización a la persona y le permiten la apropiación de las cosas en justicia con esa realización, en justicia con la comunión. La maldad, por su parte, es la instalación de obstáculos para cortar vía a la realización justa de las personas, destruyendo los modos en que las cosas puedan ser apropiables y recortando la altura de realización personal. La belleza es el acontecimiento de las cosas en tanto actualización de gracia, que da vía libre a la persona para encontrarse en las cosas reales, como oportunidad para su realización en vía de plenitud, realización en gozo, encontrando en ellas la noticia del don que le ha dado posibilidad abierta, libre, de encontrarse así. Es el acontecimiento de la fruición del don que no se somete a la realización personal, sino que la abre a lo diferente, a lo nuevo, a lo insumiso, pero al tiempo le promete estar en realización, en vía de plenitud. En la belleza, la persona queda abierta al gozo de “estar” libre en gratuidad, realizándose en “gratitud” por el don de esa apertura, mientras que lo contrario de la belleza es vivir en la angustia del control y la avaricia por la sumisión de todo lo real, recortando sus posibilidades de gracia a la medida de lo que podemos efectivamente controlar.

Verdad, bien y belleza. Ninguno es un mero punto de llegada, como si pudiera reducirse el fenómeno de la comunión en una especie de Moralidad, una construcción histórica o, inclusive, un estadio final desconocido. Son más bien puntos de apertura de la realización personal a lo que puede dar, porque “está” siendo llamada desde su fuente a poder dar. En cada uno de estos trascendentales, la disyunción se hace presente en esa doble remisión: a la fuente, que reifica en el mundo la personeidad en comunión, y al mismo mundo transactualizado, reificado en su propia verdad, bondad y belleza como ámbito en que la comunión comunica su gracia en todas las cosas. Es esa comunión constitutiva la que “está” constituyendo en todas las cosas un mundo-en-trans, un mundo que “está” dando de sí poder a la persona para serlo con verdad, con justicia y con gratuidad. Verdad, bien y belleza quedan como momentos de la misma comunión que, como fundamento, da de sí. Son momentos en que se realiza la misma disyunción que está transactualizando la realidad, dándonos un mundo-en-trans, que exige desde la comunión encontrar modos de seguir siendo comunidades de hombres y mujeres libres, fieles, agradecidos y reverentes en el mundo, en la historia y en la realidad de cada una de las cosas.

Con los trascendentales disyuntos se consuma la presentación de esta metafísica y creemos haber mostrado cómo ésta se desarrolla en fidelidad a aquel proyecto que Husserl consagró con el lema “A las cosas mismas”. Lo que Zubiri ha intentado es dar cuerpo a esa fidelidad, manteniendo con rigor el principio de disyunción que se le imponía en el análisis de lo que aparece en cuanto aparece. Por eso dedicó sus esfuerzos al análisis del acto sentiente y de ahí su empeño en distinguir en las estructuras del mundo, una que respondiera a la peculiaridad que ese análisis imponía, la esencia abierta, la personeidad. No abandonó a las cosas, ni las subyugó a una especie de horizonte totalizante, sino que buscó una

manera de dejarles dar, de mantenerse en reverencia a su realidad, dando la debida reverencia, al mismo tiempo, a la realidad que exigía el propio sentir humano. Al no romper con esa disyunción, encontró un modo de dar cuenta del dinamismo que en esa disyunción podía llevarnos a comprender estructuras que generativamente van dándose desde esa peculiaridad de las cosas y del sentir que las siente en su peculiaridad. Es el trabajo constructivo que Husserl parece haber iniciado en sus últimos años, poniendo en el centro también la afectividad sin perder la disyunción que en ella se impone, y que, nos parece, no va por vías extrañas a este trabajo de Zubiri. Hemos querido proponerlo así porque tal vez hay aquí un diálogo por retomar, que puede resultar provechoso para zubirianos y husserlianos, y, en definitiva, para cualquiera que quiera acercarse con rigor y profundidad a la tarea infinita de conocer la realidad en su verdad.

