

TESIS DOCTORAL

AÑO 2019

TÍTULO DE LA TESIS DOCTORAL:

Del saber sobre sí mismo en Xavier Zubiri

NOMBRE Y APELLIDOS DEL AUTOR

Jesús Alberdi Sudupe

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

NOMBRE Y APELLIDOS DEL DIRECTOR:

Prof. D. Jacinto Rivera de Rosales Chacón

NOMBRE Y APELLIDOS DEL CODIRECTOR:

Prof. D. Antonio González Fernández

Jesús Alberdi Sudupe



ÍNDICE

Agradecimientos / Acknowledgements.....	9
Resumen / Abstract.....	11
Palabras Clave / Key Words.....	15
Lista de Siglas de Obras de Zubiri.....	17
1. INTRODUCCIÓN.....	19
1.1. Objetivo de la investigación: sobre el “saber de sí mismo”, saber de “mí”, en Xavier Zubiri.....	21
1.2. “Antropología filosófica” del animal de realidades, y “filosofía primera” o “metafísica” de la persona, en Zubiri.....	24
1.3. Qué entiende Zubiri por “saber” de “mí”.....	26
1.3.1. Qué entiende por “saber”.....	26
1.3.2. El saber de “mí”.....	30
1.3.3. El “saber de mí” en la evolución de la obra de Zubiri.....	39
1.3.4. Algunas referencias introductorias al “saber sobre sí mismo”, al saber de “mí”, en la filosofía occidental. Notas históricas.....	41
2. TEXTOS Y CURSOS ORALES CONSULTADOS.....	55
Etapas en la evolución del pensamiento de Xavier Zubiri.....	55
2.1. Zubiri X. (1984). “Prólogo a la traducción inglesa” (NHD).....	59
2.2. Gracia D. (2007). <i>Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri;</i> Gracia D. (2017). <i>El poder de lo real. Leyendo a Zubiri</i>	63

2.3. Pintor-Ramos A. (1994). <i>Realidad y verdad</i> .	
<i>Las bases de la filosofía de Zubiri</i>	66
2.3.1. Una etapa fenomenológica, entre 1921 y 1944.....	66
Subetapa fenomenológico-objetivista (1921-1928).....	66
Subetapa ontológica (1928-1944).....	67
2.3.2. Una etapa metafísica, entre 1944 y 1983.....	68
a) Subetapa de maduración (1944-1962).....	68
b) Subetapa de madurez (1962-1983).....	69
3. PRIMERA PARTE.....	71
3.1. Introducción. La evolución del “saber sobre sí mismo” en la obra de Xavier Zubiri.....	73
3.2. Etapa fenomenológica. I. Subetapa fenomenológico- objetivista (1921-28).....	74
3.2.1. El saber de sí mismo. Uno mismo como sujeto del saber y como objetividad sabida en la conciencia fenomenológica.....	74
3.2.2. El tiempo en la conciencia de sí mismo, el espacio personal como intimidad.....	81
3.2.3. Conciencia como “darse-cuenta-de”.....	83
3.2.4. El punto de vista genético de los contenidos de conciencia. Cosas externas y sí mismo interno como sujeto.....	85
3.2.5. Resumen.....	91
3.3. Etapa fenomenológica. II. Subetapa ontológica (1928-1944).....	93
3.3.1. El carácter de corporeidad del sujeto, y su carácter espiritual...	93
3.3.2. El carácter de persona como carácter transcendental.....	95
3.3.3. Resumen.....	103
3.4. Etapa metafísica. I. Subetapa de maduración (1944-1962).....	104

3.4.1.	Algunas notas históricas de la dualidad alma-cuerpo.	
	Estructura del hombre.....	106
3.4.2.	Psique animal y psique humana.....	109
3.4.3.	Vivencia del cuerpo. El cuerpo vivo unitario en la sustantividad personal del “mí”.....	110
3.4.4.	El estudio científico del hombre sano y enfermo. Las experiencias del enfermar en las personas.	112
3.4.5.	Un caso particular de la experiencia en el enfermar, el trasplante de órganos entre personas.....	118
3.4.6.	La importancia de la memoria en el hombre. Entre el miedo a recordar y el olvido de sí mismo.....	120
3.4.7.	Una referencia a la libertad como carácter distintivo de las personas. Unidad primaria de consciencia e inconsciencia en los actos psíquicos.....	126
3.4.8.	El problema del hombre desde el punto de vista de su personalidad.....	129
3.4.9.	Persona como carácter de propiedad de Sí mismo en el “mí”.....	134
3.4.10.	“Mi” temple de ánimo fundamental. “Mi” personalidad entre la angustia y la esperanza.....	140
3.4.11.	Resumen.....	143
3.5.	Etapa metafísica. II. Subetapa metafísica (1962-1983).....	145
3.5.1.	Dimensión trascendental de la realidad. Personidad en el orden trascendental.....	145
3.5.2.	Realidad como formalidad, como “de suyo”. Personidad como realidad reduplicativa, material y formalmente, “suya”.....	150
3.5.3.	La intervención de la irrealidad en la configuración	

de sí mismo como real.....	170
3.5.4. La persona como realidad en el espacio y como ser en el tiempo.....	180
3.5.5. Dimensionalidad del hombre y de uno mismo, en su realidad personal y en su ser. Dimensiones individual, social e histórica.....	183
3.5.6. Dimensiones “antropológicas” de la verdad de lo real aprehendido. Configuración del aprehensor por la verdad aprehendida.....	187
3.5.7. Textos “antropológicos” de la década de los años setenta.....	199
3.5.8. Trilogía sobre la intelección sentiente. Aprehensión primordial.....	207
3.5.8.1. Intelección sentiente o sentir intelectual. Impresión de realidad.....	207
3.5.8.2. Modalizaciones de los actos de intelección sentiente a partir del momento de sentir.....	223
3.5.8.3. Modalizaciones de los actos de intelección sentiente a partir del momento de inteligir.....	236
3.5.8.4. Intelección sentiente o sentir intelectual. Modalizaciones a partir de los modos de actualización de la aprehensión: aprehensión primordial, logos y razón.....	240
3.5.9. Trilogía sobre la intelección sentiente. Logos.....	242
3.5.10. Trilogía sobre la intelección sentiente. Razón.....	254
3.5.11. “Génesis de la realidad humana”.....	262
3.5.12. El hombre y Dios.....	264
3.5.13. Resumen.....	279

4. SEGUNDA PARTE.

Estudio sistemático del saber “sobre sí mismo”, sobre “mí”,
 en Xavier Zubiri..... 283

Introducción..... 285

El “mí” en la aprehensión primordial de realidad..... 297

 “Actualidad común” en la aprehensión puramente
 sentiente del animal..... 301

 “Actualidad común” en la aprehensión intelectual
 sentiente humana..... 303

Aprehensión primordial: “sujeto” y “objeto”
 como polos de la actualidad común..... 313

 El “mí” en el polo subjetivo aprehensor..... 314

 El “mí” en el polo objetivo del acto de
 aprehensión intelectual sentiente.
 Cenestesia. Otras modalidades sensoriales..... 317

Aprehensión primordial de “mí”: introspección y reflexión..... 329

El “estar-en-mí” como unitaria “sustantividad psicoorgánica”.. 330

 Subsistema psíquico..... 335

 Subsistema orgánico..... 342

Simple aprehensiones y juicios sobre “mí” en logos..... 352

 Polo objetivo de la aprehensión..... 352

 Polo subjetivo de la aprehensión..... 359

Ciencias y metafísica de “mí” en la razón..... 361

 Polo objetivo de la aprehensión..... 362

Polo subjetivo de la aprehensión.....	369
“Saber sobre sí mismo” en la unidad de la intelección sentiente. Entendimiento humano (intelección sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente). Comprensión de “mí”.....	371
CONCLUSIONES.....	373
Introducción.....	375
Aprehensión primordial. El “mí” como real, “realidad mía”.....	381
Logos. El “mí” “en realidad”.....	388
Razón. El “mí” en “la realidad”.....	391
Entendimiento. Unidad de las modalizaciones de la intelección sentiente. “Mí” unitariamente como: “mí real” o “persona”, “realidad mía”, “personalidad” como ser del “mí”, “intimidad”, “en realidad”, “en la realidad”. Saber de sí mismo, de “mí”.....	394
BIBLIOGRAFÍA.....	399
Obras de Xavier Zubiri.....	401
Cursos orales de Xavier Zubiri.....	405
Bibliografía secundaria.....	407

AGRADECIMIENTOS / ACKNOWLEDGEMENTS.

A los Profesores D. Jacinto Rivera de Rosales Chacón y D. Antonio González Fernández, por la dirección de la Tesis Doctoral.

A la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, y a los miembros de su Seminario de Investigación, dirigido por el Prof. D. Diego Gracia Guillén. A algunas de cuyas sesiones he podido asistir gracias a la hospitalaria amistad de Benito Peral Ríos.

A Andrés Torres Queiruga y a Manuel Mazón Cendán, por su generosa cercanía espiritual, y su forma de pensar.

Y en lo personal, a María José, a Iñigo y a Jon. Y por supuesto, siempre a Luis, en nuestra común e imperecedera memoria de la ausencia de quienes nos hicieron ser.

RESUMEN.

“Saber sobre sí mismo” es una antigua aspiración en la historia de la Filosofía occidental. Los orígenes de tal anhelo se difuminan entre las brumas del carácter mitológico y religioso de las inscripciones oraculares del antiguo templo de Delfos, entre las que se encontraba.

Para Descartes, empezamos a saber cada uno de sí mismo como siendo para sí un *ego cogitans*. Como siendo alguien que percibe, piensa, y quiere, en el ámbito interno de su propia conciencia. Es en ella, en la conciencia cartesiana, donde podemos advertir que el acceso a uno mismo como *ego*, como *res cogitans*, es inmediato. E incluso, que, en cierta manera, es además más fácil y transparente que el acceso a esa opaca *res extensa* del cuerpo propio, y a las cosas entre las que estamos instalados en el mundo.

Pero esa aparente inmediatez y transparencia cartesianas en el acceso a uno mismo serán puestas en seria duda por otros filósofos, cuando no rechazadas. Podría resultar incluso que la *res extensa* fuera, a la postre, más accesible que una *res cogitans* que se revela sorprendentemente esquiva en su proximidad.

La posición de Xavier Zubiri es, de algún modo, intermedia entre Descartes y estos últimos filósofos. El objeto de esta investigación es, precisamente, indagar y pensar en lo que Zubiri ha dicho en relación al saber de sí mismo. Y exponer los hallazgos sobre el trasfondo de su filosofía primera y de su metafísica. Un trasfondo que los haga más comprensibles.

De esta forma, empezaremos diciendo que, siguiendo la tradición cartesiana, para Zubiri hay efectivamente un primer saber inmediato sobre sí mismo como “mí”. Es un “mí” que se nos da a cada cual en aprehensión primordial de realidad (primera modalización de la intelección sentiente).

Aunque, a diferencia de lo que piensa Descartes, para Zubiri es éste un “mí” no solo *cogitante*, sino también *extenso*, intelectual a la vez que sensitivo, un “mí” que se manifiesta como primaria unidad sustantiva psicoorgánica.

Es un “mí” que, además, se me da en apertura a la posesión de mi propia realidad material y formal, como reduplicativamente mío. Y, aún más, como apertura a la realidad

del mundo. Es un “mí” que se da a sí mismo como persona y como absoluto relativo en el mundo, en su dimensión trascendental.

No sólo eso. Este originario “mí” personal, es más que individual. Puesto que las demás personas están ya inscritas en él, en “mí”, desde mi primaria realidad sustantiva psicoorgánica y desde mi actualización como “Yo”, como ser en el mundo. Los demás me preceden en “mí”. Están ya de alguna manera siempre presentes en la soledad del “mí” desde mi primera constitución sustantiva. Y yo estoy ya presente en otras personas.

Pero también diremos que, a diferencia de Descartes, para Zubiri se trata de un “mí” cuyo primer saber como formalidad real en la aprehensión primordial, es para nosotros muy limitado en cuanto a sus contenidos accesibles. Por este motivo, y tras la primaria e inmediata aprehensión primordial de la formalidad de realidad de “mí”, e instalados ya en ella, el entendimiento humano como intelección sentiente se encuentra lanzado a construir distintos conceptos, hipótesis, etc., que puedo ir elaborando de ese primer “mí”, en sus modalizaciones en logos y en razón. Constructos todos ellos que habrán de ser puestos a prueba, experimentados en la realidad, en un segundo momento.

Tratándose de uno mismo, del “mí”, la probación física de realidad de los constructos que voy elaborando sobre mí mismo adquiere unas características propias, distintas de las observadas en el saber de las cosas o de otras personas. Distintas de la experimentación y de la comprobación. Distintas también del saber que proviene de la compenetración con otras personas. Es el modo de probación física que Zubiri llama conformación de “mí” mismo.

Con todas sus limitaciones, la adquisición y sedimentación progresivas de ese saber sobre “mí” que así voy logrando, y su comprensión en la unidad de los modos del entendimiento humano como intelección sentiente (aprehensión primordial, logos y razón), nos dará el “saber sobre mí mismo” que alcanzo en mi vida. E irá configurando mi *forma mentis* o mentalidad, y el ser de mi realidad sustantiva. Tal como ha sido pensado por Xavier Zubiri.

Aunque tantas pueden ser las dificultades que, de hecho, a veces, en esa labor de construcción de lo que sería y podría ser el “mí”, puede surgir en algunos momentos, incluso un cierto pavor hacia “mí”. Y con él, la tendencia a la huida de mí mismo. Pavor y huida de las personas en las dimensiones individual, social e histórica de la

construcción del “mí” y de nosotros. Sobre el trasfondo de la inquietud metafísica constituyente de la realidad personal humana, una realidad relativamente absoluta en la respectividad de la realidad.

ABSTRACT.

"Knowing oneself" is an ancient aspiration in Western Philosophy history. Its origins are blurred in the mythological and religious character of its inclusion as a sentence among the oracular inscriptions of the ancient temple of Delphi.

For Descartes, we begin to know each one of oneself as an *ego cogitans*. As someone who perceives, thinks and wants, in the inner realm of their own conscience. In Cartesian consciousness, we can see that access to oneself as an *ego*, as a *res cogitans*, is immediate. And even, in a certain way, it is easier than access to that opaque *res extensa* of one's own body and of things, among which we are installed in the world.

But this apparent Cartesian immediacy and transparency in access to oneself will be put in serious doubt by other philosophers, when not rejected. It might even turn out that *res extensa* is more accessible than an elusive *res cogitans* in its proximity.

The position of Xavier Zubiri is, in a certain way, intermediate between Descartes and these last philosophers. The object of this investigation is, precisely, to investigate and think about what Zubiri has said in relation to self-knowledge. And expose the findings on the background of his first philosophy and his metaphysics. A background that makes them more understandable.

In this way, following the Cartesian tradition, we will start by saying that, , for Zubiri there is indeed an immediate first knowledge about himself as "me". A "me" that is given in primordial apprehension of reality (first modulation of sentient intelligence). Although, unlike what Descartes thinks, for Zubiri it is a "me" not only *cogitans*, but also *extensa*, intellectual as well as sensitive, a "me" as the primary psychosomatic unit.

It is a "me" that is also given to me as an opening to my own material and formal reality, as reduplicatively mine. And as an opening to the reality of the world. It is a "me" that gives itself as a person.

Furthermore, this personal "me" is not the only individual, since other people are already inscribed in "me" from my primary substantive reality and in my actualization as "I", as being in the world. The others are already somehow always present in the solitude of "me" since my first substantive constitution. And I am already present in other people.

But we will also say that, unlike Descartes, for Zubiri it is a "me" whose first knowledge as a real formality in the primordial apprehension, is for us very limited in terms of its accessible contents. For this reason, and after the primary and immediate primordial apprehension of the formality of reality of myself, and installed in it, human understanding is launched in its modalizations in logos and reason, to build, different concepts, hypotheses, etc., that I can elaborate on that first "me". And that they will have to be put to the test, experienced in reality.

In the case of oneself, of the "me", the physical probation of the reality of the constructs that I am elaborating about myself acquires its own characteristics, different from those observed in the knowledge of things or other people. Other than experimentation and testing. Also different from the rapport with other people. It is the mode of physical probation that Zubiri calls conformation of "me".

With all its limitations, the progressive acquisition and sedimentation of knowledge about "me", and its understanding in the unity of the modes of human understanding (primordial apprehension, logos and reason), will give us the "knowledge about myself" that I am achieving in my life. And it will be configuring my *forma mentis* or mentality, and the being of my substantive reality. As has been thought by Xavier Zubiri.

Although there may be so many difficulties that, in fact, occasionally in that task of building what would be, and could be, the "me", may arise in some moments, a certain dread towards myself. And with it, the tendency to escape from myself. Dread and escape in the individual, social and historical dimensions of the construction of "me" and of us. About the background of the metaphysical restlessness of the human personal reality, as a relatively absolute reality in the respectivity of reality.

PALABRAS CLAVE.

Actualidad común, cenestesia, conciencia, conformación, introspección, kinestesia, persona, reflexión, saber de mí, sustantividad psico-orgánica, Xavier Zubiri.

KEY WORDS

Common actuality, cenesthesia, consciousness, conformation, introspection, kinaesthesia, person, reflection, self-knowledge, psycho-organic sustantivity, Xavier Zubiri.

LISTA DE SIGLAS DE OBRAS DE XAVIER ZUBIRI.

- AMAcerca del mundo. Madrid. Alianza Editorial. 2010.
- AXZ.....Archivo de la Fundación Xavier Zubiri. Madrid.
- CLF.....Cinco lecciones de filosofía. Madrid. Alianza Editorial.1982.
- CLFC.....Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito. Madrid.
Alianza Editorial.2009.
- CU ICursos universitarios. Volumen I. Madrid. Alianza Editorial. 2007.
- CU II.....Cursos universitarios. Volumen II. Madrid. Alianza Editorial. 2010.
- CU III.....Cursos universitarios. Volumen III. Madrid. Alianza Editorial.
2012.
- CU IV.....Cursos Universitarios. Volumen IV. Madrid. Alianza Editorial.
2014.
- EDR.....Estructura dinámica de la realidad. Madrid. Alianza Editorial.
1989.
- EM Escritos Menores. (1953-1983). Madrid. Alianza Editorial. 2006.
- EMT.....Estructura de la metafísica. Madrid. Alianza Editorial. 2016.
- ETM Espacio. Tiempo. Materia. Madrid. Alianza Editorial. 1996.
- HD.....El hombre y Dios. Madrid. Alianza Editorial. 1983.
- HD.....El hombre y Dios. Nueva Edición. Madrid. Alianza Editorial.
2013.
- HRI.....El hombre: lo real y lo irreal. Madrid. Alianza Editorial. 2005.
- HV.....El hombre y la verdad. Madrid. Alianza Editorial. 1999.
- IL.....Inteligencia y Logos. Madrid. Alianza Editorial. 1982.
- IRA.....Inteligencia y Razón. Madrid. Alianza Editorial. 1983.

- IRE.....Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad. Madrid. Alianza Editorial. 1980, 1984.
- NHDNaturaleza, Historia, Dios. Madrid. Alianza Editorial. 1999.
- PEPrimeros escritos. (1921-1926). Madrid. Alianza Editorial. 1999.
- PFMO.....Los problemas fundamentales de la metafísica occidental. Madrid. Alianza Editorial. 1994.
- PTH.El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo. Madrid. Alianza Editorial. 2015.
- PTHC.....El problema teologal del hombre: Cristianismo. Madrid. Alianza Editorial. 1999.
- SESobre la esencia. Madrid. Alianza Editorial. 1985. 2008.
- SH.....Sobre el hombre. Madrid. Alianza Editorial. 1998.
- SPF.....Sobre el problema de la filosofía y otros escritos. (1932-1944). Madrid. Alianza Editorial. 2002.
- SRSobre la realidad. Madrid. Alianza Editorial. 2001.
- SSVSobre el sentimiento y la volición. Madrid. Alianza Editorial. 1992.
- TDSH.....Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica. Madrid. Alianza Editorial. 2006.

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Objetivo de la investigación: sobre el “saber de sí mismo”, saber de “mí”, en Xavier Zubiri.

El objetivo de esta investigación es el estudio de lo que un filósofo, Xavier Zubiri, ha pensado, a lo largo de su extensa trayectoria intelectual, sobre la adquisición de un “saber de sí mismo” en las personas. Entre otros muchos saberes que el filósofo se puede proponer como objeto de estudio, análisis y reflexión, la pregunta que nos hacemos con Zubiri es, qué puede llegar a saber cada uno de sí mismo. Cuál ha sido el tratamiento de este tema en la obra publicada de Zubiri, y en algunos de sus Cursos orales aún inéditos.

Los cursos orales que hemos seleccionado, por indicación de nuestros Directores de Tesis Doctoral, y que están conservados en la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, dedican especial atención a temas “antropológicos”. Al hombre y a la mujer, a la persona, a las personas individuales y a las personas en sus dimensiones sociales e históricas, desde distintos puntos de vista, tanto científicos, como filosóficos. Y, en consecuencia, pueden ofrecer una fuente de información complementaria a los textos ya publicados.

Y si muestran especial atención hacia el tema del hombre o la mujer y de las personas, a la postre, por lo tanto, lo hacen también por proximidad hacia uno mismo, al saber sobre “sí mismo” del título de nuestra investigación. Siendo uno mismo un caso particular de hombre o de mujer, de una persona, entre y con otras personas.

Pero no sólo una persona más entre otras, dispuesta con todas ellas en igualdad de acceso para el cognoscente. Si el conocido es uno mismo, el cognoscente también es uno mismo, en una primera posición de desdoblamiento del “mí” en conocedor y conocido. Esto hace que no sea el mismo el camino de acceso a uno mismo que a otras personas. El saber sobre sí mismo tiene sus propias particularidades metodológicas. Porque uno se presenta ante sí mismo, de entrada, con una perspectiva distinta a la que ante uno mismo tienen otras personas.

Los demás están fuera de mí, mientras que uno mismo se aprehende desde dentro de uno mismo a sí mismo, además de aprehenderse también desde fuera entre los demás. Uno mismo es, antes que nada, lo más próximo a sí mismo, con una disposición de inmediatez interna, interior e íntima de uno mismo para sí mismo, inmediatez que ninguna otra

persona puede tener hacia mí, por muy próxima que sea y por muy compenetrada que esté conmigo.

Sin embargo, a pesar de esta inmediatez de acceso interno de uno mismo a sí mismo, tenemos la paradoja de que, en esa misma proximidad interna, resulta que uno mismo puede ser también a la vez lo más extraño y alejado para sí mismo. Más extraño que las personas que están fuera de mí, que en algunos aspectos podrían resultar más próximas que yo mismo por mi compenetración con ellas.

Si partimos de la dualidad *res cogitans* y *res extensa* de Descartes en la constitución de las personas y entre ellas de uno mismo, esta paradoja de extrañeza ocurre, además, no sólo en lo referente al propio cuerpo, como mantenía Descartes, ya que el cuerpo es una *res extensa* de una naturaleza distinta a la del *cogito*. La extrañeza puede ocurrir, tanto frente a la *res extensa*, como en lo referente a la *res cogitans*. E incluso, de una manera más grave, para la propia *res cogitans* que para la *res extensa*. Mente *cogitante* y cuerpo material *extenso*, pueden resultar ambos de una complicada opacidad para la propia mirada. Basta pensar en los “filósofos de la sospecha” de los que hablaba Paul Ricoeur (1990, p.19).

En Zubiri veremos desplegarse ambas vertientes de esta gran paradoja en el saber sobre uno mismo. Está presente la proximidad de uno mismo consigo mismo en su inmediatez interna, con su aparente y pretendida transparencia. Es un punto de partida en la tradición cartesiana y fenomenológica, con las matizaciones oportunas que iremos haciendo. Pero están a la vez presentes, el alejamiento, la distorsión y la opacidad extrañas, de uno ante sí mismo en esa misma inmediatez. Las dos vertientes, inmediatez transparente y extrañeza opaca, combinadas en el camino que se dirige hacia el saber de sí mismo.

Bien es cierto que no se trata de una cuestión que Zubiri se haya planteado de forma temática, ésta del saber sobre sí mismo, objeto de nuestra investigación. Sí se ha planteado en numerosas ocasiones el tema del hombre y de la mujer, y muy en particular de la persona. No así el tema de las particularidades del saber de uno sobre sí mismo en concreto, excepto en algunos pasajes que iremos comentando. Y en ellos puede ofrecer motivos de un análisis original de esta cuestión.

Conviene advertir que el estudio del hombre o de la mujer y de la persona, se realizan muchas veces a través de la interioridad, en la “conciencia” de uno mismo, mediante la

introspección o reflexión como camino metodológico. Por lo tanto, hablando del hombre, de la mujer y de la persona, muchas veces Zubiri está hablando en realidad de uno mismo como hombre o mujer, está hablando desde dentro de sí mismo como persona. No habla primariamente de otros hombres y mujeres. Ellos serán como yo, cada cual para sí mismo en su ámbito interno, eso suponemos.

Y, por lo tanto, los análisis que Zubiri hace de sí mismo podrán ser reproducidos, podrá intentarse que sean recorridos de nuevo en su estrategia y en su trayecto, por parte de otras personas en sí mismas, y así comprobar los resultados. Es nuestro caso. Es la posición de la filosofía a partir de Descartes, a diferencia de los griegos que se veían primero cada uno a sí mismo como idéntico a quienes veían fuera, en una imagen especular de sí mismos.

Ciertamente, con todo ello, podemos decir que nos encontramos inicialmente en un horizonte de pensamiento antropológico o antropológico-filosófico en Zubiri. No en vano,

la preocupación y consiguiente ocupación de Zubiri sobre el problema filosófico del hombre es casi constante e ininterrumpida a lo largo de sus más de sesenta años de producción teórica. En algún sentido puede decirse que todo lo escrito y hablado filosóficamente por él tiene que ver con el hombre. (Ellacuría I., 1986, en la “Presentación”, en: Zubiri X. *Sobre el hombre*. Madrid. Alianza Editorial. p. IX).

Dentro de este horizonte antropológico-filosófico, dando un paso más, distinguiremos nuestra realidad sustantiva de hombre o mujer, como animal de realidades, de nuestra realidad como “personas”. El concepto de persona y el modo de realidad pretendidamente aprehendido con él, tienen una dimensión que sobrepasa los conceptos de hombre o mujer y sus realidades en el orden talitativo, y adquieren una dimensión trascendental y metafísica.

Persona es un concepto que en Zubiri se manifiesta en la misma introspección hacia dentro de uno mismo, en la dirección hacia la dimensión trascendental de la inmediatez del “mí” como hombre o mujer en la que nos aprehendemos cada uno ¹.

¹ Según Barresi J. y Martin R. (2011), tanto en Filosofía como en el lenguaje corriente en el mundo occidental, muchas veces las palabras *self* y persona (*person*) se emplean como sinónimos. Y citan que ya lo hace así J. Locke: “Person, as I take it, is the name for... self. Wherever a man finds what he calls himself, there I think, another may say is the same person”. Barresi J, Martin R (2011). “History as a Prologue: Western Theories of the Self”, en: Gallagher S (2011). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford. Oxford

Más adelante hemos de desarrollar este análisis introspectivo hacia el interior de uno mismo y hacia su personidad. La persona es un carácter de esencia abierta, un carácter que para Zubiri reside en el orden trascendental, el orden metafísico de la realidad. Y como persona, estoy instalado en la realidad del mundo como absoluto relativo. Es el tránsito del orden antropológico, talitativo, de mi realidad, al orden trascendental, metafísico, de mi realidad personal relativamente absoluta.

Las hombres y mujeres, uno mismo, como lo son todas las cosas en su dimensión trascendental, somos formas y modos de realidad, modos de implantación en la realidad. Pero como personas somos formas y modos de realidad distintos de las cosas reales y de otros seres vivos. Y la cuestión es que, el análisis de la persona como modo de realidad, de mí mismo como persona, en la introspección hacia el interior de mí mismo como metodología de análisis, le lleva a Zubiri a rebasar un horizonte limitado a lo antropológico en su dimensión talitativa, y encaramarse a la metafísica de la realidad y a una filosofía primera en su dimensión trascendental.

Ambos órdenes, talitativo y trascendental, son dimensiones de una única realidad sustantiva aprehendida, en este caso de mí mismo como real, como realidad personal mía.

1.2. “Antropología filosófica” del animal de realidades, y “filosofía primera” o “metafísica” de la persona, en Zubiri.

En el estudio del saber sobre uno mismo observamos una continuidad entre lo que podemos llamar antropología filosófica, y las que podemos llamar una metafísica de la realidad y una filosofía primera del inteligir sentiente.

Así lo dice Ignacio Ellacuría en párrafo contiguo al citado más arriba, en ese mismo texto introductorio en el que enfatiza la “constante e ininterrumpida ocupación” de Zubiri con en el problema filosófico del hombre (Zubiri X, SH, 1986): “toda auténtica filosofía ha de ser metafísica, si es que por metafísica se entiende el estudio de las cosas reales en tanto

University Press. p. 33. Aunque las definiciones que da después Locke de *self* y de persona no nos resultan exactamente coincidentes con lo expuesto.

que reales.” (Ellacuría I., 1986. “Presentación”, en: Zubiri X. *Sobre el hombre*. Madrid. Alianza Editorial. p. IX).

Se trata, primero, de uno mismo, como hombre o mujer, podemos decir que en un sentido antropológico. Pero, sobre todo, y en segundo lugar, se trata de uno mismo o de una misma, como un “mí” formalmente real para sí misma, como tal persona real, instalada en cuanto real en la realidad del mundo. Con el valor y el enorme alcance de radicalidad que tiene esta indicación de formalidad realista para Zubiri, tal como intentaremos mostrar en el desarrollo de la investigación.

Uno mismo o una misma como “mí”, como real, tal como es, en su dimensión talitativa de contenido real. Y uno mismo en cuanto realidad, abierto a su propia realidad y a la realidad toda, por la dimensión transcendental de la apertura respectiva de su formalidad de realidad.

Perspectiva sobre uno mismo y sobre las personas que, insistimos, en esta vertiente de la formalidad de realidad, rebasa decisivamente para Zubiri los horizontes de una antropología filosófica ². Porque su pretensión manifiesta ha sido pensar en una filosofía primera y en una metafísica de lo real, que abarcan o integran en sí la realidad personal como un modo de realidad entre otros.