BIBLIOGRAFÍA

a) Obras de Zubiri

TF “Transcendencia y Física” en (1964) *Gran Enciclopedia del Mundo* 18 (Bilbao: Durván) 419-424.

(publicadas por la Fundación Zubiri en Madrid: Alianza Editorial)

- NHD *Naturaleza, Historia, Dios* (1999), 11ª edición.
IRE *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad* (1980)
IL *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Logos* (1982)
IRA *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Razón* (1983)
SH *Sobre el Hombre* (1986)
SE *Sobre la Esencia* (1988)
EDR *Estructura Dinámica de la Realidad* (1989)
SSV *Sobre el Sentimiento y la Volición* (1992)
PFMO *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental* (1994)
PFHR *El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones* (1993)
PTHC *El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo* (1997)
HV *El Hombre y la Verdad* (1999)
PE *Primeros Escritos 1921-1926* (2000)
SR *Sobre la Realidad* (2001)
SPF *Sobre el Problema de la Filosofía y otros escritos* (2002)
HRI *El Hombre, lo Real y lo Irreal* (2005)
TDSH *Tres Dimensiones del Ser Humano* (2006)
EM *Escritos Menores 1952-1983* (2007)
CU1 *Cursos Universitarios Vol. I* (2007)
ETM *Espacio, Tiempo, Materia* (2008)
CLF *Cinco Lecciones de Filosofía y un Curso Inédito* (2009)
AM *Acerca del Mundo* (2010)
CU2 *Cursos Universitarios Vol. II* (2010)
CU3 *Cursos Universitarios Vol. III* (2012)
HD2012 *El Hombre y Dios* (2012)
CA *Cuerpo y Alma* (Inédito)
RTE *Reflexiones Teológicas sobre la Eucaristía* (Lección Inaugural del curso 1980-1981 en la Universidad de Deusto). Publicada en *Estudios Eclesiásticos*, Enero-Junio, Núms. 216-217, Vol. 56, 1981, pp. 41-59.

b) Bibliografía sobre la obra de Xavier Zubiri

- AISA, I. (1987). *La Unidad de la Metafísica y la Teoría de la Intelección de Xavier Zubiri*, Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- ÁLVAREZ A./MARTÍNEZ R. (1996). *La filosofía de Zubiri en el Contexto de la Crisis Europea*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- ANTÚNEZ, J. (2006). *La Intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. Tesi Gregoriana, Serie Filosofía 26.
- BAÑÓN, Juan (1999). *Metafísica y Noología en Xavier Zubiri*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- BARROSO, O. (2002). *Verdad y Acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Granada: Comares. Filosofía Hoy.
- BLANCO, C., (1996). Xavier Zubiri: la radicalidad del hombre. ¿Ciudadano o Persona? *La Conquista del Señorío*, en Hernández (ed.), *Razón, Persona y Política*, Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha. Col. Humanidades
- CABALLERO, J. (1999). *Zubiri y la Evolución: Un Emergentismo Pluralista*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- CARRERAS, Joaquin y TUSQUETS, Juan, (1962). *Apports Hispaniques a la Philosophie Chrétienne de l'Occident*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts. Chaire Cardinal Mercier.
- CONILL, J. (1991). *El Enigma del Animal Fantástico*, Madrid: Tecnos.
- CONILL, J., (1997). *El Poder de la Mentira. Nietzsche y la Política de la Transvaloración*, Madrid: Tecnos.
- COROMINAS, Jordi (2000). *Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al Debate Ético Contemporáneo*, Bilbao: Desclée de Brouwer. Palimpsesto-Derechos Humanos y Desarrollo, 5.
- COROMINAS, Jordi, (2008). *Zubiri y la Religión*, Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla. Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ.
- DASSE, Thierry (1995). *La Philosophie de Xavier Zubiri (1898-1983). Son Rapport Critique à la Phénoménologie*, Roma: Pontificiae Universitatis Gregoriana. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Philosophiae.
- ELLACURÍA, Ignacio(1989). La Superación del Reduccionismo Idealista en Zubirien PALACIOS-JARAUTA (Eds.) *Razón, Ética y Política. El Conflicto en las Sociedades Modernas*, Barcelona: Anthropos. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico
- ELLACURÍA, I. (1991). *Filosofía de la Realidad Histórica*, Madrid: Trotta.
- ESPINOZA, R. (2006). *Realidad y Tiempo en Zubiri*, Granada: Editorial Comares. Col. Filosofía Hoy.

- GARCÍA-BARÓ, M. (2013) *Sentir y Pensar la Vida. Ensayos de Filosofía y Fenomenología Española*, Madrid: Trotta.
- GONZÁLEZ, A. (1995). *Un Solo Mundo. La Relevancia de Zubiri para la Teoría Social*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. Tesis Doctoral.
- GONZÁLEZ, A. (1997). *Estructuras de la Praxis*, Madrid: Trotta.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.(1970). Ser como interpretación de realidad en *Homenaje a Zubiri, Tomo I*, Madrid, pp. 693-711.
- HERRERO, F. (2009). Muerte y Metafísica en Xavier Zubiri en PINTOR-RAMOS, Antonio (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- LÓPEZ, A. (1998). *Estética de la Creatividad. Juego, Arte, Literatura*, Madrid:RIALP.
- LUENGO, J. (1998). *Zubiri y Kant*, Deusto: Universidad de Deusto. Serie Filosofía 27.
- MAZÓN, M. (1999). *Enfrentamiento y Actualidad. La Inteligencia en la Filosofía de Xavier Zubiri*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- MUGUERZA, Javier *et.al.* (1995). *Del Sentido a la Realidad. Estudios sobre la Filosofía de Zubiri*, Madrid: Trotta.
- MURILLO, I. (1992). *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*, Madrid: Instituto Emmanuel Mounier. Clásicos básicos del personalismo 9.
- NICOLÁS-ESPINOZA (eds.) (2008). *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona: Herder.
- NIÑO Mesa, F. (2000). *Antropología Pedagógica. Intelección, Voluntad y Afectividad*, Bogotá: Mesa Redonda-Magisterio.
- PERIS, A. (2005). *De Husserl a Aristóteles en la Constitución de la Filosofía de Zubiri*, Murcia: Universidad de Murcia-Facultad de Filosofía. Tesis doctoral.
- PINTOR-RAMOS Antonio (1983). *Génesis y Formación de la Filosofía de Zubiri*, Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca.
- PINTOR-RAMOS, Antonio (1993). *Realidad y Sentido. Desde una Inspiración Zubiriana*, Salamanca: Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- PINTOR-RAMOS, Antonio (1994). *Realidad y Verdad. Las Bases de la Filosofía de Zubiri*, Salamanca: Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. Biblioteca Salmanticensis Estudios 158.
- PINTOR-RAMOS, Antonio (2006). *Nudos en la Filosofía de Zubiri*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- PINTOR-RAMOS, Antonio (coord.), (2009). *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca:Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- RÉSERVE, Roody. *El Punto de Partida de la Filosofía de Ortega y Zubiri*, San Salvador: UCA. Tesis de grado.
- SÁEZ CRUZ, Jesús (1995). *La Accesibilidad de Dios. Su mundanidad y trascendencia en Xavier Zubiri*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

SAN MARTÍN/MORATALLA (ed.) (2010). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva-Fundación Ortega y Gasset. Col. El Arquero.

GRACIA, D. "La antropología de Xabier Zubiri"

CONILL, J., "Raíces de la concepción zubiriana de la persona como realidad (más allá de la naturaleza y el ser)"

GONZÁLEZ, A., El "lugar geométrico" de la realidad

MARQUÍNEZ, G., "Antropología, noología y metafísica"

PINTOR-RAMOS, A., "Zubiri: la dimensión histórica de la persona"

NICOLÁS, J., "Neofilia: la vida de la experiencia"

SANBALDOMERO UCAR (1992). José Manuel, *Ingeniería y Filosofía: Carlos Fernández Casado y Xavier Zubiri*,. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. Biblioteca de Temas Riojanos.