Aunque a la postre, la realidad sea accesible precisamente, en alguna de sus dimensiones, no en todas por supuesto, a partir del análisis de las particularidades que ofrecen algunas realidades concretas, es el caso de las estructuras sustantivas de las personas y de mí mismo. En su carácter dinámico y evolutivo, la realidad alcanza algunos caracteres que sólo están presentes en las realidades personales (todo el psiquismo superior,

2 Gracia D. (2004). “La Antropología de Zubiri”. En: Nicolás JA, Barroso O (2004) (eds.). *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*. Granada. Editorial Comares. pp. 87 – 116. Reimpreso en: Nicolás JA (Ed.) (2011). *Guía Comares de Zubiri*. Granada. Editorial Comares. Reproducido con otro título en: Gracia D (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela. Cap.13. “¿Emergentismo por elevación?” pp. 433-473.

Gracia D. (2009). “Zubiri en los retos actuales de la Antropología”. En: Pintor-Ramos A (2009) (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 111 – 158. Reproducido con otro título en: Gracia D (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela. Cap. 14: “Balance y perspectivas de la antropología zubiriana”. pp. 473-517.

Pintor-Ramos A. (2012). “La antropología filosófica en el ocaso del antropocentrismo”. *Burgense: Collectanea Scientifica*, 53 (1), pp. 245-250.

comenzando por la nota de la inteligencia en la que se actualiza la formalidad de realidad), y estos caracteres nos abren desde el sentir estímulo animal a encontrarnos instalados en la formalidad de realidad.

1.3. Qué entiende “Xavier Zubiri” por “saber” de “mí”.

El título de este trabajo es “Del saber sobre sí mismo en Xavier Zubiri”. El enunciado del título contempla tres términos que hemos entrecomillado a continuación:

- a. Un “saber”. Tendremos que decir brevemente qué entiende Zubiri por lo que sea “saber” sobre algo.
- b. No hablamos de todo saber, en general, sino de un saber concreto o acotado, el saber “sobre sí mismo” (o saber sobre “mí”).
- c. Y, en tercer lugar, siguiendo el título, la investigación trata sobre el saber de sí mismo en la evolución de la obra de un filósofo, de “Xavier Zubiri”.

1.3.1. Qué entiende por “saber”.

En primer lugar, vamos a decir brevemente algo sobre el “saber” tal como lo entiende Zubiri. En el Prólogo al primer volumen de su Trilogía sobre la intelección sentiente, “Inteligencia y realidad” (Zubiri X, IRE, 1984, pp.9-10), comienza diciendo Zubiri que en el “criticismo” dominante desde Kant, puede pensarse que, antes de adquirir un saber con certeza sobre algo, necesitamos discernir con claridad aquello que podemos pretender saber. Y lo haremos de acuerdo con las características apriorísticas preestablecidas en nuestras condiciones de posibilidad para saber.

Sin embargo, Zubiri no está del todo de acuerdo con esta apreciación. Para él, de hecho, una investigación crítica sobre lo que podamos saber, una investigación de las condiciones de posibilidad de nuestro saber, no puede realizarse si no partimos de alguna conceptualización ya hecha, de algo ya sabido. Por provisional o incierto que sea este primer

saber, pero que de alguna manera es ya un saber de la realidad a la que queremos acceder sabiendo.

En definitiva, para Zubiri “es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber (...) son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre otro”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.10).

Podría decirse que, al igual que ocurre para aprender a andar o para otras destrezas adquiribles, a saber se aprende sabiendo, ejercitando el proceso de saber. Y esto es lo que nos aparecerá en la búsqueda del saber de uno mismo a lo largo de nuestra investigación. El saber y lo que se sabe, los dos ámbitos emergen de una misma raíz común, de una misma “actualidad común” o “co-actualidad” en terminología de Zubiri, y que es la instancia última en la que radica el análisis de lo real sabido y del saber. Son términos que aparecerán más adelante y que juegan un papel fundamental en la estructura del pensamiento de Zubiri.

Hay una primaria aprehensión de uno mismo – de “mí”³-, en una aprehensión que nos viene impuesta por la fuerza de imposición de lo real. A partir de ahí, voy sabiendo de “mí” en la medida en que voy elaborando ideas en logos (“ideas” en sentido muy general, también percepciones, ficciones) de ese primer “mí”, y en razón, y poniéndolas a prueba en su contraste con la realidad. Y viceversa, voy elaborando ideas y poniéndolas a prueba, a la vez que voy analizando de forma crítica cómo hago para elaborar y ponerlas a prueba, y analizo sus estructuras apriorísticas. Hay una originaria unidad estructural entre lo que voy sabiendo de “mí”, y al mismo tiempo, lo que voy advirtiendo del modo en que hago para saber de “mí”.

Para Zubiri, los actos de aprehensión de lo real son actos de intelección sentiente. Y el saber es parte integrante o un momento del inteligir. Es esencial y radical el carácter fundacional de los actos de intelección sentiente para el pensar humano. Actos que nos instalan físicamente (*noergia*, frente a *noesis* fenomenológica), con las cosas reales aprehendidas, en la realidad.

³ Rivera, J.E. (1998), *Jemeinigkeit*, en: *Seminarios de Filosofía*, 11, pp. 83- 105. En la pág. 85 cita a Heidegger: “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos [en una nota manuscrita, Heidegger aclara al margen de su ejemplar personal: “cada vez “yo”]. El ser de este ente es cada vez mío (*je meines*).”

Primaria instalación, por lo tanto, en la actualidad con las cosas reales aprehendidas, “con”, “en” y “entre” dichas cosas reales (cosas internas y externas en la aprehensión, suele decir Zubiri ⁴), y con ellas en la realidad. Formalidad de realidad en actualidad, que para Zubiri es un carácter anterior a la emergencia del ente o del ser en el realismo griego y medieval, es anterior a la subjetividad constituyente del idealismo, y es anterior a la conciencia intencional fenomenológica.

En la actualidad común de los actos de intelección sentiente, como dato más radical en el que iniciamos el pensar, la realidad es el carácter formal de lo aprehendido, es la forma en que lo aprehendido se da en la aprehensión intelectual-sentiente como algo “en propio”, “de suyo”. Este carácter es un *prius* en la aprehensión, algo anterior respecto a su ser aprehendido. Nos dice textualmente que “tener ante nuestra mente lo real es aquello en que consiste el inteligir. (...) Inteligir algo consiste en tener su realidad ante nuestra inteligencia. (...) Inteligir algo es aprehender su realidad (...) Inteligir es siempre y sólo aprehender realidad.” (Zubiri X. IRE, 1984, p.249).

En los actos de aprehensión intelectual-sentiente, a la vez que nos damos cuenta de lo real aprehendido, nos damos cuenta de que nosotros mismos estamos aprehendiendo en acto lo real aprehendido. Es un doble darse cuenta, de lo aprehendido, y del aprehensor que está como sí mismo, como “mí”, que estoy aprehendiendo lo aprehendido. “La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente (...) me estoy dando cuenta de lo que está captado.” (Zubiri X. IRE, 1984, p.23).

De tal manera que, en el inicio del pensar, y en contra del criticismo, puede decirse que, “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres.” (Zubiri X. IRE, 1984, p.10)

Y, en su análisis ulterior, a partir de la actualidad común, se irán distinguiendo la realidad y el saber de ella, las cosas reales y el aprehensor que está sabiendo de ellas. Porque esa inicial actualidad común de quien está sabiendo y de lo que sabe, no es suficiente. “Entender consiste por lo pronto en subvenir a un déficit de aprehensión de realidad. (Zubiri X, IRE, 1984, p.249). Nuestra aprehensión primordial de la realidad de algo no es

4 “Como ser viviente, el hombre se halla entre cosas, externas unas, internas otras, que le mantienen en una actividad no sólo constante, sino primaria: el viviente es una actividad constitutiva.” (Zubiri X. SH, 1986, p.11)

plena, o completa, por así decirlo. En el momento en el que vemos, tocamos, oímos, algo, no podemos decir que inteligimos todo lo que ese algo, lo real aprehendido, pueda ser en sí mismo, más allá de la aprehensión. Es una intelección incompleta en sus contenidos.

Si miro una mesa, veo uno de sus lados, la veo con una iluminación particular, a una hora del día, toco una parte de su superficie lisa, etc. No la veo ni la toco toda entera desde todos los ángulos, de una vez por todas y en un instante en toda su extensión, ni puedo acceder desde su interior y desentrañar para mí su estructura sin deshacerla.

O en el oído, si oímos un sonido, al oírlo no tenemos desplegadas ante nosotros todas las características de lo que oímos en la totalidad de sus estructuras constitutivas. Esto es labor ulterior pretendida por el entendimiento, en su despliegue modal por entender cómo y por qué aprehendemos ese sonido. Una labor nunca concluída.

Pues bien, con fundamento en esta intelección sentiente como actualidad común, el saber, para Zubiri, es el resultado, es el sedimento intelectual y físico, del ejercicio de la actividad comprensiva (actos de intelección sentiente, modulados en aprehensión primordial, logos y razón) de nuestro entendimiento.

La intelección sentiente, globalmente considerada en sus modalizaciones de aprehensión primordial, logos y razón, puede llamarse estructuralmente facultad de entendimiento. Su actividad es lo que llamamos comprender. Y como resultado o sedimento de lo comprendido, nos queda un saber.

De forma esquemática, “el inteligir en todo su despliegue queda modalizado como “entendimiento”, cuyo acto propio es el “comprender”, que genera un estado, el “saber”. Al entender las cosas quedo sabiendo.” (Gracia D., 2007, p.168) ⁵

5 D. Gracia remite a Zubiri X. (IRA, 1983, pp. 341-350). Se trata del tercer y último volumen de la trilogía que compone *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Razón*.

Con anterioridad a ese texto, véase una primera propuesta de lo que sea “saber” para Zubiri en “¿Qué es saber?”, (Publicado en *Naturaleza, Historia, Dios*, NHD, 1987, pp. 33-59). Trabajo perteneciente a su “primera época”, según dice el propio autor en el Prólogo a la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios*. Dice textualmente: “según me expresaba en el estudio ¿Qué es saber?, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé Lógica de la realidad”.

En Zubiri X. “Filosofía y Metafísica”, *Cruz y Raya* 10 (1935). Reeditado por Germán Marquínez Argote, en: Zubiri X. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* (SPFOE), Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 179-215; Zubiri habla de “saber”, primero, de un saber como “discernir”, distinguir lo que es de lo que no es; segundo, de un saber que puede entenderse también como “definir”, o decir “qué” es algo, mostrarlo; y, en tercer lugar, de un saber como “de-mostrar”, y “entender” algo en su suficiencia, en su *ousía* o sustancia, en su necesidad interna de ser como es, no sólo en su qué, sino en su por qué es como es.

1.3.2. El saber de “mí”.

No es infrecuente escuchar que “toda buena filosofía debe incluir un momento esencial de conocimiento de uno mismo.” (Svendsen L. 2006, p.15)⁶. Ya lo decían los griegos, desde su inscripción como sentencia en Delfos. Y, sin embargo, esta sentencia no parece haberse cumplido en muchos casos. A diferencia del conocimiento de las cosas, la comprensión de sí mismo tiene sus dificultades inherentes.

En relación consigo mismo como “mí”, desde un punto de vista antropológico, Zubiri se da cuenta de algo que, por habitual, no deja de ser muy sorprendente. Es la experiencia de observar lo poco que muchas veces parece conocerse una persona a sí misma. A diferencia de lo que conocemos o creemos que conocemos de otras personas y de las cosas externas. Lo que queremos decir es que es más difícil “saber” de uno mismo que saber de los demás, sea mucho o poco lo que se sepa en cualquiera de los casos.

Además, al decir esto, lo decimos generalmente, no de nosotros mismos, de la propia experiencia que tenemos cada cual de nosotros mismos, sino de la observación de lo que nos parece que acontece en otras personas. Qué poco se conoce tal persona a sí misma, decimos de otra persona, sin incluirnos cada uno a sí mismo en el sujeto del enunciado.

Porque, parece que es más fácil observar a otras personas que observarse uno a sí mismo. Podría decirse que los ojos miran hacia fuera y por su constitución anatómico-fisiológica no pueden volverse a mirar hacia sí mismos. Pueden mirarse en la imagen que refleja el espejo, pero no es lo mismo. Un espejo es disponerse fuera de uno mismo, frente a uno mismo, para mirarse desde sí mismo. Un desdoblamiento. Además de en la vista, podrían pensarse estas experiencias en otras modalidades sensoriales, como el tacto, el dolor, etc.

Pero no es solo una dificultad constitutivamente biológica, de la vista o de otros órganos sensoriales. Si uno se propone observarse a uno mismo, pensar en sí mismo, el pensamiento se desliza fácilmente y sin darse cuenta, hacia otras personas, como si uno mismo huyera de sí mismo, y se sintiera más cómodo observando a otras personas que en su propia presencia.

Ahora bien, “no todo es quizá demostrable en el mismo sentido. No todo puede ser entendido de la misma manera. Ni todas las cosas, ni todo en ellas nos es igualmente accesible.” (Zubiri X., SPFOE, 2002, p.194).

6 Svendsen, L. (2006). *Filosofía del tedio*. Barcelona. Tusquets. p. 15

Ya lo decía Pascal, sobre el *cogito* cartesiano. Buscando nada menos que alguna solución para la incomodidad (y como respuesta la reacción de huida) de las personas a solas consigo mismas. Con las consecuencias que ello podía tener en la toma de decisiones de esas personas. No en vano, se trata de una incomodidad que Pascal entendía que estaba en el origen de muchos males personales y sociales en su tiempo. “Frecuentemente he dicho que toda la desdicha de los hombres viene de una sola cosa, que es el no saber permanecer en reposo en una habitación.” (Pascal B, 2018, p.132) ⁷. Ante la sola presencia de uno mismo ante sí mismo, uno tiende a huir de sí mismo, a “dis-traerse”.

Para Descartes, estas dificultades en la presencia de uno mismo tienen su raíz no en el *ego*, sino en la opacidad de la *res extensa*, por motivo de su naturaleza material. Zubiri hace mención del hecho de que precisamente Descartes titule su Meditación Segunda⁸: “Sobre el alma, que es más fácil de conocer que el cuerpo”. (Zubiri X. HRI, 2005, p.158). Para Zubiri, puede ser, efectivamente, que, tal como dice Descartes, el alma esté inmediatamente presente a sí misma, sin mediación (y “no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar”. Zubiri X. IRE, 1984, p.257). No así el cuerpo. Que, para Descartes, está mediado en el camino de su acceso por la intervención de los órganos sensoriales. En este sentido, cabe pensar que el acceso al alma sería aparentemente más fácil por su inmediatez, que el acceso mediado al conocimiento del cuerpo propio.

Y Zubiri, en cierta forma, se situará también parcialmente en esta tradición cartesiana de acceso inmediato a sí mismo, al menos inicialmente, en lo que concierne al primer momento aprehensor de la aprehensión primordial, como veremos. Parcialmente, porque, por otra parte, se distancia notoriamente de la manera de entender la conciencia que se inicia en Descartes y continúa en la filosofía moderna y hasta la actualidad ⁹. En ello tiene

⁷ Pascal, B. (2018). *Pensamientos*. Madrid. Tecnos (Grupo Anaya). L136 / B139. p. 132. “El largo fragmento construye lo esencial de la teoría pascaliana del *divertissement* como autoengaño humano básico. Su origen es, como en tantas otras ocasiones, *montaigniano*, aunque los *Ensayos* no utilizan el término *divertissement* sino *diversión* para dar razón de ese consuelo mundano consistente en ajustar lo real a nuestros deseos.” (Nota a pie de pág. pág. n° 308, del editor Gabriel Albiac).

⁸ Descartes R. (2012) *Obras. Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid. Gredos. Editado por Cirilo Flórez Miguel. *Meditación 2ª*, pp. 170-178.

⁹ “Las reivindicaciones de la subjetividad que han tenido lugar en los últimos decenios – sobre todo las de corte fenomenológico – han estudiado la subjetividad como fenómeno de la conciencia, y están produciendo fértiles entrecruzamientos con la neurociencia, el psicoanálisis, la fenomenología y la filosofía clásica que, manteniendo el lugar central del *cogito*, matizan la visión de un sujeto cartesiano racional, autónomo, transparente a sí mismo, autosuficiente.” Gómez Ramos A. (2015). *Sí mismo como nadie. Para una filosofía*

mucho que ver lo que Zubiri entiende por conciencia. Y un análisis más radical de la conciencia como actualidad común en su carácter más radical, dará lugar a una concepción propia de lo que pueda entenderse por subjetividad.

Conciencia es, ciertamente, un “darse cuenta”, pero para Zubiri el darse cuenta consciente lo es de algo que previamente ya “está” presente al aprehensor, quien a su vez “está” ya presente en lo aprehendido. El verbo “está” hace referencia a impresión sentiente, noérgica, común a aprehensor y aprehendido, en unidad con el darse cuenta de la intelección. Hablábamos un poco más arriba de “actualidad común”.

La conciencia como tal no tiene sustantividad para Zubiri. No hay actos de conciencia. Conciencia es el carácter de algunos actos, los actos de aprehensión intelectual sentiente. “Lo único que tenemos como hecho no es “el” darse cuenta, o “la” conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa”. (Zubiri X. IRE, 1984, p.21). Actos conscientes intelectual-sentientes (afectivo-sentimentales, y volitivo-tendentes).

En relación al sentir, para Zubiri no hay una dualidad entre inteligir y sentir, y no la hay entre *res extensa* y *res cogitans*. El “mí” al que accedemos inmediatamente es un “mí” ciertamente *cogitante*, pero también *extenso*. Es un “mí” como realidad psicoorgánica, con notas orgánicas y notas psíquicas. Más adelante volveremos sobre esto.

Y es que, desde Descartes hay “un deslizamiento dentro del acto mismo de la intelección.” (Zubiri X. IRE, 1984, p.20). Ya desde los griegos, pero manifiestamente a partir de Descartes, se ha tendido a pensar muchas veces que sentir e inteligir son dos modos distintos de “darse cuenta”, “dos modos de conciencia”. En Descartes habría la dualidad, entre un inteligir el sí mismo como espiritual, como *res cogitans*, y un sentir el sí mismo como material o corporal, como *res extensa*.

Por un lado, Zubiri es heredero de la tradición cartesiana y de la corriente fenomenológica en su forma de pensar ¹⁰, ya hemos adelantado que en cierta forma o en parte admite un acceso inmediato y consciente a sí mismo. Pero a partir de aquí, resulta

de la subjetividad. Madrid. Los Libros de la Catarata. p.13.

10 Pintor-Ramos A. (1994b). En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 21, pp. 245-28.

Conill J. (1997). “La fenomenología en Zubiri”. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*. 53(206), pp. 177-190.

que el camino a emprender puede ser “la más difícil de las experiencias”, como veremos. También para la *res cogitans*, no solo para la *res extensa*, si seguimos con la terminología de Descartes, pero en definitiva para ambas, aunadas en una única realidad picosomática. (Zubiri X. HRI, 2005, p.159)

El hecho es que las personas tienden invariablemente y en mayor o menor grado a huir de sí mismas. Uno mismo ni siquiera tiene conciencia muy clara de estos hechos, de las dificultades, y de la tendencia a la huída de uno mismo. Da la impresión de que se requiere un esfuerzo en cada acción de aproximación a uno mismo, una fortaleza y una voluntad perseverantes, un hábito en la medida en que se ejercitan repetidamente las miradas a uno mismo. Además de una capacidad intelectual y una disposición de ánimo, y una memoria accesible. Aunque son características que varían según las personas, por supuesto, y en una misma persona según el momento.

Hemos anticipado un juicio muy general, y partimos de que lo dicho pueda ser cierto a grandes rasgos, incluso para las personas capacitadas, ejercitadas y habituadas, en la introspección o la reflexión en sí mismas, pero no para todas ellas ni en todo momento.

Probablemente pueda serlo, al menos parcialmente, en algunos aspectos de la forma de ser de casi todas las personas. Incluso en las personas más atentas sigue habiendo algo propio que se escapa a sí mismas. Una apreciación muy poco cartesiana, más propia de los “filósofos de la sospecha” (Nietzsche, Marx, Freud) de los que hablaba P. Ricoeur ¹¹. Y es que, en algunos pensadores del siglo XIX, estas dificultades en el camino hacia el interior de uno mismo adquieren unas dimensiones muy importantes y decisivas, que modifican notablemente el modo de entender la interioridad de la introspección consciente. Los mencionados, Nietzsche¹², Marx¹³ y Freud¹⁴, o incluso podríamos añadir a

Pintor-Ramos A. (2009). “La concepción zubiriana de la filosofía”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 36, (Ejemplar dedicado a Zubiri en el XXV aniversario de su muerte), pp. 427-496.

11 Ricoeur P. (1990). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Madrid. Siglo XXI. p.19. Véase Pintor-Ramos A (1993, p.188), quien cita *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), de Ricoeur. Pintor-Ramos A. indica que Ricoeur se refiere a “un conflicto de hermenéuticas que enfrenta a las dos grandes familias de las “hermenéuticas de la sospecha” – destructoras de ídolos – y “hermenéuticas de la escucha” – restauradoras del sentido”.

12 Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo (Cómo se llega a ser lo que se es)*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 89-96.

13 Marx, K. (2004). *Miseria de la filosofía*. Madrid. EDAF. Véase Prólogo de Jean Kessler.

otros autores como Schopenhauer¹⁵, son exponentes muy frecuentemente citados en la literatura a partir del siglo XIX¹⁶.

En definitiva, en mayor o menor medida y según las personas y los momentos, hay una dificultad de verse a uno mismo. Y como respuesta hay una huida de uno mismo, al intentar volverse uno hacia sí mismo. Habría que entrar a analizar las dificultades concretas, pero por ahora nos sirve esta primera apreciación bastante general.

Siguiendo a Descartes, para Zubiri habría efectivamente un primer acceso inmediato a uno mismo como “mí” en los actos de intelección sentiente, un “mí” en su formalidad de realidad. Las dificultades a las que hemos aludido comenzarán más adelante, en el discernimiento de lo que sea el contenido de ese mí, y en el camino de acceso a su estructura constitutiva. Por ahora, tenemos este primer paso de la aprehensión del “mí” como saber de sí mismo. En aprehensión primordial me es dado de forma inmediata (no mediante razonamientos, etc.), directa (no mediante imágenes o representaciones) y unitaria (Zubiri X, IRE, 1984, p.257), el “mí”, la “realidad mía” como formalidad, o la “intimidad” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103).

Realidad para Zubiri es el carácter de “de suyo” de lo aprehendido¹⁷. Es decisivo subrayar el momento de formalidad de realidad de lo aprehendido. En cada cosa, en cada persona, en “mí” mismo aprehendido como algo real, en todo lo aprehendido, hay, “algo que desborda el contenido concreto en que aparece, pero sin que sepamos explícitamente hacia dónde o con qué alcance.” (Pintor-Ramos A. 1994, p.68) ¹⁸.

14 Freud S (1991). *Obras Completas (vol. IV): La interpretación de los sueños (Primera parte) (1900)*. Buenos Aires. Amorrortu. pp. 153-179.

Freud S (1992). *Obras Completas (vol. XVIII). Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*, Buenos Aires. Amorrortu. pp. 7-62.

15 Schopenhauer A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. 2 vols. Madrid. Trotta. Vol. 2. pp.32-3.

16 Moran, Richard (2001). Cap. 1.1. “The Fortunes of Self-Consciousness: Descartes, Freud, and Cognitive Science”. En, Moran, Richard. *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. New Jersey. Princeton University Press. pp. 4-12.

17 “...este momento de formalidad del “de suyo” es un momento de la cosa anterior (*prius*) a su propio estar aprehendida. Y en esto consiste justamente su realidad.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.233)

18 Entre otros textos, hemos elegido por su claridad expositiva, una cita de Pintor-Ramos A. (1994, pp.67-68), que explica de la siguiente manera esta cuestión:

Hay que hacer una precisión. “Sí mismo” hace referencia a una tercera persona. “Mí mismo” se refiere al saber de sí en primera persona, para mí.¹⁹ “Esta “miidad” de mí es lo que es exclusivo e irreductible” (Gómez Ramos A, 2015, p.30)

El análisis propuesto por Zubiri en el primer tomo de su trilogía sobre la Intelección sentiente (IRE) es un análisis que podemos llamar “introspectivo”, en tanto que se trata de un análisis de la aprehensión intelectual-sentiente en la propia “conciencia”.

Es en “mi conciencia”, en la “actualidad común” de la aprehensión, dirá Zubiri, y no en el análisis “extrospectivo” de otras conciencias de otras personas, o de su comportamiento, donde me encuentro como primera noticia con las cosas y con el “mí”. Puede hablarse de “sí mismo” si me refiero a otras personas a las que “considero como idénticas a mí”, pero esto sería en un segundo momento, tras el análisis que cada uno haga de sí mismo, cada uno de “su conciencia”, de su “mí”.

A nuestro entender, a partir de sí mismo o “mí” en la introspección, es donde surge el concepto de personeidad como reduplicativa suidad, que con mayor precisión pensamos que se podría decir reduplicativa “miidad”. Término no empleado por Zubiri. No podemos entrar en la “conciencia” de otras personas para establecer esta suidad en ellas,

“Lo único que es dado y aprehendido son contenidos concretos e individuales; pero lo dado no es exclusivamente lo que de concreto e individual tiene cada nota, sino que “en” ese contenido (no “además” ni “fuera” de él) es dado su carácter real que, allí mismo, se presenta como algo en el mismo contenido de la limitación contingente de éste.”. “Es cierto que esa excedencia de la realidad respecto a los contenidos en que está dada resulta determinante en la filosofía zubiriana y sin ese carácter “transcendental” el pensamiento de Zubiri se desmoronaría.” Esa “transcendentalidad,” que en aprehensión primordial se presenta como “inespecificidad”, es “algo que desborda el contenido concreto en que aparece, pero sin que sepamos explícitamente hacia dónde o con qué alcance.” (Pintor-Ramos A. 1994, pp.67-68)

En palabras del propio Zubiri: “la alteridad de realidad tiene distintos modos de estar impresivamente dada. En segundo lugar, la alteridad de realidad (...) es estructura trascendental” (Zuiri X. IRE, 1984, p.99)

19 “Es esa *autorreferencia* lo que se trata de aclarar en estos primeros pasos: la *referencia* de un sí a sí mismo, que da lugar a lo que llamamos sujeto. Es verdad, también, que “sujeto” es una palabra poco apropiada para aquello de lo que tratamos.”. “el fenómeno mismo de que algo, por un bucle particular, pueda referirse a sí mismo. El idioma español tiene dificultades para tratar con soltura ese bucle sustantivándolo.”. “En griego se dice *autos*, en latín *ipse*. El alemán lo sustantiva como *das Selbst*, el inglés como *self*. Este último término se traslada sin traducción al ámbito de la psicología en otros idiomas. El francés emplea *soi-même*. En castellano “sí mismo”, que puede expresarse como “yo.”. Ahora bien, “el bucle del sí mismo, al autorreferirse (referencia a sí mismo en que consiste el sujeto), no es una sustancia, sino que es un proceso que debe realizarse en cada caso. Pero el lenguaje tiene que tratar con la realidad sustantivándola, aunque sea de manera transitoria, y el reflexivo sustantivado “sí mismo”, forzado como resulta en el uso castellano, es más apropiado para aquello de lo que se trata, que el participio sustantivado “sujeto.”. Gómez Ramos A. (2015). *Sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*. Madrid. Los Libros de la Catarata. p.23.-24.

en el “sí mismas”, sino de un modo indirecto. Podemos hacerlo a semejanza de la conciencia propia, en la que nos es accesible el propio “mí”.

Por otro lado, este “mí” es aprehendido de dos maneras distintas en la introspección o en la entrada (reflexión) en uno mismo.

En primer lugar, decíamos que el sujeto cognoscente, mediante el ejercicio de la actividad comprensiva de su entendimiento, queda sabiendo algo del objeto aprehendido o conocido, en este caso de “mí” como objeto. Y, en consecuencia, hablaremos, sobre todo, del saber de un “mí” real, un *prius*, como objeto “aprehendido”, como preferentemente hace Zubiri, y esto ocurre para él en la modalidad sensorial de la cenestesia (en sus primeros años en la sensibilidad muscular). Y por “recubrimiento” del modo cenestésico en otras modalidades sensoriales.

Pero también hablaremos de un “mí”, no como objeto de saber aprehendido, sino como sujeto aprehensor de uno mismo, en acto de aprehensión, “estando en mí” aprehendiendo. Sería seguramente el sentido originario de la introspección, la entrada en sí como aprehensor o sujeto aprehensor, y en el descubrirse como persona, en la primaria actualidad de la aprehensión intelectual sentiente. Este “mí” aprehensor, ¿es un *prius*?

Inmediatamente hay que decir que “sujeto” y “objeto” no es una terminología estrictamente propia de Zubiri, como no lo era la de “conciencia”, pero la empleamos provisionalmente para dar una idea del problema de “mí”, como sujeto aprehensor, y como objeto aprehendido, tal como él mismo lo hace con reparos en IRE, y a expensas de ulteriores precisiones. (Zubiri X., IRE, 1984, p.165).

Tenemos un saber de “mí” escindido hacia dos focos de atención, el “mí” como aprehensor, aprehendiendo, y el “mí” como aprehendido. Dos focos que provisionalmente llamamos sujeto y objeto en la aprehensión. Esta escisión de mí mismo en su presentación inicial nos acompañará a lo largo de toda la investigación del problema del saber sobre mí mismo en Zubiri.

A partir de este primer modo de acceso al “mí” en aprehensión primordial, ¿cómo nos aprehendemos, y qué podemos saber, de nosotros mismos?, son preguntas con una tradición de muchos siglos y que han seguido un curso diverso en la historia del pensamiento. Su devenir histórico ha oscilado, por un lado, desde la proximidad de sí

mismo a uno mismo, con la aparente e inmediata transparencia mía para mí mismo ²⁰, y, por otro lado, en el otro extremo, hasta el notable desconocimiento de sí mismo para uno mismo, la gran opacidad para mí de mí mismo. Una opacidad desigual según distintos saberes ²¹.

Y, todo ello, frente al contraste con el más detallado conocimiento de las cosas del “mundo externo”. Entre ellas, del propio cuerpo incluido como parte de ese mundo, más alejados de uno mismo como agente de conocimiento, y de alguna forma “extrañas” a uno mismo.

Para algunos autores, la construcción de una identidad narrativa o la constitución de sí mismo en la narración – en terminología de Zubiri sería el nivel del logos y de la razón -, una elaboración a partir de sí mismo y en diverso grado desde los demás, puede ser un camino intermedio que evita el error de fiarse de las aparentes facilidades y también

20 Carruthers P. (2011). *The opacity of Mind: An integrative theory of Self-Knowledge*. Oxford. Oxford University Press. Cap.2. “The Mental Transparency Assumption”. pp.11-47.

Coliva A. (2012). *The Self and Self-Knowledge*. Oxford. Oxford University Press. Cap.10. One variety of Self-Knowledge: Constitutivism as Constructionism. pp.212-243.