SERRANO DE HARO, A. (2010). "Zubiri ante la idea de fenómeno" en GARCÍA, I.(ed.) *De Nobis Ipsis Silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Madrid:Ediciones Encuentro.

TIRADO SAN JUAN, Víctor Manuel (2002). *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*,. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Caja Duero.

TIRADO SAN JUAN Víctor Manuel (2005). *Husserl et Zubiri. Six études pour une controverse*, París : L'Hartmann.Ouverture Philosophique.

c) Hemerografía sobre la obra de Xavier Zubiri.

BARROSO, O. (2013). Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?. *Revista de Filosofía*, 38 (1) UCM, pp. 29-52.

CONILL, J. (2005). La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías). *Quaderns de filòsofia i ciència* 35, pp. 65-77.

CONILL, J. (2009) "La voz de la conciencia". La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (40), pp. 115-134.

CUSCÓ, J. (2009). Lo Real, lo Irreal y lo Humano. Releer a Zubiri.*Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (36), pp. 497-508.

DURÁN, R. *et.al.* (2008). Tiempo Humano en Xavier Zubiri: una Cuestión de Libertad.*Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, V (17) Abril.

ELLACURÍA, I. (1974). La idea de estructura en la filosofía de Zubiri.*Realitas I* (1972-1973), pp. 71-139.

- ESPINOZA, R. (2007). Deleuze y Zubiri...en torno a una lógica de la impresión. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (12), pp. 93-112.
- FOWLER, T. (1999). Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri. *Xavier Zubiri Review* (2), pp. 83-102.
- FOWLER, T. (2002). A framework For Political Theory Based on Zubiri's Concept of Reality. *The Xavier Zubiri Review* (4), pp. 109-132.
- FOWLER, T. (2008). Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review* (10), pp. 91-112.
- GARCÍA, J. (2005). La Realidad Humana como Pauta Ética en la Filosofía de Xavier Zubiri. *Cuadernos de Bioética*, (16) 58, pp. 375-392.
- GARCÍA, J. (2002). El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos. *The Xavier Zubiri Review* (4), pp. 19-66.
- HERNÁNDEZ, R. (2002). La historia como capacitación: Filosofía de la historia en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*(4), pp. 101-108.
- JIMÉNEZ M. Luis. (1998). Sobre el sentimiento –conocer y querer- en Zubiri". *Xavier Zubiri Review* (1), pp. 31-41.
- LIZCANO, M. (1996). La noología de la sobrehumanación. Teoría y Campos. *El Basilisco*, (21),pp. 95-97.
- MOLINA, D. (2006). Realidad y ser: Una lectura comparada de Zubiri y Heidegger. *Thémata. Revista de Filosofía* (36), pp. 153-169.
- NORRINGER, N. (2002). Cognitive Intertexts of *Estructura Dinámica de la Realidad* or Aristotle Dynamized. *The Xavier Zubiri Review*(4), pp. 5-18.
- PÉREZ, P. (1994). Fundamentos antropológicos de la comunicación: una aproximación al pensamiento de Xavier Zubiri. *Enrahonar* (22), pp. 143-149.
- REYES, P. (2002). El poder de la imaginación en el conocimiento de Dios. *The Xavier Zubiri Review* (4), pp. 133-146.
- REYES, P. (2004). La comprensión como fuerza personal constitutiva en el proceso histórico". *The Xavier Zubiri Review* (6), pp. 105-114.
- REYES, P. (2011). De la sabiduría que busca camino. *Xipe Totek. Revista Trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO*(20) 78, pp. 123-149.
- REYES, P. (2013). El lenguaje en el misterio. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, (134), pp. 177-202.
- ROJO RUIZ, Basilio. (1998). Sentires, sentido y poesía en Xavier Zubiri. *Xavier Zubiri Review*(1), pp. 39-47.
- RUIZ, M. (1999). El *Urfaktum* de la intelección sentiente según Xavier Zubiri: el noema es *alter qua realitas*. *The Xavier Zubiri Review*(2), pp. 79-82.
- SÁNCHEZ, M. (1992). El horizonte posthegeliano de la filosofía: Zubiri. *Thémata. Revista de Filosofía* (9), pp. 331-359.

VILLA, A. (2008). La actualidad de lo real en Zubiri. *La Lámpara de Diógenes BUAP* (9) 16-17, Enero-Diciembre, pp. 61-80.

d) Documentos web sobre el pensamiento de Xavier Zubiri.

BARAHONA, J. (1956). Ortega y Zubiri, o la trascendencia. *Revista Cubana de Filosofía*, (IV) 13, pp. 126-127 recuperado el 3 de marzo de 2013 en <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n13p126.htm>

CONILL, J. (1997). La Fenomenología en Zubiri. *Philosophia* (4) Recuperado el 15 de junio de 2013 en <http://www.zubiri.info/conill.htm>

CORRALES, B. (2010-2012) La noción metafísica de “amor”: nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía de Xavier Zubiri, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 12, pp. 5-17. Recuperado el 5 de agosto de 2015 en http://www.zubiri.org/general/xzreview/2012/corrales_2012.pdf

FOWLER, T. (1994) The great paradigm shift: Xavier Zubiri and the scientific revolution, 1890-1901. *Faith and Reason*, Recuperado el 27 de abril de 2012 en <http://www.ewtn.com/library/ACADEMIC/FR94203.HTM>

GALEANA. Actualización de la fenomenología de Husserl desde Xavier Zubiri. Recuperado el 13 de enero de 2013 en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/galeana3.pdf>

GONZÁLEZ, A. La reflexión de Zubiri sobre la técnica. Recuperado el 16 de abril de 2012 en <http://www.praxeologia.org/Lareflexiondezubirisobrelatecnica.pdf>

SAN MARTÍN, J. Zubiri, hombre, filósofo y ‘fenomenólogo’. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía. *Investigaciones Filosóficas*. Recuperado el 23 de septiembre de 2012 en http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen05/pdf/07_SAN_MARTIN.pdf

SILVESTRI, R. (2008) De la «pulcritud» en las denominadas nuevas prácticas artísticas: Xavier Zubiri para el arte contemporáneo. *Aisthesis*, (44), pp. 145-157. Recuperado el 26 de octubre de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-71812008000100009&lng=es&tlng=es.10.4067/S0718-71812008000100009.

TIRADO, V. Alteridad, idealismo y realismo en Husserl y Zubiri. *Investigaciones Filosóficas*. Recuperado el 30 de agosto de 2013 en http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/InvFen3/27tirado.htm

YAÑEZ, S. Zubiri desde Husserl. Presentado en el *Primer Coloquio Internacional “La fenomenología hoy: Tendencias y debates”* en la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile. Recuperado el 6 de agosto de 2015 en https://www.academia.edu/7104159/Zubiri_desde_Husserl.

WEBER, C. (1988) Human essence: existential concerns and Zubiri's theory of open essence. Recuperado el 5 de mayo de 2013 en <http://www.zubiri.org/works/englishworksabout/moore/moorethesis.htm>.

e) Bibliografía de Edmund Husserl.

HUSSERL, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. José Gaos), México: FCE.

HUSSERL, Edmund (1965). *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York: Harper Touchbooks.

HUSSERL, Edmund (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (Trad. Antonio Zirón), México: Universidad Nacional Autónoma de México.

HUSSERL, Edmund (2005). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, México: UNAM-CFE.

HUSSERL, Edmund (1982). *Investigaciones Lógicas* (dos tomos), Madrid: Alianza Editorial.

HUSSERL, Edmund (1982). *La Idea de la Fenomenología* (Trad. Miguel García-Baró), México: FCE.

HUSSERL, Edmund (1973). *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic* (trad. James S. Churchill y Karl Ameriks), Evanston: Northwestern University Press. *Studies in Phenomenology & Existential Philosophy*.