Descartes R. (2012) *Obras. Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas. Meditación 2ª*. Madrid. Gredos (Col. Biblioteca de grandes pensadores). Editado por Cirilo Flórez Miguel. pp. 170-178.

Fernández J. (2013). *Transparent Minds: A study of Self-Knowledge*. Oxford. OUP. Part 1. Cap. 2: “The problema of self-knowledge”. pp.3-40. Anteriormente, en el Prefacio, el autor nos dice que enfoca su investigación en una dirección en la que deja fuera experiencias que tienen que ver con el conocimiento de sí mismo, para centrarse en lo siguiente: “In this book, we will concentrate on our ability to know the contents of our propositional attitudes. Specifically, we will focus on the central case of belief for doxastic attitudes, and the central case of desire for conative attitudes.” p. XI. Se centra en el estudio de las “actitudes proposicionales”. “Actitudes proposicionales”, que podemos caracterizar con tres rasgos: 1) Son enunciados “infundados”, son el suelo del que se parte (*groundlessness*), no se basan en otros enunciados anteriores referidos a la conducta que describen; 2) son enunciados “transparentes” (*transparency*), el contenido que expresan es evidente, no puede ser ignorado; y 3) son enunciados con una “autoridad” (*authority*), respaldada por la sinceridad del hablante.

Pero si dejamos de lado experiencias que tienen que ver con uno mismo, podríamos añadir que “la ciencia es insuficiente, precisamos también sabiduría.” Peral B (2004). *Luz, más luz. Lecciones de filosofía vital de un psiquiatra*. Bilbao. Desclée de Brower. p.103. Más bien habrá que atender a toda experiencia, en la diversidad de las experiencias humanas sanas y enfermas, individuales y sociales, de distintos tiempos históricos y culturales. Lo recordaremos al hablar de las variedades de la experiencia y la introspección en la enfermedad.

21 Coliva, Annalisa (2016). *The Varieties of Self-Knowledge*. Londres. Palgrave Macmillan. Cap. 3. “Varieties of Self-Knowledge”. pp.51-77. 3.1. “First-personal Self-Knowledge”. pp.52-67. 3.3. “Third-personal Self-Knowledge”. pp.69-74.

algunas dificultades de un pretendido acceso inmediato a la conciencia, y en ella a sí mismo.²²

La respuesta al “cómo”, al cómo nos conocemos ²³, para Zubiri viene dada a partir del análisis del entendimiento humano, modalizado inicialmente en aprehensión primordial, y en sus modalizaciones como logos y razón (IRE, IL, IRA). Pero previamente habremos de seguir el desarrollo de algunas cuestiones a través de la producción intelectual de Zubiri desde los años 20 del siglo pasado.

Para la respuesta al “qué” o “quién”, quién es el “mí” que conoce y a la vez es conocido, deberemos intentar precisar primero qué entiende Zubiri por el “mí” real, desdoblado ya desde el comienzo de su análisis en sujeto y objeto del saber (impropiamente empleados los términos), en la primera modalidad intelectual de la aprehensión primordial. Y ver después, a partir de ahí, cuál es el saber que Zubiri va obteniendo de ese “mí” desdoblado, a través de las elaboraciones intelectuales en logos y en razón, en su paso por la irrealidad y con la construcción de los contenidos sobre el fundamento de su formalidad de realidad.

El sí mismo, mas estrictamente el “mí”, es antes que nada, “mi realidad”, es formalidad de realidad. Lo que habrá que desarrollar serán sus contenidos, en el campo de realidad entre otras cosas y personas aprehendidas, y en su actualidad en la respectividad del mundo, mundo como fundamento suyo.

El primer eslabón, por lo tanto, se sitúa en la aprehensión primordial de realidad. El “mí” como lo aprehendido en el polo subjetivo del acto de aprehensión. Y el “mí” en el polo objetivo en la aprehensión en la cenestesia, y por extensión plausible a nuestro entender, en la sensibilidad visceral, en la sensibilidad muscular y propioceptiva. Ambos “mí” dan lugar a un mismo “mí”, objeto para nosotros del saber de “mí” mismo en esta investigación.

1.3.3. El “saber de mí” en la evolución de la obra de Zubiri.

22 Ricoeur P. (2006). “La vida: Un relato en busca de narrador”. *Ágora. Papeles de filosofía*. 25(2):9 – 22.

23 A diferencia de “entendimiento”, el término “conocimiento” hace referencia en Zubiri a “conocimiento racional”, cuya actividad es el “pensar”, el pensar racional.

Para un estudio de todo este recorrido del “saber” sobre mí, comenzaremos siguiendo en sentido cronológico los escritos publicados de Zubiri, así como algunos de sus Cursos orales todavía inéditos.

Las últimas palabras de Zubiri sobre el “saber” se encuentran plasmadas al final de su trayectoria intelectual, en la publicación de la Trilogía sobre la intelección sentiente (Inteligencia y realidad, IRE, inteligencia y logos, IL, e inteligencia y razón, IRA)²⁴.

Esto ha sido estudiado y destacado en su radicalidad, y en su carácter fundante de una filosofía primera, por varios autores especialistas en Zubiri²⁵.

Sobre las posibilidades y el alcance de ese saber, confrontando la filosofía primera y la metafísica con otras vertientes del saber, sobre todo el saber científico, podemos consultar otros estudios²⁶. En particular, el estudio del tartamudo de la persona en las ciencias ha sido una preocupación de Zubiri que se pone de manifiesto en varios de sus textos y cursos orales.

24 Zubiri X. *Inteligencia y realidad* (IRE, 1980, 1984), *Inteligencia y Logos* (IL, 1982), *Inteligencia y Razón* (IRA, 1983).

25 Zubiri X. (1984). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid. Alianza Editorial. En particular, el Capítulo V: “La índole esencial de la intelección sentiente”, (pp. 133-189); y el Capítulo VI: “Idea de realidad de lo sentientemente inteligido”, (pp. 189-229). Por orden cronológico citaremos, entre otros:

Pintor-Ramos A. (1983). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. (2ª edic.). Salamanca.

Ferraz Fayos A. (1988). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Cincel. pp. 43-53.

Pintor-Ramos A. (1994), *Ámbito de la realidad en Zubiri*. En: Pintor-Ramos A. (1994). *Realidad y verdad. (Las bases de la filosofía de Zubiri)*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 56-71

Mazón Cendán M. (1999). *Enfrentamiento y actualidad. (la inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri)*. Madrid. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.

Marquín Argote G. (2006). “Realidad, historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 33, pp. 145-180

Gracia D. (2007). “La realidad (El momento noemático de la aprehensión humana)”. En: Gracia D. (2007). *Voluntad de verdad (Para leer a Zubiri)*. Madrid. Triacastela. pp. 169-211

González A. (2013). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Santafé de Bogotá. Ediciones USTA. p.10.

González A. (2015). [Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri](#). *Pensamiento* 71, 353-367

26 Gracia D (2005). Ciencia y Filosofía. *The Xavier Zubiri Review*. 7, 9-25. Puede verse el número monográfico entero, el vol. 7, de *The Xavier Zubiri Review*, dedicado a Xavier Zubiri y a la ciencia. Incluye el trabajo del propio Zubiri: *¿Qué es investigar?* pp. 5-9. Publicado en: Zubiri X. (2006). *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 321-327.

A la vez que la Trilogía, otros textos de referencia para nuestra investigación, por sus fechas de redacción o revisión (1982-1983), son a nuestro juicio, el Capítulo VIII de *Sobre el hombre* (1986), titulado *Génesis de la realidad humana*. pp. 445-477; y la primera parte o “antropológica” de *El hombre y Dios* (1984), titulada “La realidad humana”, pp. 15-113.

El primero, el Capítulo VIII de SH, recoge las últimas reflexiones de Zubiri sobre la constitución humana, y en ella, sobre el psiquismo superior. Un psiquismo que, en su versión a la realidad, dispone el carácter constitutivo distintivo de los hombres como personas. Y, en definitiva, del “mí” que buscamos, en su estructura sustantiva y personal, en su estructura transcendental.

A su vez, por sus fechas de revisión, la primera parte de HD, “La realidad humana”, puede considerarse una exposición del pensamiento más maduro o último de Zubiri sobre su saber del hombre o de la persona, sobre lo que impropriamente llamamos en su caso, antropología filosófica.

Pero hasta llegar a sus textos de los años 80 del siglo pasado, Zubiri ha seguido una evolución intelectual de más de 60 años de trayectoria personal. Y en esta evolución ha habido distintos motivos de reflexión, ha habido cambios, y han variado su análisis inmediato y su concepción lógica y racional de las personas, de los hombres, y, para el objeto de esta investigación, de sí mismo. Habremos de seguir en lo posible esta evolución intelectual en la concepción del “saber sobre sí mismo”, sobre “mí”, por parte de Zubiri.

No sólo intelectual. El entendimiento humano, como intelección sentiente de lo real en impresión, tomado en sentido procesual, es un momento de una acción única de la persona en su vivir, en su hacerse cargo de la realidad, y en su ejecutarse como realidad en autoposición decurrente. El entendimiento es un momento correlativo de otros momentos en su unidad procesual biológica y antropológica de estimulación, modificación tónica y respuesta: el sentimiento afectante y la voluntad tendente.

La aprehensión de intelección sentiente, la volición tendente, el sentimiento afectante, no son sino tres momentos de una acción única: la acción de comportarse con las cosas como reales. Pues bien, esta unicidad se extiende a todos los aspectos constitutivos de la sustantividad humana. (Zubiri X., SH, 1986, p.72)

En cuanto algo real es inteligido sentientemente, lo real aprehendido, intentamos entenderlo en intelección sentiente; y a la vez, valorarlo y vivirlo afectivamente en sentimiento afectante; y también, hacer una experiencia, una probación física, de su realidad, determinar y degustar su realidad, en volición tendente ²⁷. Todo ello concierne a lo que podamos pretender “saber” de uno mismo, de “mí”.

1.3.4. Algunas referencias introductorias al “saber sobre sí mismo”, al saber sobre “mí”, en la filosofía occidental. Notas históricas.

El saber sobre sí mismo ha sido una cuestión vigente desde los albores del pensar filosófico occidental, y que Zubiri afronta de alguna manera ya desde sus estudios tempranos sobre Sócrates (“Sócrates y la sabiduría griega”, en: Zubiri X, NHD, 1987, pp.149-223). Porque Sócrates, precisamente, frente al interés hacia la naturaleza y el cosmos por parte de los filósofos que le precedieron, se sitúa en dirección hacia el hombre (es el “conócete a ti mismo” de templo de Delfos).

Si los griegos hacían referencia a la “admiración” como estado vital en el que el hombre se dispone a filosofar, en su lugar Zubiri prefiere hablar del “entusiasmo” por la verdad en el origen de la actitud de las personas que deciden pensar.

La admiración es más bien un estado interno de la persona, del “sujeto”, si así podemos llamarlo. Nace en el sujeto, aunque provocado desde fuera. Hay una cierta versión al subjetivismo al partir de la admiración como vivencia. El entusiasmo, por su parte, aunque también emerge en la persona, en su origen proviene del mundo, de la realidad aprehendida que nos afecta y envuelve, y en la que tenemos que decidir qué hacer con nuestra vida. Instalado en ella el sujeto está apoderado por lo que proviene de más allá de sí mismo.

La vida teórica es vivir en la verdad, estar poseído por ella. (...) A esta posesión llamé el griego *enthousiasmós*, poseído por la fuerza poderosa del todo que le arrastra. Como demente, se siente arrastrado por la totalidad del ser. (...) El “entusiasmo” no es un transporte de la mente a algo de fuera. Se trata de una pasión profunda, un modo radical de existir en la vida. (Zubiri X., CU II, 2010, p.305-306; citado en Gracia D., 2017, p.192)

27 Barroso O (2000/2001). “La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri”. *The Xavier Zubiri review*, vol.3, pp. 133-148.

Las cosas reales, y en ellas la realidad, se apoderan de la persona que se pone a pensar. Hasta tal punto que el hombre está “poseído” por la verdad, por la verdad de las cosas en las que se para a pensar. A esta posesión llamaba Platón “manía”. (Zubiri X., HV, 1999, p.163)²⁸.

Entusiasmo no significa una especie de gran fermentación subjetiva, sino estar poseído precisamente por algo: es (...) manía. (...) la Filosofía – dialéctica la llamaba él – es la forma suprema de la manía: la que no es un delirio sino justamente un entusiasmo: el arrastre por la verdad, de la que se encuentra poseída la inteligencia humana. (Remite a Platón. *Fedro*. 265a-266b). (Zubiri X., HV, 1999, pp.163-164).

Ambos, admiración y entusiasmo, están relacionados entre sí. Hay una admiración, desde luego, ante el mundo, ante las personas, ante sí mismo, uno se encuentra admirado. Pero no surge en uno mismo. Puede ser que la admiración, como estado en el que se encuentra uno mismo, esté promovida a su vez por un previo entusiasmo que, en su fuerza original, proviene de las cosas mismas de las que se queda uno admirado.

La admiración va en la dirección del hombre hacia las cosas que le admiran. El entusiasmo proviene de las cosas, y se apodera de la persona y la envuelve, promoviendo su admiración, estado en que se pone a pensar.

Es la doble dirección entre el hombre y las cosas que le retienen y en las que piensa para pensarse a sí mismo. La iniciativa surge en el hombre, en el primer caso, como admiración vivida ante las cosas; en el segundo caso, la iniciativa proviene del entusiasmo que se apodera desde las cosas hacia el hombre.

Sin olvidar tampoco que, en otra perspectiva, la dimensión “antropológica” de los “estados” de entusiasmo y de admiración del viviente que se pone a pensar, y al hacerlo remueve y renueva un tono vital en el que ya estaba instalado ²⁹. Modificación tónica. Los cambios pueden adquirir un tono vital más bien optimista o pesimista, como polos en la forma de instalarse en la realidad. Desde el entusiasmo y la admiración, hacia el

28 Véase, entre otras referencias para la originaria “admiración” en el comienzo de la filosofía, González A. (2013). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Santafé de Bogotá. Ediciones USTA. pp, 13-31.

29 “La afección es lo original y solamente en su marco, y determinada por ella, se produce la percepción de toda cosa individual”. Bollnow O.F. (1941) *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. p. 57. Citado en Svendsen L. (2006). Barcelona. Tusquets. pp.142-143.

optimismo o el pesimismo, u otros, como tonos vitales preponderantes, que n o modulan los caracteres de la admiración y el entusiasmo ³⁰.

El asombro o la admiración de los que ella presume haber surgido proceden en última instancia de la visión del mal y del mismo mal del mundo al que la muerte pertenece ineludiblemente. (Herrero FJ, 2009, p.169). (El autor de esta cita remite a Schopenhauer, en este caso).

Tratándose de admiración en los griegos, y al igual que otros muchos autores, Antonio González cita a Aristóteles cuando dice que “por el admirarse los seres humanos tanto ahora como al comienzo principiaron el filosofar”.³¹ Este admirarse por las cosas, por uno mismo, no está sólo en el origen o inicio temporal del pensar filosófico, sino que es un admirarse que sigue presente durante la tarea del pensar mientras el pensamiento se desarrolla. Y sobre la causa de esta admiración dice Aristóteles:

Al principio admirándose de las cosas inmediatas entre las extrañas; después poco a poco progresando y sintiéndose perplejos ante cosas mayores, tales como las características de la luna y las del sol y los astros, y ante la génesis de todo.³² (Gonzalez A., 2013, p.16)

González A. (2013, p.16) indica que “lo inmediato o las cosas inmediatas pueden traducirse como lo que está a la mano”. No en el sentido de la contraposición de Heidegger de *Zuhandenes* (los entes “a la mano”) y *Vorhandenes* (los entes “ante la mano”), esto sería trasladar a categorías contemporáneas una visión de las cosas ocurrida veinticinco siglos antes, sino como sinónimo de cercanía de algunas cosas de las que nos

30 “Aristóteles nos dice, a veces, que la filosofía nace del asombro, y otras que brota de la melancolía.” Zubiri X (2006), *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. p. 226.

En el “Problema XXX”, un texto atribuido a Aristóteles, probablemente de Teofrasto, dice así el autor, sea Aristóteles o Teofrasto, en la traducción al castellano de M.L. Balseiro (Klibansky R, Panofsky E, Saxl F., 1991, Saturno y la melancolía. Madrid. Alianza Editorial. pp.42-44): “¿Por qué todos los que han sobresalido en la filosofía, la política, la poesía o las artes eran manifiestamente melancólicos, y algunos hasta el punto de padecer ataques causados por la bilis negra, como se dice de Heracles en los mitos heroicos?”. Una Nota a pie de texto hace referencia a la estrecha relación entre la melancolía y la epilepsia o enfermedad sagrada. El texto de referencia en: Aristóteles (2007). *El hombre de genio y la melancolía. (Problema XXX, 1)*. Barcelona. Acantilado.

Véase la dimensión metafísica de la angustia como temple de ánimo. Heidegger M. (1992). *Qué es metafísica. Y otros ensayos*. Traducción X. Zubiri. Buenos Aires. Siglo XXI. pp. 44-56.

31 González A. (2013). Op. Cit., p. 15. La cita es de Aristóteles. *Metafísica*. 982b 12-13

32 González A. (2013). Op. Cit., p. 16. La cita es de Aristóteles. *Metafísica*. 982b 13-17

admiramos, con respecto a otras que nos resultan más lejanas y que al principio por su extrañeza resultan más llamativas. Cercanía entendida como “el ámbito de la interacción primigenia entre el ser humano y su mundo.” (González A. 2013, p.16).

Es posible que la preocupación por el hombre y por uno mismo no se haya explicitado de forma temática hasta Sócrates y los sofistas. Los presocráticos como Tales parecen haberse detenido más bien en “cosas” lejanas como puedan ser los astros del cielo, “y en la génesis del todo”, más que en las cosas cercanas.

Aunque también en otras más próximas como el agua o el fuego, que constituyen el mundo y nos constituyen a nosotros como integrantes de ese mundo natural. Hay una afinidad constitutiva entre lo próximo y lo lejano

Los primeros pensadores griegos habrían ya captado (...) una íntima afinidad entre las cosas humanas y el universo, y esta afinidad sería ciertamente algo radicalmente inmediato a nosotros mismos. Esto resulta especialmente claro en el uso que Heráclito de Éfeso hizo del término “logos” para referirse a las regularidades del cosmos. (González A., 2013, p.17)

Hay una naturaleza profunda y compartida, más allá de muchas distinciones y variedades exteriores, compartida entre el ser de las cosas, aún de las más lejanas, del universo, y el ser de las personas, de nosotros mismos. Un “logos” común, que revela la afinidad o al menos una estrecha proximidad y coincidencia entre las reglas de la mente humana y las del mundo.

Y cualquier explicación de esa afinidad tendría que culminar precisamente dando cuenta del hecho de que las cosas que están “a la mano” tienen, en su modesta inmediatez, ese carácter admirable que consiste precisamente en que surjan ante nosotros como cosas con las que podemos tratar y que podemos entender. (González A., 2013, p.20).

Con todo, lo cierto es que hasta Sócrates y los sofistas no había aparecido la preocupación por la naturaleza humana, con una gran autonomía respecto al mundo, con idéntica naturaleza con él, y por su vida individual y en común en la *polis*, con algunas salvedades.

Y en esta interacción más próxima con las cosas o incluso con las personas, nos preguntamos, ¿podemos pensar que la admiración sea extensible, además de a las cosas y

a las personas, al conocimiento de uno mismo ante sí mismo? Tal vez, entre tantas cosas, uno mismo sea precisamente lo más inmediato, lo más próximo, en el “ámbito de interacción primigenia entre el ser humano y el mundo”, porque tenemos que actuar sobre nosotros mismos para vivir, hacernos cargo de nosotros mismos, bien que de forma distinta a la interacción con otras personas y con las cosas.

Pero uno mismo no es solo un motivo más de admiración entre otros. La cuestión es que, además, para entregarse a la admiración sobre las cosas y las personas, y de uno mismo, puede ser que este conocimiento de sí mismo, de lo más próximo entre las cosas próximas, sea también un requerimiento previo para cualquier saber que se pretenda. Esta es una cuestión central. Porque, si así fuera, ¿de dónde viene esa necesidad de que uno sepa de sí mismo para poder saber de los demás?

Antes de la filosofía, el conocimiento de sí mismo se remonta hasta la mitología (templo de Delfos), y a los comienzos de la Filosofía en Grecia en la tradición occidental, a partir de su diferenciación de los relatos mitológicos: la sentencia de Delfos está presente en los presocráticos, y después en Sócrates³³, Platón y Aristóteles, Protágoras, etc.

Seguramente hay una notable continuidad entre los mitos, las religiones antiguas, y al pensamiento de los primeros filósofos griegos, en algunos temas como es el del saber sobre sí mismo, el “conócete a ti mismo”. Y la admiración pudo haberse dirigido en muchos momentos a la estrecha semejanza entre las regularidades del universo y las del logos humano. (González A., 2005, p.817).

Diógenes Laercio (siglo III d. C.) atribuye una respuesta ilustrativa a este respecto a Tales de Mileto, cuando le preguntaron qué cosa es difícil de conocer. Respondió: “el conocerse a sí mismo.” Y, por el contrario, a la pregunta de qué cosa es fácil, respondió: “dar consejos a otros.” (Diógenes Laercio, 2013, Libro I, p.12)³⁴.

Y, un poco más adelante, añade Diógenes Laercio que, “de Tales es aquella sentencia: “conócete a ti mismo”, aunque Antístenes, en las Sucesiones, dice es de Femonoe, y se la arrogó Quilón.” (Diógenes Laercio, 2013, Libro I, p.15).

33 Zubiri X. “Sócrates y la sabiduría griega”. En: *Naturaleza, Historia, Dios*. 1987. pp. 149-222. Originalmente publicado en: *Escorial* 2 (1940) 187-226; 3 (1941) 51-78

34 Diógenes Laercio (2013). *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid. Alianza Editorial. p.12.

Sea originaria de quien fuere, de Tales de Mileto, de Femonoe, o de Quilón, o a lo mejor proveniente de los dioses del olimpo griego, en cualquiera de los casos, esta vuelta de la mirada de los ojos admirados ante el cosmos, hacia sí misma, es un requerimiento vigente para el filósofo desde bien antiguo.

Esta sentencia del conocerse a sí mismo también se ha atribuído originalmente a Sócrates y al círculo de sus discípulos. No en vano, el recurso al autoconocimiento es un requisito esencial para el logro de una vida buena, uno de los temas centrales de sus reflexiones. Y en este sentido, según Guthrie WKC (1994, p.445)³⁵ las exigencias de semejante empresa de conocerse a sí mismo, donde están mejor expuestas es en el *Alcibiades I*, diálogo que durante un tiempo se atribuyó a Platón.

En este diálogo, Alcibiades distingue entre el agente de alguna acción, y aquello de lo que hace uso este agente en el desempeño de su actividad. Por ejemplo, un zapatero es distinto de las herramientas que utiliza en sus labores.

Pero el zapatero no sólo utiliza unas herramientas externas a él, puede pensarse que también hace uso en cierta manera de sus manos, de sus ojos. Generalizando, puede decirse que el zapatero hace uso de las herramientas y de su “cuerpo” para sus actividades. Y así el cuerpo entero es también, de alguna forma, un instrumento suyo. Suyo, ¿de quién?, ¿quién es aquí el sujeto que utiliza instrumentos y utiliza su propio cuerpo? Habría que analizar las características de esta instrumentación del cuerpo en el *Alcibiades I*. Y la *psyché* como “yo” es la primera respuesta.

De esta forma, el objeto del conócete a ti mismo es conocer, en primera instancia, y además de conocer el cuerpo propio instrumentalizado, que en alguna medida sigue siendo también uno mismo, aquello que sin embargo parece ser más uno mismo que el propio cuerpo y que utiliza a éste. Aquello que parece identificarse más inmediatamente que el cuerpo con lo más propio del ser de uno mismo, la *psyché* (Guthrie WKC, 1994, p.447).

Lo que Sócrates pensaba acerca de la *psyché* humana era que ella era el verdadero yo. El hombre vivo es la *psyché*, y el cuerpo³⁶ es solamente el conjunto de instrumentos o herramientas de las que el alma se sirve en orden a la vida. Un artesano sólo puede realizar

35 Guthrie W.K.C. (1994). *Historia de la Filosofía Griega. Vol.III. Siglo V. Ilustración*. Madrid. Gredos. pp. 444 y ss.

un buen trabajo si domina sus herramientas y puede utilizarlas como quiere, realización que requiere conocimiento y práctica. De igual modo la vida sólo puede vivirse bien si la *psyché* está al mando del cuerpo.” (Guthrie WKC, 1994, p.444).

Para Sócrates, por lo tanto, el yo de una persona, de un hombre o mujer, reside en su psiquismo. Un psiquismo seguramente más próximo a lo que podemos entender por animación o vida, con el añadido de sus particularidades humanas.

Además de en el *Alcibiades*, tal como el traductor de dicho diálogo (E. Lledó Iñigo) indica en nota a pie de página (Platón 1992, p.311, nota 16) ³⁷, en otros textos griegos también se encuentra la referencia a la sentencia que se hallaba grabada en el templo de Delfos: “La famosa inscripción se menciona también en Protágoras 343b, y en el Filebo 48c.”.

Según Pausanias (siglo II d. C.) en su *Descripción de Grecia*, en el libro X, *Fócida*, capítulo 24, párrafos 1-2³⁸, cuando hace referencia a las frases que aparecían grabadas en la entrada al templo de Apolo en Delfos, y según este autor eran atribuidas no ya a los dioses interpretados por las pitonisas, sino a los Siete Sabios, dice que es particularmente destacable que una de ellas fuera el “conócete a ti mismo”.

En el pronao de Delfos están escritas máximas útiles para la vida de los hombres. Han sido escritas por hombres que los griegos dicen que fueron sabios. Éstos eran de Jonia, Tales de Mileto (...), Solón de Atenas y Cílón de Esparta. (Pausanias, 1994, Tomo III, pp. 416-7)

Para Pausanias se trata de un saber humano. En cualquiera de los casos, originariamente divino o humano, una vez grabadas las sentencias en la piedra del templo, quedaban expuestas públicamente al alcance de los fieles que llegaban allí, quienes podían

36 Snell B. (2008, pp. 29 y ss.) es de la opinión de que, antiguamente, en los textos homéricos, no hay un concepto elaborado de *psyché* con la suficiente abstracción como para ser equiparado con lo que la misma palabra da a entender en “el griego posterior” (p. 30). Cita a Joachim Böhme, de quien dice: “Recalca con razón que en Homero no hay ninguna palabra para designar la psique en su conjunto, el alma o espíritu en el sentido que nosotros le damos.” (Snell B., 2008, p. 30, Nota pie de página). Y algo análogo a la *psyché* pasa con el cuerpo o *soma*. Los griegos de tiempos de Homero hablaban de *melea*, *gva*, “miembros”, sin una concepción del cuerpo como totalidad. Snell B. (2008). *El descubrimiento del espíritu (Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos)*. Barcelona. Acanilado. pp. 29 y ss.

37 Platón (1992). *Diálogos. Vol. 7. Dudosos. Apócrifos. Cartas*. Madrid. Editorial Gredos. p. 311

38 Pausanias (1994). *Descripción de Grecia. Libros VII-X. Tomo III*. Madrid. Editorial Gredos. pp. 416-417.

propagarlas a su vez en su regreso a sus comunidades de procedencia como enseñanzas adquiridas.

Para Snell B. (2008, pp.308-9) ³⁹, el “conócete a ti mismo (*gnóthi sautón*)” haría más bien referencia, ante todo, no tanto a la conveniencia de la adquisición de un saber sobre sí mismo, en el sentido que hasta ahora lo hemos entendido. Sino a un primer sentido de advertencia y de freno al hombre en sus empeños que pueden ser excesivos y daños para su naturaleza. Su función es el de recordarle a una persona que ha de empezar por reconocerse como humana a diferencia de, y en contraste con, la naturaleza divina de los dioses. A los que el hombre puede llegar a parecerse en algunas virtudes, en honor y bien hacer, pero de los que aún así le separa una distancia infranqueable, e imprudente de querer atravesar. Es algo que ha de tener presente, y no olvidarse, para evitar decisiones erróneas en su vida. Conocerse a sí mismo es conocerse como distinto a los dioses y más limitado que ellos, y no caer en el error de equipararse a ellos.

El significado de la sentencia sería para Snell B. (2008, nota pie de página, p. 309): Abre los ojos, ten precaución, sé consciente de las limitaciones de tu naturaleza.

Y Zubiri, en *Sócrates y la sabiduría griega* (Zubiri X., NHD, 1987, pp.149-223), da una interpretación en la misma línea que Snell, referida al sentido en que Sócrates empleaba esta consigna.

Donde más claramente se percibe el intento socrático es en el sentido en que emplea el célebre “conócete a ti mismo”. Esta frase del oráculo de Delfos significaba que el hombre no ha de atribuirse prerrogativas divinas, sino que ha de aprender a mantenerse modestamente en su pura condición humana. (Zubiri X., NHD, 1987, p. 207)

Pero, además, Sócrates añade un aspecto más que Zubiri quiere destacar:

Sócrates carga el apotegma con un nuevo sentido. No se trata [solamente] de no ser Dios, sino de escrutar con el *noús* de cada cual la voz que dicta lo que “es” la virtud. (...) Que Sócrates medite sobre las cosas de la vida usual no quiere decir que medite solamente sobre el hombre y sus actos. (...) 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”. (Zubiri X., NHD, 1987, p. 207)

³⁹ Snell B. (2008). *Op. Cit.* pp. 308-309.

La meditación sobre las cosas de la vida y en ella la búsqueda de la virtud, no es sólo ni primariamente un ejercicio intelectual. Es un modo de vida, es vivir de acuerdo a esa virtud buscada y sabida. Con esa consigna, y según Zubiri, Sócrates propone, no solo un saber de sí mismo, ni solo el reconocimiento de las limitaciones humanas para saber y para saber de sí mismo, sino la adopción de un nuevo modo de vida, que consiste en vivir en “la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. (...) “vivir meditando”. (Zubiri X., NHD, 1987, p.208). Es la sabiduría socrática como ética, el vivir meditando como actitud ética.⁴⁰

Un modo de vida ético que busca un camino hacia el conocimiento de lo que hay de verdadero en el hombre. Aunque no en tanto que objetivo final del conocimiento, sino como un paso para desde el hombre ir hacia lo que le rodea. De tal manera que la verdad advertida en sí mismo pueda abrir otras posibilidades para la verdad en las cosas y en otras personas. (Rivera de Rosales J., 1994, p.11)⁴¹.

Como dirá Zubiri,

Las cosas de la vida no son el hombre; pero son las cosas que se dan en su vida y de las que ésta depende. Hacer que la vida del hombre dependa de una meditación sobre ellas, no es meditar sobre lo moral, a diferencia de lo natural; es, sencillamente, hacer de la meditación el “éthos” supremo. (Zubiri X., NHD, 1987, p.208)

A partir de Sócrates y de los griegos, las referencias hacia el conocimiento de uno mismo no son infrecuentes en la historia de la filosofía. Si en la tradición griega uno mismo es, antes que nada, como las demás personas, un animal con logos a semejanza de los demás; algunos autores inauguran un nuevo rumbo en la historia del pensamiento cuando la vista

40 Zubiri X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. “Prólogo a la Historia de la filosofía de Julián Marías.” p.304.

“En el curso de la historia nos encontramos con tres conceptos distintos de filosofía, que emergen en última instancia de tres dimensiones del hombre:

1ª La filosofía como un *saber* acerca de las cosas.

2º La filosofía como una *dirección* para el mundo y la vida.

3º La filosofía como una *forma* de vida y, por tanto, como algo que acontece.

41 Rivera de Rosales J. (1994). “Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental”. *Daimon. Revista de Filosofía*. 9, pp. 9-38.

se vuelve desde las cosas y desde los demás al interior de uno mismo, en busca este saber sobre sí mismo. Esto ocurre en San Agustín.

No quieras irte fuera, entra dentro de ti mismo, en el hombre interior habita la verdad; y si encuentras mudable tu naturaleza, transciéndete a ti mismo. (San Agustín. *De vera religione* cap. 39, 72) (Citado en Rivera de Rosales J, 1994, p.12)

Para San Agustín, el mundo griego parece ignorar de alguna manera el conocimiento que una persona puede alcanzar de sí misma en su interioridad. La vista es el órgano sensorial por excelencia para la adquisición del conocimiento en la tradición griega. Y los ojos no se pueden volver sobre sí mismos y mirar hacia dentro. El hombre griego se ignora a sí mismo en lo que es más propio de sí mismo en su interior y “mira” hacia fuera.

Pero conocerse solamente desde las cosas y desde las personas es, en última instancia, un fracaso (Conill, 2008, p.51). Porque “no es el hombre [solamente] un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo” (Zubiri X., SPFOE, 2002, p.52). Como dice Zubiri: “El hombre tiene dos modos de existir entre las cosas: (...). Cuando vive en olvido, vive en las cosas al modo griego, y cuando vive en recuerdo, vive en el espíritu y es extraño al universo” (Zubiri X., SPFOE, 2002, p.67). Vivir entregado en el quehacer de la vida, entre las cosas. O retroceder al recuerdo, a la memoria, al tiempo pasado, en el que nos sentimos alejados de todo, en el espíritu dentro de nosotros mismos. La interioridad humana se abre en la conciencia temporal, y en la memoria del pasado.

Probablemente el concepto de “persona”, ajeno a la mentalidad griega, sea decisivo a partir del cristianismo como una manera de recoger la perspectiva que se abre desde la interioridad de los hombres vueltos hacia sí mismos. “Naturaleza y esencia (*physis* y *ousía*) no se identifican con persona (*hypóstasis*). No basta decir “lo que” una cosa es; hay que decir también en qué consiste el “quién”, de quién es aquello que la cosa es.” (Conill J., 2008, pp.52-53) ⁴². Frente a los griegos, la entrada de la persona en su interioridad personal es una situación metafísica novedosa. “Nociones como las de “persona” y “espíritu” que rebasan los conceptos de la metafísica griega desarrollada hasta entonces en versión física y ontológica”. (Conill J., 2008, pp.53). Y en su desarrollo, llega a tal punto, que, a partir de Descartes, y en proximidad hacia el *ego*

42 Conill J. (2008). “Experiencia hermenéutica de la alteridad”. *EN-CLAVES del pensamiento*. II, 6, pp.47-66.

cogitans, en el idealismo pudo explorarse todo lo que puede haber desde dentro de uno mismo.

Repara en ti mismo; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela hacia tu interior; esa es la primera exigencia que la filosofía hace al principiante. No se habla [aquí] de nada que esté fuera de ti, sino únicamente de ti mismo. (Fichte, *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, 1) (Citado en Rivera de Rosales J, 1994, p.12)

No todos admiten la cercanía y la nitidez del *ego cogitans*. Para algunos autores no es posible conocerse a sí mismo. Como decía Hume, “lo difícil es saber hasta qué punto somos “nosotros” objeto de nuestros sentidos”. (Hume, 1988, p.189 ⁴³. Citado en Gracia D, 2017, p. 250 ⁴⁴). Al igual que ocurre con las “cosas” externas a nosotros, nuestro propio conocimiento como “entidad” (“cosa” en sentido muy general) es resultado de operaciones racionales y de creencias elaboradas por la imaginación y por los sentimientos, a partir de datos primarios de los sentidos, sobre impresiones sensoriales en las que básicamente nosotros, o bien estamos ausentes, o bien estamos presentes pero lo estamos de una manera distorsionada y elusiva ⁴⁵

Tenían razón los griegos al pensar que los ojos, la mirada, se dirigen hacia fuera hacia el mundo, y no pueden volverse sobre sí mismos. López de Santa María, P. (2009) en la “Introducción” a Schopenhauer (2009, p.16)⁴⁶, dice lo siguiente:

Desde el pensamiento no podemos ni siquiera acceder a nosotros mismos. Así lo demostró Kant en su Paralogismo de la razón pura y así lo expresa, en un lenguaje más sencillo, Schopenhauer: “El yo representante, el sujeto del conocer, nunca puede convertirse en representación u objeto, ya que, en cuanto correlato necesario de todas las representaciones, es condición de las mismas (...) No hay, pues, un *conocer del conocer*.” ⁴⁷

43 Hume D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Tecnos. p.189

44 Gracia D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela. p. 250.

45 Ricoeur P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. México. Siglo XXI.

Ricoeur P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI de España Editores.

Ricoeur P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Madrid. Trotta.

46 Schopenhauer A. (2009). *El mundo como voluntad y representación. 2 Vols. Vol I*. Madrid. Trotta. p.16.

47⁴⁷ La cita de Schopenhauer remite a *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. p.141. (Traducción castellana: Schopenhauer A. (2010), *Sobre la cuádruple raíz de razón suficiente*, Madrid. Gredos.)

En eso también erró Descartes: en considerar que la del yo pensante es la representación primera y más evidente. Por el contrario, el pensamiento puro nunca nos puede dar noticia del yo que piensa; pues el “ojo del mundo”, tal y como señala Wittgenstein, queda fuera del campo visual y se reduce a un punto inextenso ⁴⁸

Hay algún elemento más en la historia del saber de uno mismo que es importante al menos dejar nombrado en esta breve introducción. En primer lugar, el cuerpo propio. Un instrumento para el zapatero, decíamos. Tan objetivo como un martillo en su mano. En el siglo XX, el cuerpo adquiere la doble condición de cuerpo objetivo entre otros cuerpos fuera de “mí”, y de cuerpo vivido desde dentro. Cuerpo objetivado, *körper*, ampliamente estudiado en las ciencias físicas y médicas. Y cuerpo viviente, *leib*, estudiado en la fenomenología por Merleau-Ponty M., o el mismo Husserl E. (Tirado V.M., 1998, p.227 ⁴⁹). Hay que pensar si estos dos cuerpos son un mismo cuerpo. Y si son uno, si son unidad sistemática psico-orgánica en ambos casos, como diría Zubiri, cómo puede darse esta dualidad.

Refiriéndose a las pioneras intervenciones neuroquirúrgicas de Penfield, dice Laín Entralgo, próximo a una antropología médica influenciada por el pensamiento de Zubiri (Laín Entralgo P., 1989, p.157⁵⁰):

Dos órdenes del “dónde”, el ordenado “dónde” que diseñan los objetos del mundo exterior y el oscuro y semiconsciente “dónde” correspondiente al hecho de hallarse en el espacio el cuerpo propio. (...) distinción de Schmitz entre el carácter “relativo” de la localización correspondiente al *Körper* y el carácter “absoluto” de la localización del *Leib*.

Y más elementos que queremos destacar y dejar mencionados en el saber de sí mismo, además del cuerpo propio. Más allá de uno mismo como individuo, están la intersubjetividad, las relaciones personales, y las dimensiones social e histórica. Porque la última pregunta, de todas formas, no es sobre sí mismo como un sí mismo aislado, sobre el “individuo”. Tal como dice Zubiri, en el sí mismo están los demás, y en los demás está el sí mismo. En una vertiente social e histórica de mi realidad personal y de la realidad humana. (Zubiri X., TDSH, 2006). Más aún, la necesidad de “reconocimiento” por otros.

48 La cita de Wittgenstein remite a su *Tractatus logico-philosophicus*, 5.633-5.6331 y 5.64.

49 Tirado San Juan VM (1998). “La encarnación del Yo o la inteligencia sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau Ponty y Zubiri. Primera parte: Zubiri”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 25: 223-250.

50 Laín Entralgo P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid. Espasa-Calpe. p.157

Por último, podemos decir que este tema del saber de sí mismo, a partir de mediados del siglo XX ha adquirido particular actualidad e importancia en lo que se ha llamado “filosofía de la mente”. Sobre todo, en su proximidad con las ciencias cognitivas, y en general, en las filosofías de inspiración analítica ⁵¹.

Si la finitud era un rasgo básico en la filosofía de Santo Tomás, que puede entenderse como la finitud proyectada sobre el horizonte nihilista de la creación, para Descartes la filosofía tiene una profunda raíz hundida en la incertidumbre que aprecia el *ego* en sí mismo, en la búsqueda de una verdad en la que apoyarse con garantías de seguridad. Y la seguridad está en el propio *ego cogitante*, apoyándose en última instancia en Dios. En Descartes se inicia un camino hacia una “egología trascendental”, que culmina en Kant y en el idealismo alemán. Zubiri indica que la filosofía primera toma una dirección en Descartes hacia una egología, hacia un conocimiento del yo.

Para Kant, las preguntas de, qué puedo conocer, qué debo hacer, y qué puedo esperar si hago lo que debo, convergen en la pregunta primera de qué es el hombre. Qué soy yo que me pregunto acerca de todo ello. “Entiéndase, el hombre como razón. El yo es, por tanto, el principio y el gozne de toda su filosofía.” (Zubiri X., EMT, 1996, p.89). El yo, el “mí”, o el sí mismo, tal como lo hemos nombrado en el título de nuestra investigación.

Vamos a intentar ver a continuación cómo ha ido situando Zubiri esta cuestión que para Kant, en su opinión, era nada menos que “el gozne de toda su filosofía”.

Aunque Zubiri atenderá no sólo ni primeramente a la razón. Antes lo hará a lo que llama las modalidades intelectivas de logos y de aprehensión primordial. Y podríamos decir que el “gogne” de su metafísica puede estar en su análisis de la realidad personal como modo de realidad abierta, esencia abierta al todo de la realidad, al mundo. A través de la introspección en su propia aprehensión de sí mismo como “mí” personal. El saber sobre sí mismo, sobre “mí” como persona, puede ser a nuestro entender el inicio del camino hacia una metafísica de la realidad. Si para Heráclito había un *logos* para las regularidades del cosmos, este *logos* se va revelando desde el interior de uno mismo, desde “mi realidad” personal.

51 Por ejemplo: Verene, Donald Philip (1997). *Philosophy and the Return of Self-Knowledge*. New Haven. Yale University Press. En particular: “Introduction: Prometheus and Descartes”. pp. 1-38. Una visión de conjunto: Barresi J, Martin R (2011). History as a Prologue: Western Theories of the Self, en: Gallagher S (2011). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford. Oxford University Press. pp. 33-57.

2. TEXTOS Y CURSOS ORALES CONSULTADOS.

Etapas en la evolución del pensamiento de Xavier Zubiri.

Como material de investigación, en la Primera Parte realizaremos un estudio de los textos referentes a la intelección sentiente del hombre, de las personas, y de las indicaciones que hagan pensar en sí mismo, en los textos publicados de Xavier Zubiri (ver al principio del estudio, Lista de Siglas de Obras de Zubiri, y al final, Bibliografía de Xavier Zubiri).

Así como en algunos de los Cursos orales todavía inéditos (década de los años 50 del pasado siglo, ver en la Bibliografía final, Cursos orales de Xavier Zubiri), que están relacionados con estas cuestiones. Los hemos seleccionado siguiendo las indicaciones de nuestros directores de Tesis Doctoral. Además de los textos publicados de Zubiri, hemos consultado los siguientes Cursos orales inéditos en la Fundación Xavier Zubiri de Madrid:

Cuerpo y alma. 1950-51 (Curso oral de 34 lecciones)

La libertad. 1951-52 (Curso oral de 33 lecciones)

El problema del hombre. 1953-54 (Curso oral de 35 lecciones)

Sobre la persona. 1959 (Curso oral de 5 lecciones)

La obra de Xavier Zubiri abarca desde los años 20 del siglo XX, hasta su fallecimiento en 1983 ⁵². Como metodología de estudio, y en la ordenación de los materiales textuales y orales de este dilatado periodo de tiempo, nos hemos guiado por las propuestas de algunos autores especialistas en Zubiri. Atendiendo en ellos la conveniencia de la división en etapas de la evolución intelectual de Zubiri. Esas propuestas y sus divisiones nos servirán de orientación o marco externo a la ordenación del estudio de su obra.

También en el aspecto metodológico, tras la revisión en orden cronológico de los textos y de algunos Cursos orales en una Primera Parte, en la Segunda Parte nos proponemos la tarea de recoger algunos hallazgos que hemos ido encontrando en la lectura de Zubiri, e

52 Aproximadamente seis décadas de producción intelectual. Zubiri se ha referido a sí mismo, a su evolución intelectual durante este periodo de tiempo, en el Prólogo a la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios* (1987). Más adelante, al hacer una revisión de las divisiones en “etapas” de la evolución intelectual de Zubiri, propuestas por distintos autores, volveremos sobre este texto en el que Zubiri habla de sí mismo.

Para una contextualización de la obra de Xavier Zubiri en su biografía, véase: Vicens JA, Corominas J. (2006). *Xavier Zubiri: La soledad sonora*. Madrid. Taurus.

intentar sistematizarlos en una visión de conjunto de lo que Zubiri ha podido decir sobre el conocimiento de uno mismo.

Para guiar la ordenación de los resultados, hemos valorado como herramienta de orientación interpretativa primera el recurso a la lectura de la trilogía sobre la Intelección Sentiente (IRE 1980, IL 1982 e IRA 1983. Es un criterio que ya han utilizado otros autores⁵³. Es decir, una obra del final de la evolución intelectual de Zubiri, nos servirá de referencia para reunir y en cierta manera intentar organizar desde la perspectiva de esa obra de madurez, los hallazgos obtenidos en textos de años anteriores.

Por lo tanto, nos hemos propuesto un estudio evolutivo de su obra, en la Primera Parte de nuestra investigación. Y una Segunda Parte más sistemática. Al fin y al cabo, dicho en palabras de Pintor-Ramos

El estudio sistemático y el genético no son incompatible; en mi opinión (...) es el segundo quien ofrece el marco más adecuado para captar el sentido y el alcance filosófico del primero, al dotarlo de un relieve que hace posible entender y valorar sus peculiaridades y la originalidad de sus contribuciones. (Pintor-Ramos A., 1994, p. 31)

Para valorar la evolución de lo que Zubiri ha dicho acerca del saber sobre uno mismo, tendremos en cuenta lo que el propio Zubiri ha dejado escrito desde una mirada retrospectiva sobre la evolución de su pensamiento (Zubiri X, NHD, 1980). Así como el análisis del estudio de esta evolución en dos autores: Gracia D. (1986, 2007) y Pintor-Ramos A. (1994). La elección de la clasificación en etapas que propone este último, nos servirá como referencia para el desarrollo de nuestra investigación.

2.1. Prólogo a la traducción inglesa de NHD.

53 “Si bien no está dicho en parte alguna que lo mejor de un creador cualquiera, y tampoco de un filósofo, sea lo último en el tiempo, pensábamos que en este caso concreto la opción no ofrecía duda. Era necesario situar como clave de bóveda de todo el pensamiento de Zubiri su noología, y a partir de ahí ordenar los demás materiales.” Gracia D. (2007), *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid. Triacastela. p.III.

En una ocasión, el propio Zubiri hace referencia por escrito a algunas indicaciones en la evolución de su pensamiento. Lo hace pocos años antes de la fecha de su muerte, en un texto publicado en 1980. Por lo tanto, en un momento que permite al autor alcanzar una retrospectiva biográfica extensa ante su mirada. Este texto puede leerse en el Prólogo de una de sus obras traducida al inglés (NHD). Se trata de: *Prólogo a la traducción inglesa. Dos etapas*. 1980. p. X. En: Zubiri X. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editor D. Gracia. Madrid, Alianza, 1987 (1ª edición 1944).⁵⁴ Publicado en *Revista de Occidente*, 1984, 32, pp.43-50.

Según dice Zubiri en este texto, en su evolución intelectual se puede hablar de una primera etapa “fenomenológica”, que llega hasta 1944. En esta etapa se incluye su evolución intelectual hasta la publicación de NHD (1944). Y a partir de esa fecha, la etapa fenomenológica progresa a una segunda etapa ontológico-metafísica.

Frente a su inicial inspiración de la objetividad fenomenológica de sus primeros escritos, siguiendo el lema de Husserl “a las cosas mismas”, y con el propósito de lograr una superación del positivismo, historicismo, etc., en busca de un espacio propio del filosofar, en los trabajos recopilados en *Naturaleza, Historia, Dios*, hay la pretensión declarada de superar el objetivismo fenomenológico e instalarse en “la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico”. (Zubiri X, NHD, 1987, Prólogo)

A Zubiri le parecía insuficiente considerar, siguiendo la fenomenología de Husserl, que las cosas fueran en última instancia un correlato objetivo, un correlato ideal, en los actos de la conciencia. Las cosas no pueden ser solo meras objetividades, las cosas han de tener una estructura entitativa propia, pero asumiendo el criticismo frente al realismo “ingenuo”. El estudio de las cosas en sí mismas, en esa su estructura propia más allá de su objetividad en los actos de la conciencia, es lo que pretenden la ontología o la metafísica.

En, *¿Qué es saber?* (Zubiri X., NHD, 1987), Zubiri buscaba lo que llamaba en sus propias palabras, una “lógica de la realidad”. Pero, a partir de la fenomenología, aún habría de diferenciar entre ontología y metafísica. Porque entiende que no es lo mismo realidad y ser, metafísica y ontología. Si para Heidegger las cosas están fundadas en el

54 Zubiri X.: *Dos Etapas. Prólogo a la versión inglesa del libro Naturaleza, Historia, Dios*, publicado en *Revista de Occidente*, 1984, nº 32, pp. 43-50. En edición inglesa: “Author's Introduction to English Edition, *Nature. History. God.*” Tr. by Thomas B. Fowler, Jr. University Press of America Inc. Washington 1981, pp.VIII-XIV.

ser, y la metafísica está fundada en la ontología, para Zubiri ocurre al revés, los entes, el ser, están fundados en la realidad. “Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica”. (Zubiri X., NHD, 1987, Prólogo). La ontología pierde importancia en su valoración retrospectiva, y pasa a hablar de su segunda etapa como etapa metafísica.

Y a partir de 1944, hasta 1983, fecha de su fallecimiento, puede hablarse de una segunda etapa distinta, una etapa que llama “metafísica”, y en la que su pensamiento adquiere sobre todo una identidad propia, frente a las influencias fenomenológicas y ontológicas de la etapa previa.

Por lo tanto, hay un cambio después de la edición de los textos de NHD en 1944. A partir de esta fecha, el horizonte del pensamiento de Zubiri ya no es el de la objetividad fenomenológica, ni es el de la ontología, sino un horizonte que él entiende como propiamente metafísico.

En esta segunda etapa ha de desprenderse de los que considera los cuatro conceptos centrales en la filosofía moderna, conceptos presentes en varias de las corrientes de ese periodo de la filosofía, y que corresponden en opinión de Zubiri a “cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia, y que su entidad es un momento del ser”. (Zubiri X., NHD, 1987, Prólogo).

La conciencia no es el “receptáculo” de las cosas, es un carácter que tienen algunos actos psíquicos, actos psíquicos conscientes. El modo de acceso a un saber sobre esa realidad de las cosas son los actos conscientes como actos intelectualo sentientes. La aprehensión impresiva de lo real ofeece una consideración unitaria que intenta rebasar las limitaciones de un dualismo de la inteligencia sensible.

En lo que atañe al saber sobre sí mismo, se han de producir cambios muy significativos. Primero a partir de los años cincuenta, por lo tanto, en el inicio de su segunda etapa o de madurez. En la década de los años cincuenta se observan ya los intentos de Zubiri por analizar con detenimiento el hombre, y en particular la persona. En sus cursos orales, y en su culminación en la redacción de SE.

Y los cambios en el saber sobre sí mismo son importantes, en segundo lugar, en los años setenta y hasta los años ochenta. En este periodo el sí mismo está manifestado talitativamente en las concepciones del cuerpo y de la psique o alma, en el saber de sí mismo como unidad de la sustantividad psico-orgánica en que consiste el hombre, y en su dimensión trascendental en la persona.

De esta forma lo entiende I. Ellacuría. Poco después del fallecimiento de Zubiri, en el Prólogo a SH, dice su editor y prologuista, I. Ellacuría: “Zubiri a lo largo de los años cambió drásticamente su concepción sobre la estructura precisa de las notas constitutivas de la realidad humana.” (Zubiri X., SH, 1986, p. XVII).

Ellacuría hace referencia a cambios perceptibles que pueden detectarse en los Cursos orales *Cuerpo y alma* (1950-1951) y *El problema del hombre* (1953-1954). Más adelante volveremos sobre ellos. Son cursos en los que la “naturaleza” del cuerpo y del alma, por un lado, y la “relación” entre ambos, por otro, están muy presentes.

También incluimos el Curso *Sobre la persona*, de 1959, que, según algunos estudiosos de la obra de Zubiri, es un precedente del libro *Sobre la esencia*.

En esta década de los años 50 parece perfilarse un concepto propio de persona para Zubiri. Más adelante diremos que este concepto de persona radica en el orden trascendental.

Pero, las modificaciones que va introduciendo Zubiri en la unidad psicosomática de esa realidad personal progresan todavía diez o quince años más, hasta los años setenta, y aún en 1983 en su último escrito redactado, *Génesis de la realidad humana*. En los citados cursos de los años cincuenta en los que va precisando su concepto de persona, cursos todavía inéditos y conservados en la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, el alma tiene “una sustantividad e independencia, que más tarde le parecieron excesivas.” (Ellacuría I., SH, 1986, p.XVII). A pesar de sus intentos por superar una explicación dualista de la unidad del hombre, su explicación “seguía siendo hilemórfica y trataba de asegurar algunas explicaciones tradicionales que atribuían al alma una inmortalidad por su propia naturaleza.” (Ellacuría I., SH, p.XVII).

Unos años después de estos cursos, en *El hombre, realidad personal* (1963), y en el curso *El origen del hombre* (1964): “a pesar de nuevos esfuerzos conceptuales y

terminológicos, no se libera todavía de lo que pudiéramos llamar presiones dogmáticas.” (Zubiri X., SH, 1986, p.XVII).

Menores “presiones dogmáticas” se observan según esta argumentación en *El hombre y su cuerpo* (1973) (y en alguno de los textos recogidos en SH, de temática similar, y provenientes de los mismos años, 1970 a 1975 aproximadamente, lo mismo que sucede en la Parte Primera de HD). Más adelante nos detendremos en estos textos de SH y de HD.

A partir de los primeros años 70, o a partir de este escrito de 1973 (*El hombre y su cuerpo*), por poner un punto de referencia, Zubiri habla de notas psíquicas y físico-químicas en la constitución de la sustantividad humana, no de sustancias. Habla de notas en dos “subsistemas”, “psíquico” y “orgánico”. Subsistemas, que no sistemas, incompletos cada uno por sí mismos, y que sólo forman sistema con suficiencia constitucional sustantiva en la primaria y unitaria sustantividad psico-orgánica humana.

Hasta los años setenta, la psique superior humana o alma, siendo como es de una “naturaleza” distinta al organismo, y esta diferencia siempre la mantendrá en toda su producción escrita, es de alguna manera y en algún grado “separable” del organismo, tal como ocurre en el momento de la muerte de la persona. En el sistema unitario psicoorgánico, es más difícil de entender la separación autónoma de los subsistemas.

Hay una irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, en esto Zubiri no modificó su pensamiento en ningún momento, ni antes ni después de los años 70. En última instancia, hay una irreductibilidad del inteligir sentiente o sentir intelectual humano o personal al sentir puramente estímulo animal, irreductibilidad de la inteligencia al sentir. Pero en el hombre, en la unitaria sustantividad psico-orgánica no pueden darse uno sin el otro, el inteligir sin el sentir. Todo inteligir es sentiente, estructuralmente no puede darse un subsistema sin el otro subsistema, tan sólo parcialmente, pero en definitiva se dan en estricta unidad estructural.

Ya no son sustancias, alma o psique, por un lado, y sustancias orgánicas o físico-químicas, por otro. A partir de esta fecha, 1973, habla de subsistemas, el único sistema completo es el de la sustantividad psico-orgánica.

A nuestro entender, y en lo referente a lo que nos interesa del saber sobre sí mismo, podemos decir que en los años cincuenta Zubiri desarrolla su idea de persona. Mientras que en los años setenta, y hasta el final de su vida en 1983, prosigue con el análisis de las características de la unidad psicosomática de la persona humana.

Esta descripción que hace Zubiri de sí mismo en el Prólogo a la edición inglesa de NHD, que hemos completado con referencias a SH y las indicaciones de su editor, Ignacio Ellacuría, es asumida en las tres clasificaciones siguientes que hacen otros autores sobre Zubiri.

2.2. Gracia D. (1986, 2007) *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid. Triacastela. (1ª edición, Barcelona, Labor, 1986).

Gracia D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela.

Diego Gracia, en 1986, distingue “tres etapas” en la evolución del pensamiento de Zubiri (Gracia D., 2007, pp.19-31). “Tres etapas que se corresponden con otras tantas cuestiones filosóficas fundamentales”. (Gracia D., 2007, p. 30).

Gracia D. (2007, p. 33) indica que la mayor parte de los escritos de Zubiri publicados entre 1921 (fecha de su tesis de licenciatura en Lovaina) y 1928 (fecha de su viaje a Alemania), son “de tema fenomenológico”. Y cuando Zubiri escribe el Prólogo a la edición inglesa de NHD en 1980, caracteriza a su primera etapa como “fenomenológica”. Zubiri dice que, en ese caso, la filosofía estaba determinada por la propuesta de Husserl de “ir a las cosas mismas”, mientras que hasta entonces la filosofía estaba dominada por el positivismo, el historicismo y el pragmatismo, y en última instancia apoyada en el psicologismo, un apoyo de todo saber en la ciencia psicológica. Apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Y desde esa situación es como Husserl pensó en una vuelta a la indagación sobre las cosas mismas. (Gracia D., 2007, p. 33). Frente al idealismo hegeliano, “Saber no es raciocinar ni especular: saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas”. (Zubiri X, NHD, 1987, p.48). Saber es “fundamentar críticamente el mundo de la objetividad, base de todos los demás. (...) Este movimiento objetivista es, bajo diversas denominaciones, el fenómeno característico del

pensamiento contemporáneo.” (Zubiri X, PE, TFJ, 1999, p. 36). La objetividad propia de la fenomenología de Husserl.

La primera etapa, que puede caracterizarse como la constitución de “el nuevo horizonte filosófico” (1921-1928). Es el horizonte filosófico abierto por Husserl.

La segunda etapa corresponde a la formulación del que para Zubiri será el “problema filosófico radical” (1931-1944). Se extiende hasta la fecha de publicación de NHD. En el horizonte filosófico abierto por Husserl, Zubiri va encontrando “una lógica de la realidad” que corresponde, no al sentido de las objetividades fenomenológicas, sino a la propia realidad que desde ella constituye su presentarse ante nosotros, y nos constituye a nosotros mismos. Una vez va perfilando esta lógica, se va abriendo paso la siguiente etapa.

La tercera etapa la denomina D. Gracia como “la estructura de la filosofía” (1945-1983). Es la etapa de madurez filosófica y en la que el pensar filosófico adquiere unas características propias del autor.

El propio D. Gracia precisa con mayor detalle estas etapas unos años más adelante. (Gracia D. “Zubiri en la filosofía española del s. XX”. En: Gracia D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela. 2017. pp. 31-163). Según el editor de este libro, A. Pintor-Ramos, (Gracia D., 2017, p. 19), es un texto que ya fue parcialmente publicado, con el título “Un siglo de filosofía española”, en Nicolás J.A. y Samour H. (Eds.) (2007), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada, Comares, pp.3-67.⁵⁵

En opinión de D. Gracia, la “experiencia originaria” para Zubiri, es la experiencia de la realidad, de tal forma que la filosofía no nace en el caso de Zubiri de la conciencia ni del espíritu, ni del lenguaje, en primera instancia, sino de esa experiencia originaria de la aprehensión de realidad dada en muchas aproximaciones conscientes (aquí “experiencia” es un carácter de la primaria aprehensión primordial, mientras que más adelante Zubiri hablará de experiencia sobre todo en razón). Para Gracia D., la de Zubiri en esta etapa es una actitud básicamente realista y antiidealista. (Gracia D., 2017, p.67).

⁵⁵ Del mismo autor: Gracia D., “Zubiri en gestación (1930-1960)” y “La madurez de Zubiri (1960-1983”, en Garrido, M., Orringer, N.R., Valdés, L.M., Valdés, M.M. (Coord.), (2009), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid, Cátedra, 391-415 y 713-750. Citado en Gracia, D., (2017) *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid, Triacastela, p.163.