HUSSERL, Edmund (2006). *La Tierra no se Mueve*, Madrid: Editorial Complutense. Clásicos Breves

HUSSERL, Edmund (2002). *Lecciones sobre la Conciencia Interna del Tiempo* (Trad. Agustín Serrano de Haro), Madrid: Trotta.

HUSSERL, Edmund (2006). *Meditaciones Cartesianas*, Madrid: Tecnos. Clásicos del Pensamiento.

HUSSERL, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (trad. David Carr), Evanston: Northwestern University Press.

f) Bibliografía sobre Edmund Husserl y fenomenología.

ARDILES, Oswaldo (1977). *Descripción Fenomenológica*, México: ANUIES.

FINK, Eugen (1974). *De la phénoménologie. Avec un avant-propos d'Edmond Husserl* (trad. Didier Franck), París: Les Éditions de Minuit. Col. Arguments.

- GAOS, José (2007). *Introducción a la Fenomenología seguida de La Crítica al Psicologismo en Husserl*, Madrid: Ediciones Encuentro. Filosofía.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel (1997). *Husserl (1859-1938)*, Madrid: Ediciones del Orto. Biblioteca Filosófica.
- GARCÍA BARÓ, Miguel (1999). *Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid: Trotta.
- GARCÍA BARÓ, Miguel (2008). *Teoría Fenomenológica de la Verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl*. Tomo I: Prolegómenos de la Lógica Pura, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. Biblioteca Comillas Filosofía 02
- HERRERO, F. (2005). *De Husserl a Levinas. Una camino en la fenomenología*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- HOLENSTEIN, E. (1972). *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff. *Phaenomenologica* 44.
- HOUSSET, Emmanuel (2007). *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, París : PUF-Épiméthée.
- LANDGREBE, Ludwig (1968). *El Camino de la Fenomenología*, Buenos Aires: Sudamericana, Buenos Aires.
- LEE, N. (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, *Phaenomenologica* 128, Dordrecht: Kluwer Academic Publications- Springer.
- LEVINAS, Emmanuel (2004). *La Teoría Fenomenológica de la Intuición*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel (2005). *Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Ed. Síntesis.
- LEVINAS, Emmanuel (2006). *Los Imprevistos de la Historia*, Madrid: Ediciones Sígueme.
- MURPHY, R. (1980). *Hume and Husserl*, The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff Publishers. *Phaenomenologica* 79.
- RODEMEYER, Lanei M. (2006). *Intersubjective Temporality. It's about time*, Dordrecht: Springer. *Phaenomenologica* 176.
- ROMANO, C. (1999). *L'événement et le temps*, París : PUF-Épiméthée.
- ROMANO, C. (2003). *Il y a*, París : PUF-Épiméthée.
- ROMANO, Claude (2008). *Lo posible y el acontecimiento*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Colección de Filosofía.
- SCHÉRER, René (1969). *La Fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*, Madrid: Gredos, Madrid.

SERRANO DE HARO, Agustín (ed.) (1997). *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense. *Philosophica Complutensia* 10.

SILVER, Philip W. (1978). *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Madrid: Alianza Editorial. Alianza Universidad 213.

STEIN, Edith (2001). *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, Madrid: Ediciones Encuentro. *Opuscula philosophica* 6.

STEIN, Edith (2004). *Sobre el problema de la empatía*, Madrid: Trotta.

STEINBOCK, Anthony J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press. *Studies in Phenomenology & Existential Philosophy*.

TENGELY, L. (2008). « Impression originaire et remplissement de protentions chez Husserl » en BENOIST, J. (ed) *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Problèmes & Controverses, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

TYMIENICKA, Anna-Teresa (ed.) (2009). *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book I. New Waves of Philosophical Inspiration*, Hannover: Springer. *Analecta Husserliana* Vol. CIII.

WALDENFELS, Bernhard (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Paidós. *Studio* 116.

WELTON, Donn (ed.), (2003). *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press. *Studies in Continental Philosophy*.

g) Hemerografía sobre Edmund Husserl y fenomenología.