Gracia D. (2017, p.67) distingue en este texto las siguientes fases biográficas en la evolución de Zubiri en su posicionamiento realista:

1. “Realismo cultural” o “prefilosófico”. El idealismo no está todavía tematizado.
2. “Realismo precrítico”. Idealismo hace referencia a “la doctrina que niega la capacidad de la mente para conocer las cosas como ellas son en sí”. (Gracia D., 2017, p.67).
3. “Realismo crítico” de la Escuela de Lovaina. La mente humana es incapaz de conocer lo que las cosas son en sí en el orden categorial, pero puede conocer sus esencias metafísicas en el orden transcendental.
4. “Realismo poscrítico”, influido por la fenomenología, por el objetivismo fenomenológico. Hay una identificación, al menos parcial, de objetivismo y realismo, por un lado, y subjetivismo e idealismo, por otro.
5. “Realidad radical” corresponde a “vida humana”, aceptando la influencia de Ortega. Y la operación de poner entre paréntesis la vida humana, tal como lo hace la fenomenología, corresponde al idealismo.
6. A partir de 1928, del realismo de la vida inspirado en Ortega, Zubiri pasa a la ontología de la *ousía* como “haber” o “realidad”. Influencia de Heidegger. “La realidad como *ousía* se da en la *aísthesis*, que es a la vez *noûs*.” (Gracia D., 2017, p.68). Unidad de sentir e intelecgrir.
7. A partir de 1960 ya no emplea el término “haber”. Gracia D. lo atribuye a la distinción entre “cosa-realidad” y “cosa-sentido”. La confusión de ambas da como resultado el idealismo. En su distinción, las cosas reales se nos presentan como “sustantividades”.
8. Desde mediados de los años 70, se impone la sinonimia de “realidad” con “actualidad”. “Realidad vendrá a definirse como actualidad sustantiva e idealidad como actualidad intelectual. El idealismo se identificaría con la actualidad conceptiva o el conceptismo.” (Gracia D., 2017, p.68)

- 2.3. Pintor-Ramos A. (1994a) *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. pp.31-56.

Esta propuesta de A. Pintor-Ramos será la que emplearemos en nuestra investigación. Coincide prácticamente con la de D. Gracia, y con la que propone también unos años antes R. Antolínez Camargo (1987)

Pintor-Ramos (p.31) cita a Ortega y Gasset:

El pensamiento de un pensador tiene siempre un “subsuelo”, un “suelo” y un “adversario”. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en el pensar y forma parte de él. Por eso, para entender éste hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpresso. (Ortega y Gasset J. *Origen y epílogo de la filosofía. OC IX*. pp. 394-395).

A. Pintor-Ramos señala que ideas semejantes a las de Ortega aparecen en Zubiri en NHD, 1987, pp.195-196. Se puede hablar también de una dualidad entre el texto ofrecido al lector, y el contexto en el que ese texto ha emergido y sobre el que ha dejado huellas.

El contexto incluiría el subsuelo, el suelo y el adversario, en los que surge el texto propiamente dicho. Y puede entenderse el texto como lo “expreso” o manifiesto en la letra que recibe el lector.

Recogiendo estas apreciaciones previas, A. Pintor-Ramos (1994a) distingue en el Cap. I del citado libro, pp. 31-56, las siguientes etapas en la evolución intelectual de Zubiri:

2.3.1. Una etapa fenomenológica, hasta 1944. Dividida en dos subetapas:

- a) Subetapa fenomenológico-objetivista, entre 1921 y 1928.

En este periodo de tiempo la referencia es Husserl. El adversario es el idealismo, el idealismo frente al realismo. Y el idealismo sobre todo en su forma de psicologismo, como forma radical de subjetivismo.

El subjetivismo es una forma de pensar en la que las objetividades se reducen a meros contenidos de conciencia, no podemos saber lo que son las cosas en sí, fuera de su darse en la conciencia.

Zubiri encuentra en el objetivismo, en primera instancia, una opción frente al subjetivismo en su forma de psicologismo.

Objetivismo frente a subjetivismo. Esto es previo a la distinción entre realismo e idealismo, que son posiciones que provienen de explicaciones, explicaciones de la realidad o del ser ulteriores a las descripciones previas. Y antes de las explicaciones conviene detenerse en las descripciones.

La referencia de Zubiri en esta subetapa es el Husserl de las *Investigaciones lógicas*.

Marco teórico descriptivo, cuyo propósito básico es el análisis de la “objetividad”, tal como ésta aparece dentro de la conciencia intencional, aplazando y posponiendo toda “explicación” de los problemas. (Pintor-Ramos A. 1994a, p.37)

La objetividad aparece como superación del subjetivismo psicologista, pero esta objetividad no le parece a Zubiri del todo suficiente en el camino de la anunciada vuelta a las cosas mismas que había manifestado Husserl como lema de su pensamiento.

¿Qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. (Zubiri X., NHD, pp.13-14).

b) Subetapa ontológica, entre 1928 y 1944.

La referencia es Heidegger. El adversario lo sigue siendo el idealismo, pero más en forma de ideismo o de prioridad de los conceptos en el modo de captar el darse las cosas, que la tendencia más marcada al subjetivismo y al psicologismo presente en el periodo anterior.

Ya decíamos en la subetapa anterior que la objetividad fenomenológica como punto de partida del pensar, el sentido objetivo de las cosas de la vida en su presentación en la

conciencia, resulta insuficiente para Zubiri. Y, por otra parte, realidad es un término todavía poco preciso en él (Zubiri X., NHD 74, p.86), (Pintor-Ramos A., 1994, p.51).

Restringir el objeto de la filosofía a las objetividades conscientes hacía imposible llegar a la estructura entitativa de las cosas y diluía éstas en mero sentido objetivo (...) Zubiri abandona el programa filosófico de descripción de los objetos conscientes como hilo conductor y lo substituye por la búsqueda de la estructura entitativa de las cosas como verdad de lo real; o, dicho con terminología heideggeriana, se trata de la cuestión del sentido del ser. (Pintor-Ramos A., 1994a, pp. 39-40)

2.3.2. Una etapa metafísica (1944-1983), que divide también, al igual que la anterior etapa fenomenológica, en dos subetapas:

Avista en el horizonte un nuevo continente al que llega a denominar “realidad”. (...) Tardará 20 años en posesionarse en plenitud de esa nueva “realidad”. (Pintor-Ramos A., 1994a, p.50).

Las cosas no son objetividades ni entidades, en primera instancia son realidades. Y si realidad es el carácter primario de las cosas, su estudio ya no será tanto una ontología como una metafísica.

Ni idealismo ni conciencismo (conciencismo como psicologismo, todos los datos son contenidos de conciencia), ni objetivismo, son enemigos relevantes en esta etapa. La referencia crítica más manifiesta es la inteligencia concipiente, enfrentada a la inteligencia sentiente por la que aboga Zubiri. La inteligencia concipiente logifica el pensamiento y entifica la realidad de las cosas pensadas. Y en este periodo Zubiri deja atrás las cosas como objetividades y las cosas como entidades. Las cosas son primariamente reales. (Pintor-Ramos A., 1994a, p.55).

a) Una subetapa de “maduración”, entre 1944 y 1962.

Podría intentarse un acceso directo a la realidad como tal y, luego, a partir de allí determinar los modos y formas concretas de realidad. El otro camino se enfrentaría con algún modo concreto y, radicalizando dentro de él mismo el análisis, se determinaría lo que significa la “realidad” que alienta en cada uno de esos modos (...) Entre esas formas de

realidad, la “realidad humana” (...) es la dominante en esta etapa. (Pintor-Ramos A., 1994a, pp.52-53)

Importancia de las ciencias biológicas, psicológicas, médicas. En el orden talitativo la realidad humana es un animal de realidades, una sustantividad psico-orgánica. En el orden transcendental, la realidad humana tiene un modo propio de implantación en la realidad, y un modo de ser reduplicativamente suya. Es la realidad personal, que se constituye en una realidad relativamente absoluta en su respectividad al mundo y en su implantación en él.

Los cursos orales de este periodo de tiempo son manifestación expresa de la atención que Zubiri dedicó a los saberes sobre la realidad humana. Hasta el punto, que, Pintor-Ramos nos dice: “Parecería que Zubiri se acercaba a una “teoría” filosófica del hombre como centro de su pensamiento.” (Pintor-Ramos A., 1994a, p.53).

b) Una subetapa de “madurez”, entre 1962, fecha de publicación de *Sobre la esencia*, y 1983.

Una vez dejadas atrás la objetivación y la entificación de las cosas reales, para Zubiri “el problema básico es ahora la estructura de la realidad, tema central de “Sobre la esencia”. (Pintor-Ramos A., 1994, p.54).

Una estructura que se revela en los actos de aprehensión intelectual sentientes que serán objeto de análisis pormenorizado más adelante. El saber y lo sabido son congéneres en su actualidad común en los actos intelectual sentientes. La instancia más radical para Zubiri es la actualidad común de aprehensor y aprehendido. En ella se da lo real como formalidad. En palabras de Ramírez Voss J (2009, p.510): “El acto elemental de la inteligencia humana no es razonar lógicamente, es aprehender algo como real. Ese es su acto radical.”

3. PRIMERA PARTE.

Estudio evolutivo del saber “sobre sí mismo”, sobre “mí”, en la obra escrita publicada de Xavier Zubiri, y en algunos de sus Cursos orales aún inéditos.

Introducción. La evolución del “saber sobre sí mismo” en la obra de Xavier Zubiri.

Con la referencia de la división en etapas de Pintor- Ramos A. (1994a), hemos realizado un estudio de la obra de Zubiri, en relación al saber de sí mismo, recorriendo en sentido cronológico sus textos publicados. Para ello seguimos como referencia orientativa las fechas de publicación de sus trabajos.

Pero, cuando los textos recogen cursos orales que ha impartido el autor, cosa que por otro lado es frecuente, al citar el texto hacemos referencia a las fechas en que fue impartido el curso que nos sirve de referencia, porque la fecha de publicación puede ser bastantes años posterior al de la impartición del curso.

Hemos consultado algunos de los cursos orales aún inéditos, que todavía no se han publicado como libros, y que hemos seleccionado por indicación de nuestros Directores de Tesis Doctoral. Se trata de cursos en los que Zubiri se detuvo particularmente en temas relacionados con el problema del hombre y de la persona. Esto ocurre sobre todo en un periodo de tiempo concreto (1944 – 1962): En este periodo, “parecería que Zubiri se acercaba a una “teoría” filosófica del hombre como centro de su pensamiento.” (Pintor-Ramos A., 1994a, p.53). Son los años inmediatamente anteriores a la publicación de SE.

La “teoría” filosófica sobre el hombre en Zubiri culmina en estos años con el concepto de persona. Y, de algún modo, a nuestro entender, con el concepto de persona que encuentra primero en el análisis introspectivo de sí mismo. Mejor dicho, expresado en primera persona, diremos que de “mí”. Así, dice textualmente, “soy formal y reduplicativamente mío en cuanto realidad. Soy mi realidad.” (Zubiri X, SR, 2001, p.203. Libro que recoge un curso oral impartido en 1966). Esta expresión, que años más tarde, en la trilogía sobre la inteligencia sentiente puede situarse en la aprehensión primordial, es el primer saber que adquirimos cada uno de sí mismo, por el que nos sabemos como “mí”, como personas.

Después de este periodo de 1944-1962, y hasta el final de su producción filosófica, Zubiri siguió meditando en la naturaleza personal humana, y en la estructura del “mí” aprehendido en la aprehensión primordial, como preludio del saber de sí mismo. Si la teoría filosófica del hombre culminaba en los años sesenta con la idea de persona, a partir

de los años sesenta, la persona, el “mí” como persona, adquiere la estructura de un sistema sustantivo psicoorgánico, en sus dimensiones individual, social e histórica.

Etapa fenomenológica. I. Subetapa fenomenológico-objetivista (1921-28).

Vamos a ver algunos caracteres que determinarán el modo en el que el saber de sí mismo pueda darse en esta primera subetapa fenomenológico-objetivista.

El saber de sí mismo. Uno mismo como sujeto del saber y como objetividad sabida, en la conciencia fenomenológica.

A esta subetapa corresponde su Memoria de Licenciatura, presentada en Lovaina en febrero de 1921 (Zubiri X., PE, 1999, p. IX). Zubiri X. “El problema de la objetividad según Husserl. I. La Lógica pura”. En: *Primeros Escritos (1921-1926)*, 1995,1999, pp. 1-68.

En la Introducción a su trabajo académico de investigación, Zubiri indica que en este texto estudia, sobre todo, uno de los aspectos centrales de la obra de Husserl, concretamente, su crítica del “psicologismo” (forma radical del “subjetivismo”, según el análisis que hace Pintor-Ramos). La referencia de Zubiri al hablar de Husserl en este estudio son las *Investigaciones lógicas*. (Véase Pintor-Ramos A., 1994a, pp.31-56)

Mientras que otro de los aspectos de gran importancia en la citada obra de Husserl, como es la “teoría de la objetividad en general”, se deja aplazada, y se dice que será estudiada unos meses después, en su Tesis Doctoral (*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*), que fue leída ese mismo año, junio de 1921, en este caso en Madrid, y a la que un poco más adelante nos referiremos.

Pero, en cualquier caso, ambos trabajos, la Tesina y la Tesis, tienen entre sí una estrecha continuidad, y un mismo referente, Husserl, y en particular sus *Investigaciones Lógicas* como texto de referencia, con el horizonte fenomenológico que se abre a partir del pensamiento de Husserl en los años siguientes del siglo XX y hasta la actualidad.

En primer lugar, por lo tanto, una crítica del psicologismo, que permita un ámbito propio del pensar filosófico que no sea deudor de la psicología. Zubiri se sitúa frente al psicologismo del siglo XIX, entendido como una forma radical del subjetivismo, que reduce las objetividades a meros contenidos de la conciencia subjetiva.

Para el subjetivismo, las cosas, en su darse en la conciencia, son “meros contenidos de conciencia”, “representaciones”, en una conciencia receptora y abarcadora, que es una conciencia receptáculo de las cosas y de uno mismo. Lo que sabemos, lo sabemos como contenido o representación de las cosas en la conciencia.

Esa conciencia como concepto central en el psicologismo dominante en la segunda mitad del siglo XIX, es sometida a una profunda crítica en la fenomenología de Husserl. Aunque la conciencia, bien que, de otro modo, sin embargo, sigue manteniéndose como un tema central en el propio Husserl. Si bien con una apreciación distinta a la del subjetivismo psicologicista, porque para Husserl la conciencia ya no es receptáculo o continente de cosas o de sus representaciones, es un ámbito intencional. Las cosas en la conciencia son “términos” “entendidos” en una correlación *noesis-noema*.

Establecido el ámbito propio del pensamiento más allá del subjetivismo y del psicologismo, la fenomenología encuentra la esencia de las cosas en su “sentido” objetivo en la conciencia (Zubiri X, SE, 1985, pp.32-33; Pintor-Ramos A, 1993, p.144).

De tal manera que, para Zubiri en su Tesina de 1921, y siguiendo las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, se puede decir que:

a) La conciencia no es un receptáculo. La conciencia no es ya un gran receptáculo ⁵⁶, como pudiera serlo para el psicologismo precedente. Un receptáculo en el que se recogían subjetivamente las representaciones de todas las cosas, entre ellas las representaciones de uno mismo. Para Husserl, lo que el sujeto cognoscente y las cosas sean, lo siguen siendo

56 Al igual que hace Ortega y Gasset, Zubiri también recurre en varios lugares de su producción intelectual a metáforas (foco de luz o luminaria; mancha de aceite que se extiende; superficie de un líquido con olas u ondulaciones). En el caso de la “antropología” y de la “conciencia”: 1) frente a la existencia humana como envolvente, o receptáculo, del universo; y 2) frente a su concepción históricamente anterior como “tabla de cera”, como un trozo del universo, en el que éste imprime su imagen; 3) una tercera metáfora de inspiración heideggeriana sustituirá a las dos anteriores. Según ésta, la persona no es un trozo del universo, receptor del mismo, ni una envolvente de éste, sino el foco de luz que alumbra el universo. Esta luz que es el ser, funda el ser de las cosas, los entes. (Véase Pintor-Ramos A., 1994a, pp.132-133).

también en la conciencia, pero se trata ahora de una conciencia distinta a la del psicologismo.

b) La conciencia no es sustancia. No siendo receptáculo, tampoco la conciencia es una sustancia. No es una sustancia que actúa sobre otra u otras sustancias, o una sustancia sobre la que actúan las cosas como sustancias de un mundo externo a ella. Las cosas pueden ser internas al organismo: en cualquier caso, externas a la conciencia, porque el propio organismo o cuerpo material es en cierta manera también externo a la conciencia en la tradición cartesiana. Al actuar sobre la conciencia las cosas externas e internas, imprimen en ella las representaciones de tales sustancias para el sujeto percipiente. Para Husserl, la conciencia no es sustancia, “sino que es un modo de ser “puramente intencional”.” (Zubiri X, PE, 1999, p.25).

c) La conciencia no siendo receptáculo, no siendo sustancia, puede decirse que es conciencia intencional, conciencia fenomenológica. La conciencia no es receptáculo ni sustancia, sino que tiene un modo de ser puramente intencional. Pero aún así, la conciencia sigue siendo para Husserl, bien que con otras características distintas de la conciencias racionalistas o idealistas (“puramente intencional”), la referencia sustantivada en la que se nos da el acontecer de la vida humana, y en la que emerge el sentido de las cosas, de uno mismo, en el polo noemático, y de uno mismo también en el polo noético.

En 1921, en el momento de redactar su Tesina, Zubiri se encuentra todavía emplazado en la conciencia intencional fenomenológica. En definitiva, la conciencia, en su estructura intencional, en cierto modo sustantivada, sigue siendo el punto de partida de la reflexión filosófica para Husserl. Y a la postre, para Zubiri, es una conciencia intencional en la que los contenidos son términos de los actos de conciencia. En la conciencia encontramos contenidos de uno mismo como términos de los actos intencionales. Y también contenidos de uno mismo como elementos que constituyen el polo subjetivo o noético de los actos conscientes.

Pero la fenomenología mantiene una concepción sustantivadora de la conciencia, que será seriamente criticada por Zubiri más adelante. Porque para Zubiri, no hay conciencia, hay actos conscientes. Los actos de conciencia son, en cierto sentido conscientes (más adelante actos de intelección sentiente, o de sentimiento o de volición, no hay una facultad que se llame conciencia).

En el Prólogo a la edición en inglés de NHD, en 1980, Zubiri dirá lo siguiente:

La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que corre en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes. Esta sustantivación se había introducido ya en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual actividad psíquica era sinónimo de actividad de la conciencia, y concebía las cosas todas como «contenidos de conciencia». Creó inclusive el concepto de «la» subconciencia. Esto es inadmisibles porque las cosas no son contenidos de conciencia sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. (Zubiri X, NHD, 1987, Prólogo)

En IRE (1984) Zubiri propondrá una idea de conciencia más radical aún que la conciencia intencional de Husserl y que la intencionalidad de la conciencia de Brentano. Propondrá una conciencia noérgica, física, en la que la intencionalidad del “darse cuenta de” como “conciencia de”, es un momento estructural de la actualidad real apoyado en momentos estructurales previos. (Zubiri, IRE, 1984, Cap. V)

Unos meses después de su Tesina, en su Tesis Doctoral, Zubiri se pregunta “¿Qué es el sujeto?” Lo hace en su “Crítica a los prejuicios psicologistas” (Zubiri, PE, 1999, pp.150-201), un texto en el que incluye un apartado que se titula “Teoría de la conciencia” (Zubiri, PE, 1999, pp.165-188), y otro que se titula “Teoría del sujeto”. (Zubiri, PE, 1999, pp.188-192).

Si “objeto” es el correlato objetivo de los actos conscientes, “sujeto” es el correlato subjetivo de los mismos actos conscientes. En la conciencia no se dan cosas, cosas en sí, sino objetos (y el sujeto, en la correlación intencional sujeto-objeto). De tal forma que en la conciencia no se da el yo, el yo “como substrato de la vida psíquica, no nos es inmediatamente dado” (Zubiri X, PE, 1999, p.188), sino, en todo caso, de modo inmediato se da el sujeto intencional, en la correlación de la conciencia reducida fenomenológica. “Su ser fenoménico es el de un sujeto; esto es, así como toda conciencia es conciencia de algo, así toda conciencia es conciencia de alguien.” (Zubiri X, PE, 1999, p.188) Este es el primer modo de darme a mí mismo, la primera modalidad de saber sobre mí mismo en la inmediatez de la conciencia. Soy sujeto fenoménico, antes que un yo como substrato de la vida psíquica o psicoorgánica, en la correlación noético-noemática de la conciencia. El primer saber sobre mí en la conciencia intencional es el de un mí

como sujeto (en inversión de los términos kantianos). Y como objeto, en distintas modalidades sensoriales.

Zubiri hace un resumen de los distintos sentidos de sujeto y objeto en Filosofía (Zubiri X, PE, 1999, pp.188-189). Los sentidos del “sujeto” como substrato de mis caracteres varían desde una naturaleza psico-orgánica, a una naturaleza psíquica, y a una naturaleza espiritual, a nuestro entender un progresivo recorrido en la línea que va de la materia al espíritu, como dos naturalezas distintas. Son sentidos de un “sujeto” que rebasa los límites de su reducción fenomenológica en una conciencia intencional.

a) El sujeto es la unidad psicofísica (el yo), que también llamamos hombre. Sujeto como sinónimo de hombre. Y objetos son las cosas entre las que están los hombres.

Sólo en este sentido cabría hablar de cosas externas a los hombres, porque cada uno para sí mismo es cosa interna respecto a las cosas externas. Sería un planteamiento propio de un realismo ingenuo o pre-crítico. Unidad interna psique – cuerpo, entre otras cosas corporales, externas, en el mundo.

b) En ese sujeto como unidad psico-física se produce una división hacia su interior, y la identidad del sujeto se retrotrae hacia una psique respecto a su cuerpo. El sujeto se identifica con el *ego*, como *res cogitans*, y se separa en cierto modo del cuerpo *res extensa*.

A partir de la primaria unidad psicofísica, la psicología ha distinguido dentro del hombre, dentro del sujeto, un cuerpo y un alma. Y el sujeto se retrotrae hacia ese alma, el sujeto se desplaza al alma, a mi “representación”, al psiquismo interior, en oposición a ese cuerpo que queda relegado ahora al ámbito externo entre las cosas, en el mundo físico, exterior y extenso o material (en oposición al alma espiritual en la que se identifica inmaterialmente el sujeto). Un mundo externo a mí (que soy un *ego*) integrado por todos los objetos, y entre ellos mi propio cuerpo. Dualismo psique (alma o espíritu) – materia (incluyendo mi cuerpo).

Desde ella, desde el alma, el cuerpo le está presente al alma por sensaciones “cenestésicas y objetivas, de idéntica naturaleza psicológica que las sensaciones por las que nos es presente el llamado mundo exterior.” (Zubiri X, PE, 1999, p.189).

Frente a las sensaciones musculares mencionadas inicialmente, las sensaciones kinestésicas y táctiles mencionadas al hablar de Mach (y esto sea probablemente extensible a Husserl, quien habla de kinestesias y de ubiestesias táctiles), están las sensaciones cenestésicas de mi propio cuerpo.

c) Una nueva división, esta vez dentro de la psique o alma, que se escinde a sí misma en dos, y de esta manera la identidad del sujeto retrocede aún más atrás en su interior, más atrás o dentro de la psique o alma, que a su vez es desplazada hacia la proximidad de su cuerpo. En el análisis de mis representaciones como fenómenos inmanentes, se puede distinguir, entre el contenido de la representación, y el yo a quien es inmanente dicha representación. La variedad de los contenidos, en permanente cambio, frente a la identidad de ese yo, promueve seguramente esta distinción. Ese yo, ese sujeto, se le llama conciencia, y sus contenidos, sus objetos, son el mundo físico, es mi propio cuerpo, y son, en tercer lugar, los contenidos de mi propia alma o psique, que adquiere también así una objetividad más plena frente al yo sujeto.

Según Zubiri, este tercer sentido del sujeto, un yo puro o transcendental, es el propio de la teoría del conocimiento, un sujeto, más bien yo, que trasciende la dualidad psico-física empírica.

d) Pero antes de hablar de teorías de un yo/sujeto transcendental, y de un sujeto como substrato en el mundo, tenemos la noción fenomenológica preteórica de sujeto (y de objeto) en el ámbito de la conciencia intencional. El sí mismo en la conciencia fenomenológica como sujeto, sujeto fenoménico como correlato en la conciencia, que después será elaborado como un yo en su presencia entre las cosas en el mundo. Un yo, que, en todos los casos, “es una unidad sintética y raíz de todos los actos.” (Zubiri X, PE, 1999, p.190).

e) Más adelante, Zubiri critica la conciencia fenomenológica. En realidad, sólo hay actos. No hay una conciencia. Zubiri se distancia de la conciencia fenomenológica. “La “conciencia en general” no existe; existen sólo “actos” de darse cuenta propios de un yo concreto; la conciencia, en general, no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección.” (Zubiri X, PE, 1999, p.186).

Antes de cerrar esta primera etapa de Zubiri, vamos a insistir en la crítica al psicologismo. Un psicologismo identificado en este caso como “relacionismo”. Y que sirve de contraste para lo que más adelante llamará “respectividad” en la dimensión trascendental. Unos años después de su Tesina y de su Tesis Doctoral, Zubiri escribió un texto que, por su análisis del psicologismo en Wundt, merece la pena reseñar. Se trata de: Zubiri X. Recensión de Brentano, 1926. En: Zubiri X. (1999) *Primeros Escritos (1921-1926)*, entre las páginas 383-396. Originalmente publicado en: Zubiri X. (1926), *Revista de Occidente* 42, 403-408.

Según la clasificación de Pintor-Ramos (1994), seguimos en la subetapa fenomenológico-objetivista en la evolución cronológica del pensamiento de Zubiri.

En este texto, además del libro de Brentano, *Psicología*, Zubiri habla de Wundt, y este aspecto el que queremos destacar. Porque vuelve a hablar de Wundt en *Respectividad de lo Real*, ya en los años setenta, casi 50 años después. En este trabajo de los años setenta, como preludio a la respectividad de lo real, concepto de enorme importancia en el último Zubiri, a Wundt le cita como exponente de lo que denomina un “relacionismo subjetivo”. En el análisis de lo real, las distintas modalidades de relación – en su momento las enumeraremos al referirnos a ese texto – corresponden a unos niveles de análisis de la realidad más externos que la respectividad de lo real, en el orden trascendental.

Según ese relacionismo atribuido a Wundt, las facultades psíquicas se nos dan como relativas unas a otras. Frente a esta concepción relacionista, Zubiri mantiene que el psiquismo es actividad única, y que el relacionismo no es sino una manera de conceptuar la complejidad y diversidad de la actividad psíquica en el orden talitativo.

En 1926, Zubiri entiende que la llamada “interdependencia de las facultades humanas” supone que en todos los actos en los que participa la “facultad” de la inteligencia, ésta integra también una participación de la voluntad, del sentimiento, de la memoria, etc.

Lo mismo podría decirse de otros actos psíquicos en los que, a su vez, predominan el sentimiento o la voluntad frente a la inteligencia. Porque se trata de predominio o dominancia de una u otra facultad psíquica, pero no actividad exclusiva de ninguna de ellas, ningún acto psíquico es exclusivamente inteligente, o sentimental, o volente.

Para Zubiri, esta integración entre sí de las “facultades” psicológicas no es ningún hecho, sino una teoría, según la cual se da por sentado que hay una integración de varias acciones psicológicas distintas (una acción del sentimiento, una acción de la voluntad) y como resultado se da una síntesis psicológica de varias acciones. Pero esto seguramente no es la visión más acertada de lo que ocurre en el funcionamiento psíquico. Más que hablar de una síntesis o integración de acciones, a Zubiri le gusta hablar de una unidad primaria como accionalidad única psíquica, mejor dicho, psico-orgánica o psico-somática, respecto de la cual el sentimiento, la volición, etc., son momentos analizadores, especificantes, pero de ninguna forma acciones concurrentes que den lugar a una síntesis. (Ver, por ejemplo Zubiri X, NHD, 1986, p.17)

El tiempo en la conciencia de sí mismo, el espacio personal como intimidad.

Después de la Tesina, Zubiri prosigue el estudio de Husserl y de la fenomenología en su Tesis Doctoral: Zubiri X. *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Publicada en: *Primeros Escritos (1921-1926)*. 1995. 1999. pp. 68-335. Tesis Doctoral leída en Madrid el 21 de Mayo de 1921. (p. IX)

En la Tesis Doctoral, sigue situado en la conciencia fenomenológica de Husserl. En este texto, Zubiri añade una nueva dimensión a la conciencia intencional fenomenológica. Es la dimensión del “flujo” o “torrente” de la conciencia, la conciencia entendida como *durée*, como “duración”. Una duración temporal distinta al tiempo del mundo físico. Si la intencionalidad era deudora de Husserl, la *durée* se inspira en H. Bergson⁵⁷, y en cuanto “flujo” de conciencia remite también a W. James⁵⁸ (véase Zubiri X., HRI, 2005, pp.94-96). Desde ellos, Bergson y James, Zubiri puede admitir que la conciencia no es susceptible de ser evaluada simplemente como una magnitud espacial y temporal medible o cuantificable, sino que es ante todo “una duración en la que no hay más que cambios cualitativos.” (Zubiri X, PE, 1999, p.106).

57 Bergson H.(1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca. Sígueme. pp. 61-103.

58 James W. (1989). *Principios de Psicología*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. F.C.E. Cap. IX. “El curso del pensamiento”. pp. 181-233. Y Cap. X. “La conciencia del yo”. pp. 233-320.

Brentano F. (1935). *Psicología desde un punto de vista empírico*. Madrid. Revista de Occidente. pp. 61-103.

La conciencia está así más próxima a una temporalidad cualitativa que a una espacialidad y a una temporalidad espacializada (propias de la *res extensa*). En ese sentido, la naturaleza de la conciencia es duración cualitativa. La conciencia *cogitante* no tiene una naturaleza espacial *extensa* como la tiene el cuerpo o el organismo. Temporalidad cualitativa en la *res cogitans*. Espacialidad cuantitativa en la *res extensa*.

En la conciencia no sólo no hay cantidad, sino que las diversas cualidades se fusionan entre sí en un devenir. Sólo cabría hablar de una multiplicidad cualitativa, única interpretación adecuada del análisis psicológico. (Zubiri X, PE, 1999, p.107)

Más adelante, de la misma forma que fue cambiando la concepción de la conciencia fenomenológica, Zubiri irá cambiando la concepción del tiempo recibida de Husserl y de Bergson. Para Zubiri, hay distintas cualificaciones del tiempo, un tiempo que es propio de cada estructura real, entre ellas de la conciencia. Y Zubiri podrá precisarlo en años futuros.

Leídas estas ideas de 1921 desde la perspectiva del año 1980, en el Prólogo a la edición norteamericana de NHD, *Dos etapas*, dirá lo siguiente:

El tiempo no es algo separado de las cosas sino tan sólo un momento de ellas: las cosas no están en el tiempo, sino que son temporales. (...) En su virtud, por ser temporales, estas cosas cualifican su tiempo: es el tiempo mismo el que está cualificado. Y este tiempo así cualificado es lo que llamo unidad estructural del tiempo. Esta estructura pende pues de la índole de las cosas. (Zubiri X, NHD, 1987, Prólogo. “Dos etapas”)

De tal manera que, si se trata de cosas físicas, su sucesión es mensurable, y el tiempo es esta mensura de la sucesión y del cambio.

Pero si en lugar de cosas físicas inertes, hablamos de los seres vivos, el tiempo está entonces biológicamente cualificado, y la cualidad de este tiempo de la vida es la edad.

En tercer lugar, si en lugar de cosas inertes, o de seres vivos, estamos ante seres que son de índole psicofísica, entonces el tiempo tiene una cualidad propia y distinta a las dos anteriores. Porque la vida psicofísica se caracteriza por ser una corriente, la corriente de la conciencia. Es el tiempo de la *durée* de Bergson.

Lo dice así textualmente en el Prólogo a la edición inglesa de NHD:

La vida psicofísica constituye como se decía ya desde principios de este siglo, un torrente, una corriente. Entonces se la llamaba la corriente de la conciencia (dejemos de lado ahora esta apelación a la conciencia). Pues bien, la corriente psíquica, el torrente psíquico, confiere al tiempo una cualidad original: es la *durée*, la duración (Zubiri X, NHD, 1987, Prólogo. “Dos etapas”)

Y, por último, en cuarto lugar, tomada esa vida psicofísica en su carácter de totalidad, tiene aún un cuarto carácter que señala Zubiri. Esa vida psico-física propone un proyecto como carácter constitutivo suyo, y a la cualidad temporal del proyecto la llama acontecer.

En resumen, en este Prólogo de Zubiri a NHD, en 1980, prácticamente en el otro extremo temporal de su “biografía” vital e intelectual con respecto al texto que comentamos de 1921, Zubiri dirá que las cuatro cualidades del tiempo, en función del tipo de “cosas” o estructuras temporales de que se trate, son: mensura, edad, duración y acontecer. El hombre, y uno mismo, según su estructura material y psicoorgánica, participan en alguna medida de las cuatro modalidades temporales. Pero la tercera y la cuarta, el tiempo como *durée*, y como acontecer, sólo se dan en las realidades personales.

Otro tanto podría decirse del espacio. En *Espacio. Tiempo. Materia.* (Zubiri X. 1996), que recoge Cursos orales de 1970 y 1973, el espacio “interno” mensurable de las cosas materiales da lugar a la “interioridad” de la vida animal. Y en la interioridad vital del animal surge la “intimidad” de la espaciosidad de la vida personal. Interno, interior, e íntimo, tres cualificaciones del espacio de las “cosas” o los seres vivos. Cada uno de los niveles se sustenta en el anterior. De todos ellos participa también el hombre, y participa uno mismo. La intimidad es una característica del espacio propia de las personas.

Distintas dimensiones estructurales del tiempo y del espacio, determinadas en cada caso por las estructuras sustantivas de las que se trate. Pero esto corresponde a la evolución posterior del pensamiento de Zubiri.

Conciencia como “darse-cuenta-de”.

Un tercer elemento de la conciencia, actos conscientes, junto a la intencionalidad, y al tiempo y espacio propios de su estructura. Los actos psíquicos de la conciencia son conscientes. Todo acto psíquico es “consciente”:

Brentano supone que la esencia de todo fenómeno psíquico es la conciencia, entendiendo por conciencia aquel carácter que consiste en implicar el ser intencional de un objeto. De aquí se deduce, según Brentano, que todo acto psíquico o es un acto de representación, o implica, esencialmente, un acto de representación. Aunque con un sentido un tanto diverso, esta definición de lo psíquico por lo consciente es clásica desde el renacimiento. (Zubiri, PE, 1999, p.192)

Y añade poco más adelante que “para la Filosofía moderna lo psíquico es lo consciente; en otros términos: la Psicología es la ciencia de los fenómenos de conciencia.” (Zubiri X, PE, 1999, p.193). Ésta es una cuestión muy controvertida ⁵⁹.

Para Brentano “la característica esencial de todo fenómeno psíquico es la conciencia y no puede admitirse la existencia de un objeto psíquico e inconsciente.” (Zubiri X, PE, 1999, p. 169). Zubiri recuerda que, sin embargo, desde Leibniz se admite un psiquismo inconsciente. Según Zubiri, este psiquismo inconsciente, desarrollado por Baumgarten en la estética, por ejemplo, es a partir de ese momento el inicio del idealismo romántico. ⁶⁰

Para Zubiri, el carácter propio de los actos psíquicos no es conciencia, o no es sólo conciencia (conciencia entendida como “darse cuenta de”). No hay conciencia, hay actos conscientes, en los que se da el sujeto en la correlación con el objeto. Zubiri se distancia de la conciencia fenomenológica. La conciencia entendida como darse cuenta en los actos

59 Si bien nos salimos de los límites de la Tesina de Xavier Zubiri, nos parece oportuno ir a *Sobre el hombre* (1986) para precisar algunas ideas. En SH (1986) p.47 dirá Xavier Zubiri: “todo acto [psíquico] superior es consciente”.

“No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes (...) El resto de los actos no son forzosamente conscientes”. (Zubiri X, 1984, IRE, p.182). “No hay “conciencia”, sino “actos conscientes”. Pues bien, dentro de estos mismos actos, lo que tienen de acto realmente ejecutado es por su propia índole anterior a lo que tienen de conscientes. Tanto más que al ser conscientes estos actos, no nos es consciente toda la realidad psíquica de los actos mismos”. (Cap. III de Zubiri X, SH, 1986, p.48)

El carácter propio de las notas psíquicas (para Brentano lo era la “intencionalidad”, en la conciencia) frente a las notas físicas, es que una nota psíquica “envuelve formal y constitutivamente el momento de realidad” (Zubiri X., SH, 1986, p.457). No es el ser “consciente”, en tanto darse-cuenta-de, el carácter primario de una nota psíquica, sino que “una nota es psíquica cuando envuelve “formalmente”, el momento de versión a la realidad”. (Zubiri X., SH, 1986, p.469). “Una cosa es que la conciencia fuera la “*ratio cognoscendi*” de lo psíquico (cosa por lo demás discutible), otra que sea la conciencia la “*ratio essendi*” de lo psíquico.” (Zubiri X., SH, 1986, p.47)

60 Ellenberger H. (1976). *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid. Gredos. pp. 74-136.

Descartes R (2006). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos. “Primera Parte: De las pasiones en general: y, ocasionalmente, de toda la naturaleza del hombre”. pp. 53-131.

conscientes es un carácter de algunos actos de un sujeto, sólo de algunos actos, hay actos que no son conscientes.

Y el sujeto, uno mismo como sujeto, es algo más que conciencia, es sujeto de actos, algunos conscientes y otros no. O actos parcialmente conscientes, mientras que otra parte u otros momentos del acto no son conscientes. Es sujeto de actos, entre otros, de actos psíquicos, con más precisión actos psicoorgánicos, actos en los que aquello que tienen de psíquico es anterior a su carácter consciente, carácter de darse-cuenta-de. “Y el sujeto es la unidad sintética real de todos los actos, entre los cuales los actos de conciencia son realmente un grupo especial. (...)” (Zubiri X, PE, 1999, p.193)

El punto de vista genético de los contenidos de conciencia. Cosas externas, y sí mismo interno.

Y tenemos que añadir un cuarto elemento a la conciencia, en este caso desde un punto de vista genético. Hemos mencionado la intencionalidad, la temporalidad propia, y el ser actos conscientes. Zubiri sigue haciendo una crítica del psicologismo, pero valora un dato de carácter genético.

Y es que, desde el punto de vista de su génesis, para el psicologismo la conciencia surge como tal a partir de las sensaciones, de las sensaciones conscientes. Para el psicologismo derivado del auge de la psicología del s.XIX, Zubiri entiende que la cuestión central de la formación de los contenidos de conciencia radica en el análisis de la sensación primaria. Esto proviene probablemente de la psicología empirista y del asociacionismo psicológico a partir de Locke y Hume. La sensación es el acto psicológico primario, la primera fuente de información, y es a partir de ella y mediante operaciones psicológicas de carácter asociativo que operan sobre las sensaciones primarias, como se constituyen, tanto el mundo, el mundo externo al aprehensor que recibe las sensaciones de ese mundo externo, como el propio sujeto interno, sujeto aprehensor de las sensaciones. Se constituyen el yo o sí mismo interno, y el no-yo externo. Para Hume, el yo se nos da como un haz de sensaciones, siempre pasajeras, a las que la memoria y la imaginación dotan de una cierta entidad o consistencia homogénea para poder hablar precisamente de un yo con cierta entidad.

Para E. Mach, según es citado por Zubiri en su Tesis Doctoral, en esa experiencia sensorial inmediata hay diferentes tipos de sensaciones o datos (Zubiri X, PE, 1999, p.144). Concretamente tres tipos de datos sensoriales distintos que ordenan la realidad en tres ámbitos:

a) Hay una serie de datos que quedan referidos en la experiencia a cuerpos, cuerpos que conforman un mundo exterior. Las relaciones entre los fenómenos de conciencia referidos a esos cuerpos del mundo exterior, determinan las leyes físicas.

b) Hay una serie de datos por los que nosotros mismos estamos presentes a nuestra propia conciencia como nuestro cuerpo, presentes mediante “sensaciones kinestésicas, táctiles, etc.” (Zubiri X, PE, 1999, p.144) (Zubiri habla de las sensaciones musculares. En Husserl están muy presentes las sensaciones táctiles – ubiestesias -, y las kinestesias, en la constitución del sujeto. Más adelante volveremos sobre este tema). Las relaciones entre estas sensaciones nos descubren las leyes psicofísicas.

c) Hay una serie de fenómenos de la “vida interior”. Sus relaciones nos muestran las leyes psíquicas.

Hay un dualismo entre leyes psíquicas y leyes físicas. Con un tercer ámbito intermedio de leyes “psicofísicas”, en el que se ven involucradas algunas modalidades sensoriales. Desde otro punto de vista distinto u opuesto al psicologismo, este ámbito intermedio es el que tendrá mayor interés en Zubiri.

Pues bien, Zubiri, a nuestro entender, y a pesar de su crítica radical del psicologismo, acepta de alguna manera la importancia de las sensaciones en la configuración de los actos psíquicos conscientes, y con ellos la conciencia de un yo. Una manera que habrá que precisar más adelante (sobre todo en IRE, 1984, primer volumen de la trilogía) porque el análisis de los actos de aprehensión no es primariamente un análisis genético en Zubiri, sino estructural.

Las sensaciones son de distintos tipos, no detalladas en el texto de Zubiri (lo que sí hará en el citado volumen de la trilogía), pero menciona entre ellas al menos las sensaciones musculares, que son consideradas como decisivas en la configuración de la distinción del yo y del no yo. Es interesante que, en una obra tan temprana de Zubiri, y coincidiendo con el valor de la kinestesia en Husserl, aparezca la referencia a las sensaciones

musculares, que son sensaciones de dinamismo, de reposo y movimiento, en su proyección hacia la conformación del yo como distinto del no-yo y de las cosas.

En su última época, en IRE (Zubiri X., 1984, p.103), como veremos más adelante, Zubiri se decanta por la importancia de las sensaciones cenestésicas en la conformación del yo (del “mí” propiamente dicho). Son las sensaciones cenestésicas en exclusiva, y no las musculares (junto con las sensaciones de orientación y equilibrio, afección de dolor, temperatura, participarán de manera más indirecta o complementaria) las que dan la aprehensión del “mí”. Y sensaciones afectivas y volitivas.

Habría que decir, sin embargo, que, para la ciencia neurofisiológica más reciente, la importancia de las sensaciones o aprehensiones musculares sigue siendo decisiva en la configuración del “mí”. Se trataría de la propiocepción, así llamada, mediada por percepciones musculares, tendinosas y articulares. Las sensaciones cenestésicas o viscerales de las que habla Zubiri pueden entenderse como complementarias de las propioceptivas o musculares y llamarse sólo viscerales. Más adelante trataremos este tema.⁶¹ Por ahora simplemente señalar, que, en 1921, Zubiri sostiene lo siguiente:

Cierto que, por un complicado mecanismo, en el cual las sensaciones musculares tienen esencial participación, llegamos a una distinción más o menos definida entre el yo y el no yo. (Zubiri X, PE, 1999, p.135)

En ambos casos, a partir de una modalidad sensorial concreta, sea muscular o sea cenestésica, es como se llega a una distinción entre el yo y el no yo. Zubiri critica esta argumentación de carácter genético-psicologista, pero, sin embargo, en un análisis estructural de los actos intelectivo sentientes podrá sostener más adelante, con las diferencias debidas, el valor decisivo del momento sentiente de algunas modalidades sensoriales en la organización y la construcción de la aprehensión y del saber primario en ella de sí mismo como “mí”.

Para el psicologismo, esa distinción entre el yo y el no-yo no es algo ya dado en las propias sensaciones, es una distinción secundaria realizada por el aprehensor sobre las

⁶¹ Gardner EP, Martin JH, Jessell TM. (2001). “Los sentidos corporales”. En: Kandel ER, Schwartz JH, Jessell TM. *Principios de Neurociencias*. Madrid: McGraw-Hill-Interamericana. pp.430-451

Hall J.F. (2016). *Guyton y Hall. Tratado de Fisiología médica*. 13ª Edición. Barcelona. Elsevier. Cap. 48: “Sensibilidades somáticas: I. Organización general, las sensaciones táctil y posicional”. pp. 1744 y ss.

sensaciones musculares, sensaciones que podríamos llamar primarias. Es el resultado de un proceso psicológico (puede ser de carácter asociativo) elaborado sobre las primarias sensaciones, musculares y de otros tipos, entre las que las sensaciones musculares “tienen esencial participación”⁶²

El yo y el no yo son creencias inferidas, creencias secundarias respecto a las sensaciones primarias, creencias elaboradas por el sujeto mediante leyes de asociación psicológica a partir de las informaciones iniciales de las sensaciones. Esto en el caso del psicologismo.

Zubiri no entra en el detalle de esta elaboración. Le interesa que el dato inicial proviene de las sensaciones musculares, y sobre ellas realizamos la distinción yo-no yo. En la elaboración de estas creencias a partir de las sensaciones interviene también elementos afectivos y volitivos.

En su génesis, el yo surge a partir de las sensaciones orgánicas, sobre todo de las “sensaciones musculares”. Zubiri indica que, incluso, siendo tan estrecha la vinculación del yo con estas sensaciones musculares (que en el siguiente párrafo son llamadas “sensaciones cenestésicas”. Zubiri X, PE, 1999, p.190), “es teoría corriente reducir el yo a una suma de sensaciones.” (Zubiri X, PE, 1999, p.190), como el haz de sensaciones de que hablaba Hume.

Estas sensaciones son en su mayoría vagas, con una localización espacial poco precisa, a las que pocas veces dirigimos la atención consciente. En su vaguedad, constituyen como una impresión global presente, y subyacente por lo general, en el fondo de nuestra vida consciente. Zubiri añade que estas sensaciones que provienen del propio cuerpo son en realidad idénticas a otras sensaciones en las que se nos dan objetos externos que no captan nuestra atención. No permiten distinguir suficientemente el sujeto del objeto.

62 La aprehensión de “notas elementales” se llama “sensación”. La aprehensión de “constelaciones de notas”, constelaciones de notas formalizadas como autónomas, se llama “percepción”. Las notas elementales se sienten, las constelaciones de notas se perciben. (Zubiri, X IRE, 1984, p.37)

Pero, ¿existen realmente las sensaciones “puras” o elementales, en el sentido de nota elemental, “un término separado de los demás”? (Zubiri X, IRE, 1994, p.259). Zubiri indica que es un tema de discusión en la Psicología experimental. Y se llegue a la conclusión que se llegue, añade:

El problema de la aprehensión de una nota solamente en y por sí misma, no se identifica, (...), con el clásico problema de la sensación de ella. En la sensación se pretende “aislar” perceptivamente una nota; en la aprehensión primordial de realidad no se “parcela” nada sino que se “fija” perceptivamente una sola nota aunque sea dentro de un sistema. (Zubiri X, IRE, 1984, p.259)

Excepto cuando en algunas de esas sensaciones se da otra característica, la dinamicidad. Es el punto siguiente.

Esa distinción interno-externo proviene de la captación de los “estados dinámicos”, de las sensaciones musculares ya mencionadas, y de otras modalidades sensoriales (probablemente en referencia a las “kinestesias” de Husserl). De tal forma que la conciencia del yo se encuentra muy estrechamente vinculada a las acciones dinámicas: mirar, aceptar, tender a, padecer, etc. (Zubiri X, PE, 1999, p.191). En las acciones, en las sensaciones como acciones dinámicas (mencionaba antes algunas de las sensaciones musculares, y en este caso se extiende también a los sentidos de la vista, a las vivencias de las tendencias volitivas y sentimientos) su contenido es referido intencionalmente a una unidad subjetiva que las sustenta. “una unidad subjetiva, inversa de la unidad objetiva. Esta unidad es el sujeto, es decir, el yo fenomenológicamente considerado.” (Zubiri X, PE, 1999, p.191)

Un tercer grupo de fenómenos vinculado con el yo, y que ya se han mencionado en el apartado anterior junto a las sensaciones, por su carácter dinámico, son los “hechos de orden afectivo” (cabría pensar, también en hechos tendenciales o volitivos, aunque Zubiri todavía no distingue voluntad tendente de sentimiento afectante. Zubiri X, SSV, 1992)

Habría que distinguir en ellos los sentimientos simples (placer, dolor), y los estados afectivos complejos (alegría, tristeza, miedo, odio, etc.). (Zubiri X, PE, 1999, p.191)

Así como el objeto es una realidad que se manifiesta por determinadas propiedades, así el sujeto es otra realidad, cuyas manifestaciones son las sensaciones orgánicas, los afectos, los estados dinámicos, etc. Pero estas manifestaciones se dan realmente en una relación de conciencia. (Zubiri X, PE, 1999, p.191)

En este sentido, la conciencia es entendida como el ámbito de la acción de un sujeto en su “darse cuenta de algo” que está percibiendo, deseando, etc. “Darse cuenta de” es algo que pertenece a la conciencia, a los actos conscientes. La conciencia es este “darse-cuenta-de”; y el “algo” del que se da cuenta, es su término objetivo. En terminología de Husserl, hablaríamos de *noesis* (el aspecto consciente del darse-cuenta-de) y de *noema* (el correlato objetivo de ese darse-cuenta).

El *noema* no es un “contenido de la conciencia”, de la *noesis*, como mantendría el psicologismo, sino “término objetivo del acto de conciencia”, “término intencional”. Entre la *noesis* y el *noema*, hay una relación “intencional, no hay sustancias receptáculos de otras sustancias, o sustancias que actúen entre ellas.” (Zubiri X, PE, 1999, pp.170-171).

La “conciencia en general” no existe; existen sólo “actos” de darse cuenta propios de un yo concreto; la conciencia en general no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. Esta idea de la conciencia en general como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo. Su negación es la piedra angular del realismo. (Zubiri, PE, 1999, p.186).

Noesis y *noema* pueden llamarse “sujeto” (o simplemente acto de conciencia) y “objeto” en su correlación intencional en los actos de conciencia. A partir de este sujeto y de este objeto como datos inmediatos de la intuición en la conciencia, podemos construir, sobre la inmediatez de esa conciencia, y construir hipotéticamente, las nociones de “yo”, y de “cosa” en el mundo. Yo y no-yo. “Cosa y yo son términos absolutos que sólo tienen vigencia (para nosotros) en la relación de conciencia: el yo se llama “sujeto” y la cosa “objeto”.” (Zubiri X, PE, 1999, p.174)

Las cosas externas son creencias, el resultado de la intervención de factores emocionales y volitivos sobre una suma de sensaciones con las que elaboramos un constructo que atribuimos a cosas externas. Otro tanto sucede con el yo, que también es una creencia elaborada psicológicamente a partir de sensaciones musculares primarias. Elaboración del yo en la que también intervienen elementos afectivos y volitivos, la memoria, la imaginación.

El yo es, también, al igual que las cosas externas, e inicialmente en su génesis, una suma de sensaciones, un “haz” de sensaciones diría Hume. De algunas sensaciones que atribuimos a un ámbito interno, particularmente a partir de sensaciones musculares que atribuimos a nuestra interioridad. (Zubiri X, PE, 1999, p.138). Sobre las cuales uno mismo añade para sí mismo otros elementos psicológicos, para construir con todo ello la creencia de un yo.

Aplicando el razonamiento causal a algunas de las sensaciones (vista, sobre todo, pero también oído, etc.) de la experiencia que atribuimos a un ámbito externo, nos hacemos

idea de cosas en un mundo externo. Mientras que, atribuyendo las experiencias sensoriales de unos estados dinámicos (sensaciones musculares) a un ámbito interno, y con la intervención de la memoria, la imaginación, etc., empezamos a esbozar la presencia de un yo interno que sostiene la experiencia en el ámbito interno.

Todo esto a partir de los datos de la conciencia. Más allá de las sensaciones conscientes, más allá de la inmediata experiencia psicológica consciente, no puede hablarse de una cosa en sí. Como tampoco puede hablarse de un “yo en sí que, a su modo, es también una cosa”. (Zubiri X, PE, 1999, p.138)

Resumen.

En resumen, en esta primera subetapa en la que hemos dividido la obra de Zubiri siguiendo a Pintor-Ramos, la conciencia es para Zubiri una conciencia intencional fenomenológica. Conciencia como “darse-cuenta-de”. No un receptáculo ni una sustancia, como para una buena parte de la filosofía moderna, en particular el psicologismo.

Pero más adelante dirá Zubiri que la conciencia fenomenológica sigue siendo una conciencia sustantivada, y propondrá una conciencia más radical que el darse-cuenta.

Esta conciencia tiene una temporalidad interna para Husserl. Tiene una *durée*, una temporeidad como carácter propio, a diferencia de la extensión y del tiempo cuantificables de las cosas espaciales, para Bergson. La conciencia adquiere una intimidad en su espacio interno.

Tiene también un carácter de dinamicidad. Y puede pensarse en una génesis de sus contenidos noemáticos y de sus caracteres noéticos (sí mismo como sujeto) a partir de sensaciones somáticas elementales, una génesis vinculada al dinamismo inherente a algunas sensaciones. Desde el punto de vista de su carácter genético, el sujeto noético viene dado a partir del contenido de las sensaciones musculares y cenestésicas, y por la dinamicidad de las sensaciones kinestésicas, visuales, táctiles, etc. como algo interno. Frente a los *noemas* que tienen un carácter externo. Tal vez esto ocurre también en Husserl, autor de referencia para Zubiri en esta subetapa de su biografía intelectual, con las kinestesias y las ubiestesias táctiles. Más adelante hablaremos de ello.

Por ahora y en primer lugar, en la década de los años veinte del siglo pasado, podemos decir con Zubiri que en esos actos de conciencia, el sí mismo es sujeto de actos. Algunos de ellos conscientes (conciencia entendida como darse-cuenta), otros no. En la tradición que proviene de Brentano, todos los actos psíquicos son conscientes. Desde Leibniz, y sobre todo en el romanticismo del siglo XIX, los actos psíquicos inconscientes tienen una gran importancia, y podría hablarse de un sí mismo inconsciente. Algunos actos son pasivos, receptivos, otros activos. En todos ellos soy sujeto en el polo subjetivo o noético, sujeto fenoménico que surge en la correlación intencional de la conciencia, frente al polo objetivo intencional. Soy sujeto de actos, y mi entidad como sujeto habrá que investigarla más allá de su darse en los actos conscientes.

También, en segundo lugar, tengo noticia de un “mí” no sólo como sujeto de acciones, sino en el polo noemático de los actos conscientes intencionales, un yo objetivado como objeto fenoménico. Además de como sujeto, puedo manifestarme a mí mismo en la conciencia como término intencional objetivado de mí mismo. ¿Soy el mismo como sujeto noético y como objeto noemático?

Por último, los hechos de orden afectivo tienen también un papel esencial en la constitución de mí mismo, en el ámbito intencional de la conciencia, y en la conformación de sus contenidos.

Lo que podemos decir sobre el saber de sí mismo en esta primera subetapa es que uno mismo se encuentra como sujeto de saber y como objeto sabido. En primera instancia, el sí mismo es un sujeto fenoménico y objeto fenoménico en la correlación intencional de la conciencia fenomenológica. La constitución de uno mismo sigue unas ciertas coordenadas espaciales y temporales, y hay una génesis, en la que intervienen caracteres dinámicos y afectivos. Además, lo sabido de uno mismo es consciente. Lo que este sí mismo pueda ser como “yo”, como substrato de vida psicoorgánica en el mundo, más allá de los límites de la conciencia, obedecerá a construcciones elaboradas a partir de los datos cognoscitivos, afectivos y volitivos, dados en la conciencia.

Etapa fenomenológica. II. Subetapa ontológica (1928-1944).

Si en la etapa anterior la principal referencia para Zubiri es Husserl (como autor de *Investigaciones lógicas*), en esta subetapa que propone Pintor-Ramos, el autor que más influye en Zubiri es Heidegger (en Heidegger la referencia es *Ser y tiempo*).

El carácter de corporeidad del sujeto, y su carácter espiritual.

En continuidad con los anteriores textos sobre Wundt y sobre el psicologismo, se puede leer el siguiente texto: Zubiri X. ¿Qué es Psicología? 1935. En: Zubiri X. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. 2002. pp. 243-265

Según el editor del libro, Germán Marquínez Argote, este texto procede de dos conferencias impartidas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, los días 8 y 9 de febrero de 1935. La referencia del tema de las conferencias son dos libros: el libro de Wundt, *Principios de psicología fisiológica*, de 1902, y el libro de Karl Bühler, *La crisis de la Psicología actual*, publicado en 1927.

Queremos destacar que, al final de la segunda conferencia, Zubiri subraya el carácter de “corporeidad” como esencial al sujeto fenomenológico. En anteriores escritos, había fundamentado la idea del sujeto noético en las sensaciones musculares y cenestésicas, y en el carácter dinámico de algunas sensaciones, con la contribución de caracteres afectivos. Pero sin resaltar explícitamente el carácter “corporal” de ese yo asociado a las sensaciones que provienen del cuerpo. Y cabe pensar que las sensaciones musculares, cenestésicas, kinestésicas, etc., provienen del cuerpo. Y que a partir de ellas se constituye la idea de sujeto. Otro tanto podría decirse de sí mismo como objeto noemático en la conciencia.

Por un lado, como “substante”, el hombre es un ser más en el mundo, entre otros seres. Un cuerpo vivo entre otros, dotado de logos o razón. Con una particularidad que le hace distinto. A diferencia de otros entes, diría del hombre Aristóteles, es un animal con logos, un animal que habla, “ente animado que tiene la facultad de hablar” (Zubiri, SPFOE,

2002, p.256); un animal racional, traduciendo logos por razón en la filosofía medieval ⁶³. Como tal animal racional y que habla, aunque distinguible de otros, es parte del universo, un ente entre otros, bien que un ente de características particulares por su logos o razón.

En segundo lugar, ese sujeto humano natural, racional y que habla, no es sólo ente “substante” entre otros entes. Es un yo, un *ego cogitans*, para Descartes.

Decíamos que, para Descartes, la inmediatez “es el carácter fundamental de la conciencia.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.250; véase también Zubiri X, HRI, 2005, p.158). Tenemos noticia inmediata de nuestro pensar, de nuestro querer, de que andamos y nos movemos, en cuanto se dan tales actos en la conciencia. Y con los actos que realizamos, a la vez que la conciencia que inmediatamente tenemos de ellos, cada cual tenemos en nuestro ámbito interno, noticia inmediata de nosotros mismos en tanto que ejecutamos tales actos.

En tercer lugar, como *ego* o sujeto que tiene pensamientos y sabe de las cosas, además se sabe a sí mismo sabiendo las cosas. De tal modo que su posición en el universo adquiere un carácter distinto al de ser meramente un ente más entre otros. Es el sujeto que reflexivamente sabe de las cosas, y sobre todo, sabe de sí mismo, todo ello en la apercepción (Leibniz). Un saber de sí mismo no inmediato, reflexivo.

Porque, para Leibniz no hay tal inmediatez cartesiana. Y Leibniz inaugura aquí una línea de pensamiento de una gran repercusión en el siglo XIX hasta la actualidad.

Pues el pensamiento es todo menos inmediatez, es vuelta sobre sí, reflexión, mediatez, precisamente. Es la sustancia que piensa y que se posee y pertenece a sí misma; en su existir como un todo, se pertenece. La apercepción es la característica esencial del hombre. (Zubiri, SPFOE, 2002, pp. 250-251)

Apercepción es conciencia de la percepción (del objeto), y de sí mismo (sujeto) en la percepción, con la vuelta del pensamiento sobre sí mismo percibiendo. El sujeto de la conciencia de Leibniz es el sujeto que vuelve sobre sí mismo reflexivamente, ésta es la

63 “La filosofía medieval parte de algo que pudo ser originado en el agustinismo: el hombre es *animus sive spiritus*. Pero la filosofía medieval, al desarrollar ese pensamiento y querer precisar qué sea ese *animus*, lo convierte en el *anima* griega, y trata de subrayar los caracteres especiales de la naturaleza humana. Así Boecio nos dice que el hombre es persona: *rationalis naturae individua substantia*. (...) Es una definición que insiste en el carácter sustancial, más que en el anímico, racional o espiritual. (...) la persona queda subsumida bajo el concepto de sustancia.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p. 257)

primera noticia consciente de mí mismo. Pero ¿cómo se da este desdoblamiento de uno mismo para situarse como quien sabe de sí mismo, y como quien es sabido por sí mismo?

Después de Leibniz, Kant añade una característica más al sujeto humano (la primera, un ente sustantivo entre otros en el mundo, un ente con logos; la segunda, un yo, un *ego*, que reflexivamente sabe de las cosas y de sí mismo). Es un paso más hacia el interior de la reflexividad. Ese sujeto humano reflexivo es también asiento de la trascendentalidad en su yo. De la inmediatez de mí ante mí mismo en la conciencia para Descartes, a la reflexividad sobre mí para Leibniz, y a la trascendentalidad de un yo frente a su naturaleza como sujeto empírico. El yo se reduce a su condición subjetiva mundana.

Para Kant el “sujeto humano” es una parte del Universo; el “yo” no forma parte de ese Universo, sino que “trasciende” la Naturaleza; va más allá de ella y así existe en la autosuficiencia de su interioridad, que es trascendental “a” y “de” toda posible naturaleza. (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.252).

El “sujeto humano” es parte del universo; pero ese mismo sujeto humano en su condición de “yo”, trasciende ese universo. Trasciende de una manera que rebasa su condición natural y le emplaza en otro modo de ser distinto del ser de la naturaleza.