DELGADO, C. (2011). Yo y tú, la misma alma: sobre la aporía de la intersubjetividad de la fenomenología de Husserl". *Civilizar* 11 (21), pp. 119-132.

LLAMBÍAS, J. (1961). La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo. *Diánoia*(7) 7.

MARION, J-L (1993). El sujeto en última instancia. *Revista de Filosofía*, UCM, 3ª época (VI) 10, pp. 439-458.

OLMO, F. (1983). Husserl en los textos de Ortega. *Logos* (18) 1, UCM, pp. 97-112.

SCHNELL, Alexander. (2004). « La 'Phénoménologie des Noyaux' est-elle une Phénoménologie Hylétique ? ». *Études Phénoménologiques*(XX) 39-40, pp. 175-196.

SERON, Denis (2004) « Qu'est-ce qu'un Phénomène ?. *Études Phénoménologiques* (XX) 39-40, pp. 7-28.

ZAHAVI, D. (1996). « Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy ». *The Journal of the British Society for Phenomenology* (27) 3, pp. 228-245.

h) Documentos web sobre Husserl y fenomenología.

- BRUDZIŃSKA, Jagna. *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*. Disertación para el grado de doctorado de la facultad de filosofía de la Universidad de Colonia. Recuperado el 10 de abril de 2014 en <http://kups.ub.uni-koeln.de/2999/>
- HAHN, Colin J. (2012). The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl. *Dissertations* (2009 -). Paper 193. Recuperado el 23 de abril de 2014 en http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/193
- MENSCH, J. Instincts. A Husserlian Account. Recuperado el 16 de mayo de 2013 en https://www.academia.edu/309326/Instincts_A_Husserlian_Account
- ROMANO, C. (2012). « Must Phenomenology remain Cartesian » (Trad. John Rogove). *Continental Philosophy Review* 45(3), pp. 425-445. Recuperado 6/junio /2014:<http://www.springerlink.com/openurl.asp?genre=article&id=doi:10.1007/s11007-012-9229-6>.

i) Obras de diferentes autores.

- BALLESTER-UJALDÓN (eds.) (2009). *Sobre la Muerte*, Madrid: Biblioteca Nueva.Col. Ensayo 35.
- BELMONTE, O. (coord.) (2012). *Pensar la Violencia, la Justicia y la Libertad*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. Biblioteca Comillas, Filosofía.
- CAVARERO, A. (2005). *For More than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression* (Trad. Paul A. Kottman), Stanford: Stanford University Press.
- CONILL, J. (1998). *El Crepúsculo de la Metafísica*, Barcelona: Anthropos.
- FERNÁNDEZ BEITES, Pilar (2010). *Tiempo y Sujeto. Después de Heidegger*, Madrid: Encuentro.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel (2006). *Del Dolor, la Verdad y el Bien*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Prolegómenos para una Historia del Concepto del Tiempo*, Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin (2003). *Ser y tiempo* (Trad. Jorge Eduardo Rivera), Madrid: Trotta.
- LACOSTE, Jean-Yves (2010). *Experiencia y Absoluto*, Salamanca: Sígueme. Hermeneia.
- LACOSTE, Jean-Yves, (2011). *Être en Danger*, París: CERF Passages.
- ORTEGA Y GASSET José (1970). *Historia como Sistema* (6ª edición), Madrid: Revista de Occidente-Col. El Arquero.

ORTEGA Y GASSET, José (1981). *Investigaciones Psicológicas*, Madrid: Revista de Occidente -Alianza Editorial.

ORTEGA Y GASSET, José (1996). *En Torno a Galileo* (Ed. José Luis Abellán)Madrid: Espasa-Calpe. Austral 394.

SARTRE, J-P. (1968). *La Trascendencia del Ego* (trad. Óscar Masotta), Buenos Aires:Ediciones Calden. Colección El Hombre y su Mundo.

SIMMONS, J. A. (2011). *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*, Bloomington: Indiana University Press.