De tal forma que la escisión del sujeto en Kant va más allá de la distancia que se da en Descartes y en Leibniz entre el sujeto y su condición natural. Para Descartes hay cosas extensas, *res extensa*, y hay cosas pensantes. La sustancia pensante se distingue de las sustancias extensas. Leibniz destaca en esa sustancia pensante su carácter reflexivo, frente a la inmediatez del pensamiento para Descartes. En Leibniz el sujeto se vuelve sobre sí mismo, es un sujeto primariamente reflexivo, en distancia. Esta vuelta sobre sí mismo, adquiere para Kant un carácter trascendental.

El carácter de persona como carácter trascendental del sujeto.

Para Kant, hay las cosas naturales, entre ellas uno mismo, como sujeto humano entre las cosas, un “yo empírico”, y está por otro lado la condición de “yo trascendental” a esas cosas y a sí mismo pensante en ese sujeto humano. El “yo puro” más allá del “yo empírico” entre las cosas. Para Kant, el yo puro es un yo personal, es persona moral. Ese yo personal está escindido del mundo y de sí mismo como yo empírico. Y en su escisión

sabe del mundo y de sí mismo (“en la autosuficiencia de su interioridad trascendental” nos dice Kant. Véase Zubiri X, SPFOE, 2002, p.252). De tal forma que, lo que es esencial al hombre no es aquélla, su naturaleza mundana, su condición de sujeto, sino éste su ser personal, su condición de yo trascendental.

Desde Fichte hasta Hegel, en opinión de Zubiri, está presente y es desarrollada de un modo extraordinario la riqueza de esta irreductibilidad de la persona humana, entendida como yo, a su naturaleza mundana como sujeto de propiedades naturales. “El movimiento idealista alemán consiste en afirmar que la persona es la conciencia que se sabe a sí misma.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.257).⁶⁴

Conciencia que, a diferencia del logos o razón derivados de los griegos, adquiere unas características propias decisivas e irreductibles a la naturaleza. Para distinguir, a partir de ella a las personas de otros entes o cosas naturales en la naturaleza.

El problema comienza, pues, en ese punto. El idealismo trascendental de Descartes ha puesto en claro, relativamente, esa irreductibilidad: la conciencia no es un trozo de la *physis*. (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.253).

Prolongando el idealismo alemán, Zubiri entiende que en Heidegger llega a su punto culminante la “desnaturalización de la conciencia”. Si el Universo es físico, el hombre o la persona humana es por su conciencia “transfísico”. (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.253).

En los textos que publicará hasta el final de su vida, sobre todo en la Trilogía (IRE, IL, IRA), a nuestro juicio, Zubiri participa en alguna medida de este planteamiento de Heidegger en relación con la desnaturalización y la irreductibilidad de la “conciencia”, mejor dicho, de la psique por utilizar sus términos, del subsistema psíquico (inteligencia, sentimiento y voluntad). Pero esa irreductibilidad se dará en una dimensión de la realidad con pretensión de mayor radicalidad, entre el sentir y el inteligir, entre el estímulo y la realidad. Y en su irreductibilidad, hay sin embargo una unidad primaria entre ambos. Estas cuestiones surgirán más adelante, cuando hablemos de la etapa metafísica de Zubiri.

64 Rivera de Rosales J (1994). Sujeto y realidad. Del Yo analítico al Yo sintético trascendental. *Daimon. Revista de Filosofía*. 9, 9-38.

Rivera de Rosales J (2012). Los tres primeros actos del yo: La intuición intelectual, el concepto del yo y la dualidad facultad/no-yo. *Éndoxa. Series Filosóficas*. 30, 49-76.

El hombre se entiende en su carácter último o radical como una unidad primaria u originaria, no como la conjunción o la síntesis de psique o alma transcendental y cuerpo natural. Es un alma transcendental que emerge “en” un cuerpo natural. O, mejor que hablar de “emerger”, diremos que “brota-desde”, ya que brotar es una metáfora más clarificadora que “surgir” o “florecer” (Zubiri X, SH, 1986, p.464). La persona para Zubiri no será “transfísica” en su transcendencia, en el sentido de allende lo físico, sino transcendente en, dentro de, su naturaleza física. (Zubiri X, IRE, 1984, p. 130).

Como quiera que sea, la cuestión es entender esa unidad primaria de las dos dimensiones en el hombre. Y esto parece que es decisivo en esta subetapa de la evolución intelectual de Zubiri. El entender cómo el espíritu humano, para ser transcendental, es a la vez natural, o lo es siendo inevitablemente natural.

Porque la separación de un “yo puro”, una conciencia, de un “yo empírico”, sigue manteniendo la distinción de dos sustancias en sentido cartesiano, la distinción de un alma y de un cuerpo, ambos irreductibles entre sí. El yo puro y el yo empírico dan a entender un yo doble, y puede pensarse que esta dualidad no satisface las exigencias de una persona que originariamente es una en su aprehensión. El yo requiere una concepción unitaria. Porque la dimensión de la persona es algo que incumbe a la totalidad del hombre, no solo al yo transcendental, también al yo natural o empírico. Y lo que sea radicalmente la persona debe estar seguramente en la raíz de ambas sustancias, espiritual, y corporal o natural.

Para Zubiri, la metafísica aristotélica y la metafísica medieval fundan la dimensión personal en la naturaleza. Incluso se ha pensado la subsistencia personal de un modo sustancial. (Zubiri X, IRE, 1984, p. 131). Mientras que el idealismo hace reposar la persona en su espíritu, irreductible a la naturaleza, para, en un segundo momento, añadir el carácter natural a la persona espiritual. En ambos casos Zubiri entiende que subyace una dualidad de sentir (material) e inteligir (espiritual), y una concepción de lo real como sustancia. Zubiri propone en estos años empezar a pensar a partir de la persona, como un modo de lo real distinto a otros. La persona comienza siendo caracterizada como un yo transcendental o espíritu, y se hace ver que ella tiene una naturaleza, un cuerpo, entre otras cosas o cuerpos. No se trata de una “relación” entre cuerpo y alma, sino de una primaria “unidad” en su origen, de tal modo que la persona como espíritu transcendental, “es transcendentamente natural” y necesita de una materialidad corporal para ser

transcendental (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.259). El hombre, para ser espiritual y transcendental, no “tiene”, sino que “es”, una naturaleza, un cuerpo. (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.258).

El hombre comienza por hacer su vida y por ser entre las cosas, una cosa entre ellas. Y apoyándose en su vida entre las cosas, trasciende de las cosas y así es como se constituye en lo que es como persona, como transcendental o espiritual en la naturaleza. La transcendentalidad es un logro en el hombre, es ir logrando ser persona en sus acciones, emergiendo en ellas. No es un espíritu puro en el punto de partida. Citando a Heidegger, Zubiri indica que,

El hombre llega a sí mismo trascendiendo de las cosas. El término de ese camino transcendental es el hombre. La transcendentalidad de la existencia es un carácter constitutivo del hombre. Por él se distingue de un espíritu puro (...) no puede ser hombre sin apoyarse en y trascender de las cosas entre las que existe. (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.259).

Cada existencia singular, en su singularidad, ha de ir adquiriendo una individualidad, ha de ir constituyendo un espacio propio de cada uno, bien que con los demás. Un espacio interno al que llama “intimidad”. Una “intimidad” que es “suficiencia”. Una intimidad que es fácil que se diluya y pueda perderse. No se trata tanto de un estrato estructural en la “conciencia”, como de una característica que los actos humanos van logrando o no en la ejecución de sus actos mientras se van ejecutando. Y van teniendo en ellos seguramente en distinta medida. El grado de intimidad que se va constituyendo en la accionalidad de las personas varía en una misma persona de unos momentos otros, de unas acciones a otras.

La *ousía* o sustancia aristotélica se caracteriza por la “independencia”, independencia basada en la “suficiencia”. Y un segundo carácter de la *ousía* o sustancia aristotélica, junto a la suficiencia, es la “separación”, separación “espacial”, que a la *ousía* le viene proporcionada por el carácter de la “corporeidad”. (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.261).

A diferencia de los cuerpos físicos, en el caso del hombre, el cuerpo es “mi cuerpo”, y como tal, mi cuerpo es en mí “principio de finitud existencial y concreta.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.262). Principio de finitud, ¿de quién? De mí, como espíritu transcendental que estoy siendo en primera instancia en ese cuerpo, soy un espíritu

encarnado en mi cuerpo. En este sentido, mi cuerpo es “mi” cuerpo, el “mi” transcendental es aquel de quien este cuerpo es mío. “Es urgente el problema de que ese cuerpo sea mi cuerpo. Eso deberá arrancar de aquel de quien es el cuerpo, es decir, del espíritu transcendental (de ahí la interioridad corporal).” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.262). El espíritu se corporaliza. Se corporaliza “el ente transcendental que es la persona humana” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.263). Y viceversa. Por otro lado, soy espíritu transcendental solamente siendo corpóreo entre las cosas.

Por ello, la “corporeidad” tiene varias dimensiones (Zubiri X, SPFOE, 2002, pp.262-3) (Cfr. las diferencias con el estudio, casi cuarenta años posterior, titulado *El hombre y su cuerpo*, publicado en 1973-4, y reeditado como parte de un libro recopilatorio de algunos de sus trabajos, en EM, 2006, pp.103-117):

a) Cuerpo de “carne y hueso”, espacio-temporal. A nuestro entender, en 1973 corresponde al momento de organización.

En su espacialidad, el espíritu transcendental se hace corpóreo. Se hace corpóreo en un espacio, siendo estructuralmente espacioso. Este constituirse espacialmente le otorga una “intimidad” al cuerpo. Intimidad va estrechamente vinculado a espacialidad. Más adelante, en ETM haremos mención a la progresión del espacio desde su carácter “interno” de “dentro”, haciéndose “interior”, hasta la “intimidad” personal (“interno” como cosa natural, “interior” como viviente, “íntimo” como persona).

Por su temporalidad, mi existencia se desarrolla en el tiempo. Mejor dicho, “es” temporal. Y como se desarrolla en una región delimitada del espacio, es “la localización circunscriptiva del alma”, espacial y temporal (Zubiri, SPFOE, 2002, p.262).

Cuerpo “vivo”. Cuerpo como “vida, animación”. En 1973 puede corresponder al momento de solidaridad y complexión.

El espíritu humano, mi espíritu como yo en mi caso, dentro de esa región espacial que me corresponde, tiene vida, animación. Zubiri dice que aquí no se plantea una relación alma-cuerpo, se trata de una vida unitaria, unitariamente inteligente y fisiológica.

“Sentido” del cuerpo humano. En 1973 puede corresponder al momento somático o de actualidad en la realidad.

Presencia del espíritu en el mundo, corporalidad (más adelante, momento “somático” o de “corporeidad”, actualidad en el mundo. Es el momento primario de “corporeidad”, desde el que se ha de entender el de “corporalidad”). La localización circunsriptiva del espíritu anima ese espacio que le corresponde como cuerpo. Un carácter que no tienen otros cuerpos físicos distintos del hombre. “El ente transcendental que es la persona humana”, el espíritu humano, el hombre, “es, en realidad, un ente naturalizado que emerge de la naturaleza para ser lo que es.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.263)

En esta etapa, para Zubiri, siendo uno mismo persona humana, soy espíritu, y un espíritu que emerge de la naturaleza (“brota-desde”, Zubiri X, SH, 1986, p.464). Naturaleza a la que soy irreductible en tanto que persona. Pero sin naturaleza corporal no soy, porque solamente soy siendo organización natural y solidaria en mi vida. Una doble naturaleza, y sin embargo unidad primaria en su origen. Esta “emergencia”, “brotar-desde”, será descrita con mayor precisión por Zubiri en *Génesis de la realidad humana* (1983), publicado en Zubiri, SH, 1986, pp.445-477, y que veremos más adelante.

Este carácter de persona adquiere particular relieve en el contraste entre horizontes filosóficos. A esta misma etapa fenomenológica, subetapa ontológica, corresponde el texto: Zubiri X. Sobre el problema de la filosofía. En: Zubiri X. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. 2002. pp. 17-125. Segundo texto que citamos en esta subetapa.

Se trata de un texto publicado en la Revista de Occidente en 1933 en dos partes: 115 (1933) pp.51-80; y 118 (1933) pp.83-117. Zubiri advierte que se trata en conjunto de un primer capítulo perteneciente a un estudio más amplio que versa “sobre la interpretación del problema de la filosofía moderna” (así lo dice Marquínez-Argote G. En la Presentación del libro, Zubiri X., SPFOE, 2002, p.IV)

Nos interesa sobre todo hacer una brevísima referencia a los dos horizontes que para Zubiri ha recorrido la filosofía occidental, y que determinan dos modos de entender la realidad humana y contemplarse el hombre a sí mismo. El horizonte griego, con el movimiento, y el horizonte cristiano de la creación a partir de la nada. Subrayamos que en este segundo horizonte se da la vuelta del hombre hacia sí mismo, hacia su interior. Y en este entrar en sí mismo se fundamenta a grandes rasgos el concepto de persona.

Si anteriormente podía hablarse de una mirada griega volcada en las cosas externas, entre las que se encontraban las personas y uno mismo como cosas naturales entre otras, con el cristianismo la persona comienza a mirarse a sí misma desde el interior de sí misma. San Agustín es exponente de esta actitud. Más adelante, y de forma decidida, Descartes iniciará la exploración de esta interioridad personal, de recorrido tan fecundo y de alcance extraordinario en los racionalistas y en los idealistas (Rivera de Rosales, 1994, 2011b).

San Agustín abandona también los cauces del neoplatonismo, y por una gigantesca reversión sobre sí mismo, inicia la primera interpretación de la estructura metafísica del espíritu humano en cuanto tal, como base de una teoría de la creación. (...) En San Agustín vemos formalmente retrotraído así el problema del ser a una dimensión que está allende el ser. (Zubiri X., SPFOE, p.92)

Para seguir el rastro a la noción de persona como carácter decisivo en la identificación de uno mismo, vamos a citar un tercer texto de Zubiri. Un texto de carácter “antropológico” en esta subetapa ontológica de la etapa fenomenológica. Se trata de: Zubiri X. *Res cogitans*. 1937. En: Zubiri X. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. 2002. pp.291-301

Según el editor del libro, Germán Marquínez Argote, se trata del texto que recoge una comunicación presentada por Zubiri en París, en 1937, con motivo del tercer centenario del *Discurso del Método*. (Descartes R., 1977, 2006)

La esencia de la persona reside en su espíritu, que en un segundo momento se encarna en un cuerpo material. Persona o espíritu, como sinónimos. “*Spiritus sive animus*”, en San Agustín: “el ser que puede entrar en sí mismo”. (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.291). Al entrar en sí mismo, en su espacio interno, queda de alguna manera separado del resto de las cosas y del mundo. Lo que permite decir a una persona, o me permite decir a mí mismo: “*je suis un corps personnel*”, yo soy un cuerpo personal. En este texto, la interpretación que Zubiri hace de Descartes es que para éste el cuerpo humano es “*l’incarnation d’une personne*”, la encarnación de una persona.

Para Descartes se podría decir que, en el mundo, mi presencia (yo soy una *res cogitans*) es un cuerpo, un cuerpo personal. Mi cuerpo “es “mío”, es mi cuerpo en un sentido bien diferente de los otros cuerpos.” (Zubiri X, SPFOE, 20023, p.297).

Algo de esto asume Zubiri. Pero, por otro lado, Zubiri se distancia de la interpretación dualista de Descartes. En ésta que hemos llamado con Pintor-Ramos subetapa ontológica, Zubiri dirá que, por su corporalidad, el hombre existe en el mundo de las cosas. Y, además, en su interior el hombre existe para sí mismo, para el sí mismo espiritual, determinándose a ser de una manera u otra corporalmente entre las cosas del mundo. Esta determinación como ser en el mundo material se lleva a cabo por la resolución de “posibilidades” concretas. El hombre no es sólo lo que efectivamente es, sino lo que será por sus posibilidades de ser. “La historia es la dialéctica interna de las posibilidades humanas.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.296). La unidad del yo tendrá lugar a través de la unitaria ejecución de sus posibilidades en la vida.

Lo primario en el hombre es su modo de “implantación en el ser”, y esta implantación es la que circunscribe sus posibilidades de ser. Pero, antes de ser su historia, de determinarse a desarrollar sus posibilidades, el hombre “tiene una naturaleza, que es el modo de su implantación en el ser.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.299). Para la realización de algunas de estas posibilidades, esa naturaleza, esas “facultades psicofísicas no son sino el *órganon* que hace efectiva esta implantación.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.297).

Las características psicofísicas no son lo primario, sino que ellas son comprendidas desde la primaria implantación en el ser, implantación que lo es con sus posibilidades inherentes. “Todo ensayo de comprender las posibilidades humanas a partir del mecanismo de sus facultades está constitutivamente condenado al fracaso en filosofía. Y esto se extiende hasta lo que concierne al cuerpo.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.297). Para añadir un poco más adelante, que

es “mío”, es mi cuerpo en un sentido bien diferente de los otros cuerpos. Es mío en el sentido en que (en su concreción última) yo soy el cuerpo. (...) yo soy un cuerpo personal, yo soy una persona corporal. (...) Es la decantación de mis posibilidades de existir en el mundo de los cuerpos. (Zubiri, SPFOE, 2002, p.298)

“El cuerpo me confiere una “interioridad”, que no es sino el lugar en el que yo inscribo mi intimidad.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.298). En este sentido íntimo puede decirse que el hombre existe personalmente, en la interioridad orgánica de su cuerpo. Y que la particularidad del hombre frente a las cosas o los animales no se resuelve a través de una vía naturalista. Ya que lo más propio y distintivo de la persona humana es esta intimidad

en la que se reconoce a sí mismo (a mí mismo, ya que se trata de introspección) como espiritual. Una intimidad que le es proporcionada por la interioridad (espacial) de su naturaleza corporal.

En la ejecución de sus posibilidades de ser en el mundo,

El hombre está arrastrado por el ser; pero el ser no es ni esto ni lo otro, porque el ser, como decían los antiguos, es transcendental. Por ello no podemos reposar ni intelectual ni vitalmente en nada. Estamos poseídos por el ser; por su carácter transcendental, el ser nos hace y nos mantiene inquietos. El ser es inquietud. (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.298)

Con las posibilidades personales, encarnadas en su corporeidad concreta, el hombre o uno mismo en su interioridad, es arrastrado por la inquietud del ser transcendental. La realización de las posibilidades en la vida conduce a la acción psicoorgánica unitaria de la persona. Como dirá más adelante, en los años setenta, en *El hombre y su cuerpo* (Zubiri X, EM, 2006, p.115) “para conceptualizar con más precisión la índole de la unidad de sustantividad psico-orgánica, hay que atender al carácter de su actividad.”

Resumen.

En esta subetapa fenomenológica (1928 - 1944), la antropología filosófica de Zubiri y su metafísica de carácter ontológico dan a entender una mayor influencia de Heidegger (sí mismo como encarnación de un ser transcendental). Así como en su primera subetapa fenomenológica (1921 – 1928) la influencia era mayor por parte de Husserl (sí mismo como sujeto fenoménico en la correlación sujeto-objeto en la conciencia). Soy realidad personal de carácter espiritual, corporalizado como cuerpo entre otros cuerpos. En la inquietud del ser que nos arrastra ejecuto mis posibilidades para determinar lo que va a ser de mí.

Lo primario es hacer la vida y hacerla entre las cosas y entre otras personas, siendo una cosa más y una persona más entre ellas. Y apoyándose en ellas, trascenderlas, para ser persona. La transcendentalidad personal es un logro, es ir logrando ser persona en las acciones de la vida.

En esa ejecución de mis posibilidades, que mi naturaleza y las circunstancias de la vida me ofrecen, el cuerpo puede ser tomado como instrumento. A diferencia de otros

instrumentos, mi cuerpo es “mí” cuerpo, un cuerpo que además de por fuera, vivo desde dentro.

Naturaleza material y naturaleza espiritual. La persona espiritual encarnada en su cuerpo.

Etapa metafísica. I. Subetapa de maduración (1944-1962).

En este periodo de tiempo, tienen una gran importancia para el objetivo de nuestra investigación varios de los cursos orales que impartió Zubiri en esos años, y que todavía no están publicados en forma de texto escrito. Porque en esos cursos trató de conceptualizar con mayor precisión y desde otra perspectiva que en la etapa fenomenológico-ontológica que acabamos de comentar, tanto la naturaleza humana encarnada en un cuerpo, como su carácter distintivo de persona en el orden transcendental.

En el periodo anterior hemos visto que el hombre o la mujer y su condición de persona iban adquiriendo un perfil propio en Zubiri, apoyado sobre todo en la conciencia intencional de la fenomenología, en sus primeros años, y posteriormente apoyado en las ideas ontológicas de Heidegger.

En el periodo de influencia fenomenológica, Zubiri hablaba de un sí mismo como término intencional objetivo en los actos conscientes, a partir de algunas modalidades sensoriales. Y, a la vez, de uno mismo en el polo subjetivo de los actos conscientes, también relacionado con algunas modalidades sensoriales más que con otras. Esto en cuanto a la primera subetapa (1921-1928).

En el periodo de mayor influencia de Heidegger, segunda subetapa (1928-1944), a la vez que Zubiri hace alusiones al carácter corporal y al carácter transcendental de la persona, busca la unidad entre ambas sustancias. Y la unidad puede venir dada, no tanto desde el análisis de la realidad estructural de la persona y de mí mismo, sino de la actividad de la persona y de mi persona en tanto que ejecución de posibilidades para ser.

Los dos anteriores periodos los hemos llamado conjuntamente etapa fenomenológica siguiendo los criterios de Pintor-Ramos. En la etapa actual, que Pintor-Ramos ha llamado metafísica, Zubiri buscará más allá de la conciencia fenomenológica, y más allá de la influencia de la ontología de Heidegger, con una pretensión de mayor radicalidad que los citados filósofos, una instalación en el ámbito de la realidad, como lugar más originario en el que asentar la reflexión sobre las cosas, las personas y uno mismo. De esta forma, uno mismo será ante todo “realidad” humana, antes que objetividad o subjetividad en el seno de la conciencia intencional, antes que ser humano o ente en su inquietud constitutiva por llegar a ser.

Y, además, Zubiri quiere ir más allá de esta supuesta antropología filosófica en tanto que la atención parece centrada no sólo en el hombre en sí mismo, como ya hemos indicado páginas atrás. El carácter de persona, como un modo de implantación en la realidad distinto a otros modos, permitirá a Zubiri la apertura de la persona real a su dimensión transcendental en la realidad como esencia abierta. Por tanto, el carácter de persona hace posible desde sí misma su apertura a la exploración de una metafísica de la realidad. Desde la filosofía del hombre real o desde la antropología en su apariencia inicial, se transita a la metafísica de lo real en cuanto real, metafísica de la realidad.

Esta referencia a la realidad como ultimidad puede ser un nexo de unión, entre estos cursos de la década de los años cincuenta, y la aparición de su libro *Sobre la esencia* (SE) justo después de ellos, a comienzos de la década de los años sesenta. Este libro es el que en opinión de Pintor-Ramos inicia la etapa de plena madurez del pensamiento de Zubiri. “Se suele decir que SE nace como intento de sentar las bases teóricas de la realidad en general de cara a concebir de modo particular la realidad humana.” (Pose C, 2002, pp.377-378).

Efectivamente, según el criterio de Pintor-Ramos (1994), la segunda mitad de los años cuarenta, y toda la década de los años cincuenta del siglo pasado, corresponden a la subetapa de maduración, dentro de la etapa metafísica. Subetapa que acaba con la publicación de SE. Han transcurrido 12-13 años desde los textos que acabamos de comentar anteriormente en su etapa de mayor influencia fenomenológica y ontológica.

Para Pintor-Ramos (1994, p.53), como acabamos de indicar, la referencia de Zubiri en esta etapa que comentamos es la “realidad”, entendida como el carácter más originario en

las cosas. Ya no se trata de las cosas como objetividades en su darse en la conciencia, ni de las cosas en tanto que son entidades (somos “arrastrados por el ser”, que es “inquietud”, Zubiri X, SPFOE, 2002, p.298), sino de las cosas en tanto reales. Frente a objetividad y subjetividad del mí, y frente al mí como entidad o ser de la etapa anterior, tenemos la referencia del mí a la realidad. Entre las cosas reales, y no sólo como una cosa más entre ellas, sino como un problema de importancia capital, está la cuestión de la realidad humana y de mí mismo como persona. En primer lugar, el “mí” y mi personidad serán reales.

En esta década de los años 1950, tal como seguiremos señalando en los cursos orales que comentamos a continuación y que corresponden a estas fechas, la realidad humana es un problema que, efectivamente, adquiere una presencia dominante en las reflexiones de Zubiri. Hasta el punto de que Pintor-Ramos (1994, p.53) opina que: “parecería que Zubiri se acercaba a una “teoría” filosófica del hombre como centro de su pensamiento”. Poder entender al hombre, al hombre como realidad, es un problema central en estos años. Puesto que la realidad, distinta del ser, aparece en el horizonte de su reflexión a partir de sus reflexiones sobre el hombre o la persona.

Y para entender al hombre y a la persona, ya no recurre como primer paso a la dualidad cuerpo-alma de Descartes, o al yo transcendental frente al yo empírico de los idealistas. Sino que recurre, en primer lugar, a las ciencias que estudian al hombre, desde el punto de vista de su psique y de su cuerpo en el orden talitativo. Y en la psique humana reflexiona sobre su actividad normal y alterada. También contrapone la psique humana a la psique animal.

Algunas notas históricas de la dualidad alma – cuerpo. Estructura del hombre.

Del curso oral *El problema del hombre* (1953-1954). (AFZ. Signaturas: 0062001 a 0062008 / 0062012 / 0063004 a 0063009 / 0064012 a 0064013)

Para Platón y para los griegos, la vida proviene de un principio vital. Platón le llama *segé*. “Tres vidas, tres *segés*, tres almas; el hombre tiene tres almas; un alma vegetativa, un alma sensitiva, y un alma intelectual.” (AFZ.0062004.p.14).

Aristóteles no admite esto, que haya tres vidas o tres almas. En cierta forma, el hombre

tiene tres vidas, una vida sensitiva, una vida vegetativa, y una vida intelectual. “Pero esas tres vidas emergen de un solo sujeto, de una sola *segé*.” (AFZ.0062004.p15). El alma es para Aristóteles, “principio formal y constitutivo de una materia” (AFZ. Signatura 0062004.p.16). Informa a una materia.

Tanto en Platón como en Aristóteles, en ambos tenemos la vida como principio vital, como alma. A partir de Descartes, el hombre está caracterizado por su vida espiritual, y como tal es una “*res cogitans*”, y una “*res volens*”. A diferencia de la *res extensa* material de las cosas y de los animales.

El alma fue sustituida por el espíritu en la modernidad y en el idealismo. Y en el siglo XIX se recupera de nuevo el alma. El espíritu de una realidad inteligente y volente, tiene en sí un alma, el alma de su vida sensitiva o animal. La Psicología llamó psiquismo superior al espíritu, y psiquismo inferior o animal a lo segundo, al alma vital.

El Psicoanálisis propone una estratificación del psiquismo, que integra en distintos niveles alma y espíritu, psiquismo inferior y superior. El psiquismo inferior es inconsciente, en relación al superior, que es consciente; porque el psiquismo superior está caracterizado por la conciencia. Mientras que el psiquismo inferior es sede de impulsos, deseos, afectos, inconscientes, con su propia naturaleza y sus propias leyes de funcionamiento, distintas a las del psiquismo superior. Un psiquismo inferior en parte inconsciente que emerge a la conciencia e influye en la actividad de ésta. (AFZ. Signatura 0062004.p.21)

Función intelectual, función volitiva, “

si se quiere añadir (...) los sentimientos como cosas distintas – que yo creo que no lo son, pero, en fin, dejemos de lado la cuestión (no importa para el caso) – nos encontramos con esa triple dimensión: intelectual, volente, y si ustedes quieren, afectiva, sentimental, que define por lo menos, lo que la filosofía del espíritu ha llamado el espíritu subjetivo. (AFZ.0062004. pp.23-4).

La esfera de los sentimientos afectantes no adquiere una autonomía o entidad en Zubiri hasta los años setenta (Zubiri X, SSV, 1992)

De este curso oral, y con el mismo nombre, proviene el texto titulado “El problema del hombre”. En: Zubiri X, *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. 2006.

pp. 31-39. Según el editor del libro, G. Marquínez Argote, este texto es un fragmento de la décima lección del Curso oral sobre “El problema del hombre”. Lección que fue impartida el 14 de Enero de 1954. Publicado originalmente en: *Índice de Artes y Letras* 120 (1959) pp. 3-4.

En él nos dice Zubiri que “el hombre está compuesto de innumerables elementos sustanciales materiales y de un elemento sustancial anímico.” (Zubiri X, EM, 2006, p.31). Elementos o sustancias “materiales” (que son muchos/as, “innumerables”); y la sustancia o elemento “anímico”. Más adelante ya no hablará de sustancias. En 1973 habla de sustancias materiales en sentido coloquial, pero la psique no es sustancia ni siquiera en ese sentido poco técnico. Hay una única sustantividad psico-orgánica, con dos subsistemas, sustantividad de notas orgánicas y de notas psíquicas.

Por lo tanto, en 1954 habla de dos tipos de “sustancias” o elementos:

- a) sustancias materiales, hay muchas sustancias materiales, a las que, en *El hombre y su cuerpo*, 1973 (y en textos de SH de la misma época, entre 1970 y 1975), Zubiri llamará “sustancias físico-químicas”, por lo tanto empleando una terminología científica propia de las ciencias naturales, no se trata de un término de lenguaje coloquial. Se llaman sustancias no en el sentido metafísico del término, sino en el sentido más coloquial o “vulgar” de sustancia, de la misma forma que hablamos de sustancias grasas, etc.
- b) Y hay una sustancia “anímica”, que a partir de 1973 llamará “psíquica”, preferentemente a anímica y a espiritual. Espíritu es un término “vago”. Alma tiene un sentido histórico de ser una entidad “dentro” del cuerpo y “separable” de él. Prefiere hablar de psique.

“Toda sustantividad finita está intrínsecamente constituida por sustancias.” (Zubiri X, EM, 2006, p.31). Pero el hombre no es un “compuesto” de todas esas sustancias, es una sustantividad “única”. El hombre no “tiene” alma y cuerpo, este último con un carácter instrumental o medial respecto al primero, sino que “es” cuerpo y alma.

La persona es un “yo personal”. Este “yo” no es el carácter que se opone al no-yo en general, sino a otros yo personales: al tú y a él. El problema del yo personal remite así al problema del “mí”, el “yo” es el “yo” que se dice de un “mí”, un mí que se opone a otros

“mí”, que para el mí son un tú y un él, antes que otros yo. ¿Qué es el “mí” en el que se sustenta mi yo?

En primer lugar, es una “vivencia”, que envuelve un momento de “mismidad”: es lo que expresamos diciendo que “yo” soy “mí mismo”. (Zubiri X, EM, 2006, p.33). Mí como vivencia de mismidad. Este momento de “mismidad” del mí es algo muy importante para la caracterización del mí. Ahora bien, del otro carácter, de que sea “vivencia”, hay que decir que no es un carácter primario del mí, porque el mí no sólo es vivencia, ni siquiera primariamente es vivencia, sino que la vivencia lo es de algo previo, de algo que es un “mí”. Con anterioridad a toda vivencia, y como condición de toda vivencia de “mí mismo”, “yo soy mi propia realidad; soy una realidad que me es propia.” (Zubiri X, EM, 2006, 34; IRA, 1983, 330-331). “Mismo” es un carácter del mí que le pertenece intrínsecamente, como nota estructural, en profundidad, en “intimidad”. (Zubiri X, EM, 2006, p.34). Lo primario es la realidad estructural del mí, lo derivado, la mismidad, y la vivencia de la mismidad del mí. ¿Cómo caracterizar a este “mí”? Con terminología que ya es propia de su etapa de madurez, dirá que, “la “inteligencia sentiente” es una propiedad del elemento sustancial anímico.” (Zubiri X, EM, 2006, p.32)”. Una forma de acceder a la caracterización de esa inteligencia sentiente en la que se manifiesta la naturaleza del “mí” personal, es contraponer la intelección sentiente humana con el puro sentir estímulo animal.

Psique animal y psique humana.

A esta subetapa de maduración dentro de la etapa metafísica, también corresponde el curso oral titulado *Cuerpo y alma*. (1950-1951). (AXZ. Signaturas: 0056001 a 0056014; 0057001 a 0057012; 0058001 a 0058012). Cronológicamente es el primero de los cursos orales inéditos que hemos seleccionado en esta década, porque en ellos trata de temas relacionados con la filosofía del hombre, próximos a la línea de investigación de este trabajo. Y el propio título de este curso ya es significativo.

En este curso, Zubiri aborda inicialmente el problema del hombre desde el punto de vista de ciencias tales como la Biología, la Fisiología, la Psicología, y ciencias que tienen que ver con el hombre también desde el punto de vista de sus patologías: Medicina, Neurología, Psiquiatría, Psicoanálisis y Medicina Psicosomática. En conjunto, ciencias

que abarcan distintos modos de acercamiento científico a la realidad humana, tanto en su condición de sana como de enferma, desde el punto de vista de su organismo o cuerpo, y de su psiquismo (AXZ. 0056.001).

Más adelante haremos un comentario sobre ellas, pero antes vamos a hacer referencia a una comparación entre el psiquismo animal y el psiquismo humano. Esta es una cuestión que se mantendrá en primer plano, en la permanente meditación de Zubiri sobre las personas y sobre la realidad, hasta el final de su producción intelectual. Según indica el propio Zubiri un poco más adelante en el curso que comentamos (AXZ.0056.005), en algún momento se propone estudiar la naturaleza científica del psiquismo partiendo desde los animales, para llegar después al hombre.

La primera cuestión es el psiquismo animal, como precedente filogenético del psiquismo humano. El hombre sería, desde el punto de vista de su psiquismo, una evolución más compleja del psiquismo animal. Zubiri señala que para la Biología en esos años, se asiste a un “replanteamiento de tipo neovitalista que atribuye a cualquier ser viviente un barrunto de psiquismo” (AXZ.0056.005. p.1). La Biología, la Fisiología, e incluso la Psicología, parecen detenerse a veces en la vida natural, y como prolongación de la vida animal entienden que el hombre puede ser “considerado como ser natural” (AXZ.0056.005.p.1). Tan sólo con ciertas particularidades o complejidades añadidas a la vida animal. Como ejemplo de este punto de vista cita el libro de Sherrington: *El hombre en su naturaleza*. Para Sherrington habría un psiquismo presente en los seres vivientes desde etapas filogenéticas muy tempranas, y de la continuidad evolutiva de ese psiquismo animal proviene el psiquismo humano, con una cierta continuidad progresivamente más compleja.

Pero, sin embargo, Zubiri advierte desde muy pronto que el psiquismo humano es irreductible al psiquismo animal. La Fisiología muestra esta “irreductibilidad de la esfera mental y de la esfera orgánica” (AXZ.0056.005.p.1). Irreductibilidad que Zubiri mantendrá en toda su biografía intelectual a partir de estas fechas, y que será un eslabón fundamental en la sustentación de su metafísica humana y su metafísica de la realidad.

Este es el primer dato que queremos destacar en los primeros años cincuenta, y que en Zubiri será algo que mantendrá su actualidad en toda su biografía intelectual. Hay un salto cualitativo entre el psiquismo animal y el psiquismo superior o humano. Es el salto

que hay entre el sentir y el inteligir. Tanto desde el punto de vista ontogenético como filogenético, es el salto que tiene lugar con el brotar o la emergencia de la nota que llamamos inteligencia en el psiquismo humano. Pero si la inteligencia sentiente es lo propiamente humano y personal, ¿qué ocurre con el cuerpo, con la *res extensa*? Pocos años antes, Zubiri hablaba de una “encarnación” de carácter espiritual en un cuerpo.

Vivencia del cuerpo. El cuerpo vivo unitario en la sustantividad personal del “mí”.

Seguimos en el curso oral *Cuerpo y alma* (1950-1951). A diferencia de las ciencias de la patología en el hombre, la Filosofía ofrece para Zubiri otra perspectiva que no habíamos advertido hasta ahora en los textos anteriores. Ante la vida natural animal, y ante la vida personal que surge en esa vida animal en el caso de los humanos ⁶⁵, la Filosofía se plantea el tema del cuerpo vivo. No el cuerpo en sí mismo, objetivado, como realidad complementaria al alma. Sino el cuerpo en la medida en que es vivido como propio por aquel de quien es el cuerpo, por el alma o psique, que está “encarnada” en el cuerpo vivo. Es una cuestión que en el curso oral “El problema del hombre” adquiere un gran relieve.

Y la primera forma de abordar la unidad cuerpo y alma es la observación del cuerpo humano en su “vivencia” por parte del hombre, “cómo me está dada a mí la vivencia de mi propio cuerpo” (AXZ.0056.005p.1). El cuerpo es entendido aquí como la vivencia que tengo de mi cuerpo.

A Zubiri le sigue pareciendo insuficiente desde un principio esta consideración filosófica del cuerpo partiendo de la vivencia del cuerpo. Las vivencias no son lo primario. Aunque entrar en el análisis de la vivencia en sí tenga un alcance filosófico y consecuencias importantes, pero “la vivencia de una realidad deja en pie el problema de la realidad de la que es vivencia, a menos que se intente probar que la única realidad son las vivencias” (AXZ.0056.005.p.1).

Una cosa es la realidad, en este caso la realidad del cuerpo propio, y otra cosa la vivencia

65 Zubiri X. (2006). “El origen del hombre”. En Zubiri X. (2006). *Escritos menores (1953-1983)*. Editado por G. Marquínez Argote y F. Niño Mesa. Madrid. Alianza Editorial. pp.65-103. Originalmente publicado en *Revista de Occidente* 17 (1964), pp.146-173. Según los editores, se trata de la lección nº 28 del Curso oral “Sobre el problema de Dios”, dada el 2 de Julio de 1949, inmediatamente anterior en unos meses al Curso que venimos comentando.

que de ese cuerpo propio podamos tener cada uno. Tras estudiar las vivencias, es necesario ver esas vivencias, la vivencia del cuerpo, a partir de la primaria unidad psicofísica estructural del hombre, de la cual la vivencia es vivencia. Y esa unidad psicofísica estructural podrá revelarnos en su actividad algunas características de la realidad originaria del cuerpo que a lo mejor no están presentes en la vivencia. El objeto de la filosofía no son las “vivencias”, o no lo son en primera instancia. El objetivo inicial de la filosofía es aquí “estudiar las cosas [mi cuerpo, en nuestro caso] como forma de realidad” (AXZ.0056.005p.2). Entendemos que el argumento puede ser paralelo al que emplea en otros textos sobre el carácter consciente de algunos actos del psiquismo superior. Lo mismo que ocurre con la vivencia, la conciencia no es lo primario de tales actos, lo son los actos psicósomáticos reales de los que la conciencia es conciencia.

La vivencia del cuerpo, el cuerpo vivo, no nos ofrece un apoyo sólido. La unidad de cuerpo y alma puede radicar en una instancia anterior a la vivencia, en el existir. Para Heidegger, “la sustancia del hombre no es su cuerpo, ni su alma, sino su existir” (AXZ.0057.010.p.1). El existir, no la vivencia, como primera condición desde la que entender la vida personal frente a la vida natural. La ejecución de la vida en primera instancia es la que nos muestra la unidad primaria psicoorgánica. A partir de ella, un análisis intelectual de la actividad psicoorgánica podrá distinguir las notas orgánicas y las notas psíquicas.

Y estas notas son muy diversas. En el análisis introspectivo y en la observación de los comportamientos. Toda la diversidad ha de remitir a una unidad humana y personal primarias. No obstante, Zubiri se detiene a estudiar el alcance de esta diversidad tal como puede verse en condiciones naturales y patológicas.

El estudio científico del hombre sano y enfermo. Las experiencias del enfermar en las personas.

Psique humana o personal, cualitativamente distinta de la psique animal. Pero, por otro lado, en las ciencias que estudian la actividad psíquica, las variaciones que en ésta se dan tienen también un gran interés para caracterizar una parte del psiquismo humano.

Nos parece destacable el recurso a las ciencias orientadas a la patología en el hombre,

como el Psicoanálisis, la Medicina y la Medicina Psicosomática. A las que añade además la Neurología y la Psiquiatría en el transcurso del curso. Todas ellas son ciencias aplicadas que, parten del estudio de la patología o del enfermar como dato primero de observación y de reflexión.

Desde el punto de vista de la Neurología, Zubiri cita a Goldstein, con sus estudios de las agnosias y apraxias (AXZ.0058.001). Las referencias a Goldstein, alrededor de estos años, están también presentes por ejemplo en Merleau-Ponty⁶⁶. Merleau-Ponty se fijó en síntomas neurológicos como el miembro fantasma, la ceguera funcional, y a la anosognosia. Y el filósofo francés cita también, además de a Kurt Goldstein, a la Psicología de la Forma, como referentes para la comprensión de estos fenómenos clínicos. En este sentido, parece que hay una cierta afinidad en el planteamiento de Merleau-Ponty y de Zubiri. Por ejemplo, paralelamente a la unidad psicosomática propuesta por Zubiri, dice Merleau-Ponty (1993, p. 117): “Mi cuerpo es una forma, (...), un fenómeno en el que el todo es anterior a las partes. ¿Cómo es posible un tal fenómeno?”⁶⁷.

Hay una vinculación entre agnosias y apraxias. Zubiri entiende que las apraxias son agnosias perceptivas que en su prolongación procesual dan lugar a las respuestas apráxicas (proceso en las acciones vivas entendidas como estimulación, modificación tónica y respuesta. Zubiri X, SH, 1986, pp.11-18). La explicación puede ser que en el proceso unitario estimulación-respuesta animal, y humana en este caso (intelección sentiente, sentimiento afectante, y voluntad tendente. Aunque en los años 50 Zubiri no distinguía todavía un sentimiento afectante autónomo de los otros dos momentos procesuales), las agnosias se sitúan en el momento perceptivo o estímulo, el momento intelectual-sentiente, del proceso vital, mientras que las apraxias corresponden al momento efector o de respuesta del mismo proceso del viviente en su enfrentamiento con las cosas.

La cuestión está en caracterizar las diferencias que hacen patente al saber humano esta irreductibilidad del psiquismo humano al psiquismo animal. Estas diferencias las investiga Zubiri entre los hallazgos del Psicoanálisis, de la Psiquiatría, y de la Medicina

66 Merleau-Ponty M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Planeta de Agostini. pp. 96-104.

67 Merleau-Ponty M. (1993). Op. cit. p. 117

Psicosomática. Con un dato de gran interés. Porque a la vez que visión de la estructura de la propia psique, estas ciencias “atienden más a la unidad biográfica de la persona humana; el hombre no aparece tanto como ser natural, sino como vida personal, de modo que la “y” del problema “cuerpo y alma” se plantea en otra dirección: lo que el hombre tiene de vida personal y lo que tiene de realidad natural” (AXZ.0056.005.p.1).

Las particularidades de la vida del hombre o de de la mujer frente a los animales que nos preceden en la escala filogenética se indagarán en la biografía, no sólo en las estructuras corporales y psicológicas Y en las biografías diversas entre las personas, y en una misma persona en distintos momentos de su vida. En la diversidad de estos momentos vitales, algunos de estos momentos pueden ser calificados como patológicos.

Las referencias en Zubiri a la “patología” de la Psicología (Psicopatología patología psico-somática o de la sustantividad psico-orgánica, se pueden consultar en el Curso oral “Cuerpo y alma”. 1950-1951. AXZ. Signaturas: 0056001 a 0056014 ; 0057001 a 0057012; 0058001 a 0058012). En otros textos hace referencia a la oligofrenia fenil-pirúvica (Zubiri X, 1986, pp.483-485) y al mongolismo por trisomía del cromosoma 21, (Zubiri X, 1986, pp.491-493). Cambios estructurales psicosomáticos que dan lugar a modos diversos de desarrollar una biografía.

La reflexión filosófica ha de dar cuenta de distintos modos de presentación de lo real. Sano y patológico son categorías en alguna forma extrafilosóficas, pero que atañen a modos de presentarse lo real en su diversidad. En su actualidad mundanal, se dan distintos modos de ser de la realidad sustantiva humana.⁶⁸

La “introspección”, aunque en gran medida se supone compartida entre las personas, es distinta en algunos aspectos de su concreción de unos individuos a otros, y

68 “Si lo que se trata de comprender es qué es lo real, o qué es el hombre, resulta imprescindible ampliar nuestra experiencia del hombre y de lo real”. Arregui JV, Choza J (1991). *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid. Rialp. p.34

“Es preciso descubrir las diversas posibilidades humanas, los diversos sentidos que a lo largo de la historia y lo ancho del mundo se han dado entre los hombres, porque el camino hacia la igualdad, que trata de descubrir la ciencia humana, está marcado por las diferencias”. San Martín J. (1988). *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la Filosofía y en la Ciencia*. Barcelona. Anthropos. Pp. 91-92.

Ambos autores son citados en: Castilla y Cortázar B. (1999). “La diferencia en Antropología”. *Anales de la Real Academia de Doctores*. Vol.3, pp. 55-62. Véase también, de esta misma autora: Castilla y Cortázar B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid. Rialp.

particularmente en los casos de patología, también distinta según las modalidades de patología. Una antropología habrá de dar cuenta de modos distintos de conocer y de praxis distintas en las personas, así como biografías distintas.

En el Curso oral de 1950-1951, “Cuerpo y alma”, Zubiri recurre a varias referencias de la Neurología y la Psiquiatría. Hemos señalado ya algunas de ellas al hacer mención a ese Curso inédito, las referencias a las agnosias y apraxias en Neurología. Añadimos el síndrome de Korsakoff como afectación de la memoria, y la esquizofrenia en Psiquiatría.

En Zubiri la patología adquiere un marco conceptual con la propuesta del concepto biológico y neurológico de “formalización”. A decir de J. Rof Carballo, es un concepto que Zubiri toma de la neuropsiquiatría alemana (Viktor von Weizsäcker).⁶⁹

En el Apéndice 1 de *Inteligencia y Realidad* (1984) dice textualmente: “la formalización puede tener alteraciones patológicas en la aprehensión misma. Hay casos en la percepción humana en que se asiste a la desintegración regresiva de la percepción.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.45, Apéndice 1)

¿En qué consisten estas “alteraciones patológicas”, identificadas también como “desintegraciones regresivas”, y que pueden ser advertidas en la aprehensión? Hay primero, dice textualmente, un “desmoronamiento” “del contenido de la percepción”. Pone un ejemplo: “los volúmenes pueden parecer estar situados tras una cortina de colores y a cierta distancia de ella, etc.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.45)

En el Capítulo sobre la Técnica en *Sobre el Hombre* (Zubiri X, 1986), “Técnica y vida humana”, pp. 323-343, que proviene de un curso oral de 1953-4 (“El problema del hombre”): “hay casos de desintegración patológica, en que el derrumbamiento del mundo perceptivo pone bien a las claras, en cierto modo retrospectivamente, cómo ha ido constituyéndose este mundo tan obvio de cosas.” (Zubiri X, SH, 1986, p.325)

69 “El concepto muy fecundo en Neurología de “formalización” ha sido desarrollado, sirviéndose de un término introducido por von Weizsacker, aunque con otro sentido, por Xavier Zubiri. El sistema neurovegetativo experimenta, como el resto del sistema nervioso, un proceso de “formalización”, es decir, progresivamente se hace, a medida que ascendemos en la escala animal, cada vez más independiente la respuesta que el animal de del estímulo que la suscita.” Rof Carballo J. (1999). *Patología psicósomática*. Lugo. Asociación Gallega de Psiquiatría. p. 1088 (la primera edición del libro, según se indica en la Presentación, es de 1949). Ver Nota a pie de página nº 94, en pág. 147.

Estas personas pueden tener la impresión de “atravesar con la mano una muralla de color para aprehender la realidad física de las cosas.” (Zubiri X, SH, 1986, p.325).

La patología, la desintegración de una estructura perceptiva, para Zubiri remite a una regresión a fases anteriores en el desarrollo ontogenético, y seguramente filogenético, de esas estructuras perceptivas.

El color, como una especie de cortina cromática separada de las cosas, de las que originariamente sería una cualidad. En la ontogénesis del niño, habría ocurrido algo parecido a la patología cerebral más propia del anciano, pero en sentido inverso. Es posible que, en etapas muy tempranas del desarrollo, apenas presentes en la conciencia en el adulto, se perciba el mundo como un conjunto de cualidades heterogéneas, que, al irse ordenando de una manera kantiana como una organización de la información, y gústáltica, van constituyendo formas individuales más estables. Formas presentes en las aprehensiones del adulto, pero susceptibles de desmoronarse por múltiples motivos patológicos.

Y lo que se dice de la percepción es muy posible que se pueda extrapolar, en alguna medida, habría que ver cómo, a otras “funciones mentales superiores”, al sentimiento afectante y a la voluntad tendente.

Junto a la alteración en el contenido, se produce una alteración en la formalización de la independencia de lo percibido. Porque, en segundo lugar, y junto al desmoronamiento o patología en el contenido, “pienso que “a una” se va perdiendo el sentido de la independencia de la realidad de lo percibido” (Zubiri X, IRE, 1984, p.45)

Lo “patológico”, lo que llama “degradación perceptiva”, “es, a una, pérdida de perfil de contenido perceptivo y pérdida de la independencia. La pérdida misma consiste en regresión mayor o menor en ambos aspectos.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.45). Llegará un momento en el que la pérdida de independencia del contenido perceptivo dé lugar a una desestructuración de la formalidad de realidad. Y que las notas psíquicas dejen de ser tales porque no envuelvan ya el momento de realidad. Estas alteraciones funcionales provienen de cambios estructurales.

El primer Apéndice de *Inteligencia Sentiente, Inteligencia y Realidad* (Zubiri X, 1984, pp.43-46) en el que aparece el texto citado se titula *Consideraciones sobre la formalización*.

Formalización puede significar la estructura cerebral – más adelante dirá que el cerebro es órgano de formalización, frente a la idea de Brickner (órgano de significación), o de Sherrington (órgano de integración) (Zubiri, IRE, 1984, p.46) – por la cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad. En este sentido es una acción psico-biológica. Pero formalización puede significar también el hecho de que un contenido quede según su formalidad propia. Entonces formalización no es una acción sino un mero "quedar": es la unidad de contenido y formalidad. Y a este sentido es al que me refiero cuando hablo aquí de formalización. En cambio, no me refiero a las estructuras del cerebro, salvo cuando se trate expresamente de la formalización como acción. (Zubiri X, IRE, 1984, p.43)

Formalización no es ni “información” (formalidad determinada por el sentiente, puede ser una interpretación de Kant) ni “configuración” primaria (Gestalt), sino “autonomización”: cómo queda el contenido en la aprehensión, “modo de quedar”.

El Apéndice 2º de *Inteligencia Sentiente* (Zubiri X, 1984, pp.69-75) se titula “Formalización e Hiperformalización”.

De la misma forma que en la ontogenia y en la filogenia pudiera trazarse un desarrollo de la capacidad de formalización, cada vez más compleja en la escala animal, y en el desarrollo del niño, hasta adquirir la hiperformalización; en lo referente a la patología cabe pensar cómo se puede recorrer el camino inverso, en distintos grados de regresión en esta capacidad, hasta llegar a un punto en que desaparezca la formalización de las cosas como reales.

Como ya hemos indicado en el Apéndice 1 de IRE unas líneas más arriba, la regresión en la formalidad llegará en algún punto a ser tal que ya no podrá hablarse de formalidad de realidad. La hiperformalización humana puede presentar una regresión a simple formalización animal – seguramente equiparable a la que en sentido inverso ha tenido lugar en la ontogenia en la emergencia de cada persona, y en la filogenia –. En el caso humano, cito textualmente

La hiperformalización es una estructura del animal humano entero, por tanto, con un aspecto orgánico. Efectivamente, por ejemplo, la forma de regresión estructural del cerebro

va haciendo regresar el ámbito de la hiperformalización a ser una mera formalización. (Zubiri X, IRE, 1984, p.73)

La patología es una desintegración estructural, y por tanto funcional, que da lugar a una regresión desde el punto de vista del desarrollo de las estructuras neurológicas, y que puede suponer un retroceso desde la hiperformalización de la persona a la mera formalización animal, “en el límite es la disolución de la personalidad.” (Zubiri X, SH, 1986, p.517). En los trayectos de los diversos momentos de la desintegración estructural y funcional, con las diversas características patológicas que pueden manifestarse, las experiencias diversas tienen que ser necesariamente muchas para la reflexión antropológica y filosófica.

Un caso particular en la experiencia en el enfermar. Identidad de “mí” en el trasplante de órganos entre personas.

¿Puede modificarse el subsistema orgánico cambiando unos órganos por otros, de una persona a otra, y seguir siendo el mismo? ¿Qué órganos, hasta qué punto o con qué límites?

Zubiri no asistió en vida al desarrollo técnico de los trasplantes de órganos. Zubiri hace mención a la transfusión de sangre en animales, en uno de sus Cursos orales de los años 50 (Archivos XZ. AXZ. Signatura 0055B002. “El hombre: cerebro y pensamiento”. Manuscrito dice: “Para Cuerpo y alma” 1950-1951).

Entiende que la vida es unidad primaria. “La vida es un principio, es una unidad primaria” p.52. Por un lado, “si la vida es algo original, su originalidad, es decir, su carácter principial, ha de encontrarse no en la línea de las “cosas” que hay en el viviente, sino en la línea de su actividad” p.50. Y la actividad vital es unitaria. Órganos nuevos, suponen cambios en la estructura y en la actividad del organismo como un todo.

Por otro lado, “el viviente no es sub-stante sino supra-stante. Es una sustantividad, pero no una sustancialidad” (substante, supraestante, sustantividad, y sustancialidad, subrayados en el original) p.55. De tal manera que al asimilar en el organismo una

sustancia, podríamos decir un órgano, no se trata de una “transformación sustancial”, sino de una “transformación de sustantividades”. Las acciones de las sustancias quedan integradas en la acción de la sustantividad del viviente. “En el ser vivo (...), ser sujeto significa estar por encima del cambio y de las acciones, dominarlas internamente por orientación” p.55. En este sentido, cabe entender que la sustantividad unitaria ha integrado la transformación en algún órgano.

La vida es divisible, pero partiendo de una vida primaria. “Los tejidos vivos y los órganos separados no son solamente vidas parciales, sino residuales. Correlativamente, las estructuras vivas y residuales pueden a su vez injertarse en las de otro ser vivo, precisamente porque éste absorbe en su orientación primaria, la relativa orientación de las vidas residuales”. p.60 (“parciales” y “residuales”, subrayados en el original).

Órganos que en vida han sido de una persona, en vida de ella, o muchas veces al fallecer esa persona, se integran en la totalidad unitaria de otra persona ⁷⁰. Es un tema que ha sido motivo de reflexión filosófica, en autores que, algunos de ellos, han vivido personalmente la experiencia del trasplante de un órgano vital.

En algunos autores hay una mayor proximidad de uno mismo, sea quien fuere esta instancia de uno mismo, sea sí mismo, egoidad, cogito, yo, o lo que fuere, hay una mayor proximidad con el cuerpo (subsistema orgánico) que con la psique, cuando aparentemente nos inclinaríamos a pensar que nos sería más familiar la psique, y que nos sería más extraño, cuando a veces incluso ajeno, el propio subsistema orgánico o corporal. Y la mayor proximidad al cuerpo supone mayores cambios en la integridad unitaria psicoorgánica en el momento en el que ocurre un trasplante.

Y algunas partes de este subsistema corporal pueden de hecho provenir de otras personas (en enfermos transplantados). Órganos estrechamente vinculados a la vida: corazón, hígado, pulmones. El latido del corazón transplantado en una persona llega a ser parte de

⁷⁰ Son interesantes las experiencias de recepción de órganos ajenos en trasplantes de órganos en Medicina. Órganos que han sido de *otra persona* pasan a integrar parte de *sí mismo*.

Varela F. (2001). Intimate distances. Fragments for a phenomenology of organ transplantation. *Journal of Consciousness Studies*. 8, nº 5-7, pp. 259-271.

Nancy J-L. (2006). *El intruso*. Buenos Aires. Amorrortu.

Svenaesus F. (2012). Organ transplantation and personal identity: How does loss and change of organs affect the self? *Journal of Medicine and Philosophy*, 37, 139-158.

“sí mismo”, a veces con una mayor naturalidad que algunas escenas vividas o imaginadas en su propio psiquismo⁷¹. El cerebro, el Sistema Nervioso Central es algo distinto. Es un terreno de la ciencia ficción científico-literaria, que sobrepasa los límites tecnológicos conocidos. Podríamos decir que la vida es divisible, pero hasta un límite. La tecnología tiene que ver con ese límite. Se hacen transplantes de corazón, de pulmones, de hígado, de médula ósea, ..., órganos estrechamente vinculados a la vida. Órganos que provienen de donantes desconocidos para el receptor.

Queda constatado este tema, que a nuestro entender puede abrir una línea de reflexión, en la que la visión estructural de la realidad psico-orgánica en Zubiri puede resultar fecunda. Otra línea de reflexión poco frecuentada en Zubiri ha sido la memoria.

La importancia de la memoria en el hombre. Entre el miedo a recordar y el olvido de sí mismo.

Cfr. Curso oral “Cuerpo y alma”. 1950-1951. (AXZ. Signaturas: 0056001 a 0056014; 0057001 a 0057012; 0058001 a 0058012)

Zubiri no ha tratado temáticamente la “memoria”. Salvo referencias puntuales, como en *Sobre el hombre*. Lo hace, con cierta extensión, únicamente en el Curso de 1967 (*El hombre: lo real y lo irreal*, 2005), al hablar de la experiencia como probación física de constructos irreales.

Y lo hace en ese texto / Curso oral de 1967, no tanto por la memoria en sí misma, sino para rebatir cierta concepción de la experiencia fundada en base a ella. Para Aristóteles, la memoria tiene un papel central en la conformación de la experiencia, tanto que para él la “experiencia es hija de la memoria”. Lo que se ha ido decantando en la memoria en el transcurso de la vida pasada, determina las experiencias futuras del mundo y de uno mismo. La memoria es del tiempo ⁷², según una afirmación de Aristóteles citada por Ricoeur.

71 Un caso extremo sería el de hablar de “varias personalidades” en una misma persona, como a veces se hace. Por ejemplo, una visión de conjunto de estas cuestiones en: Millon, T. y Davis, R. (1998). *Trastornos de la personalidad. Más allá del DSM-IV*. Barcelona. Masson.

72 Ricoeur P. (2003). *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Madrid. Trotta. p.24.

Si la conciencia podía verse en algunos filósofos como una “superfacultad” o receptáculo envolvente de la actividad psíquica, la memoria aristotélica tiene a nuestro entender igualmente un cierto carácter envolvente de la experiencia en la vivencia humana. A excepción de las abejas, decía Aristóteles, casi todos los animales, y por supuesto los animales racionales que somos, tenemos una memoria en la que quedan las huellas de la experiencia empírica. Y esas huellas nos permiten ir reconociendo en adelante lo que va llegando a nuestra vida, por su parecido con lo que está grabado en la memoria. Por supuesto, el alcance de la memoria en Platón adquiere una dimensión aún mayor que en Aristóteles.

Sin embargo, para Zubiri, y frente a Aristóteles, la memoria es algo que queda limitada a una reminiscencia o rememoración solamente de contenidos en el orden talitativo.

Aristóteles nos dice que el hombre y los animales tienen *aístesis*, tienen sensaciones, tienen percepciones sensibles, tienen sus sentires. Y dice que algunos animales, la mayoría, tienen memoria. (...) Con la memoria se van depositando los recuerdos y con todos estos recuerdos referentes al mismo objeto (...) se constituye la fuerza de una misma experiencia. (...) La experiencia es hija de la memoria. Puesto que la memoria es un reconocimiento, podríamos emplear la expresión “familiaridad”. (Zubiri X, HRI, 2005, p.146)

Para Aristóteles, la experiencia es justamente la familiaridad con las cosas que vuelven en nuestras percepciones del mundo, y en nuestros sentimientos y deseos. Los reconocemos, son los mismos que están grabados en la memoria, y al encajar con su huella, despiertan cierta familiaridad. De ahí un primer concepto de experiencia (remite a Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981 a1).

La experiencia se basa en la “familiaridad” que otorga la memoria a las “cosas” externas e internas, que nos llegan. Cosas que re-conocemos gracias a que anteriormente han quedado depositadas de alguna manera en la memoria, en forma de huella. La huella guardada en la memoria es el testigo, al ser reactivada por la afección de las cosas que pasan ante nosotros en la vida, que al activarse ofrece la familiaridad ante la repetición de algunas cosas. Además de su momento intelectual, la familiaridad puede entenderse como desarrollada en un suelo de estabilidad y en un tono afectivo en la vida ante las cosas que pasan. La memoria en este sentido remite al paso del tiempo.

Y de esta concepción de la familiaridad con las cosas por las huellas de la memoria, surge para Zubiri un primer concepto de experiencia. El concepto aristotélico, precisamente. Una experiencia que puede entenderse no solo como sentir (mero sentir, que para los empiristas sería ya experiencia, simplemente sentir), *aístesis*, sino como “sentir con familiaridad”, es decir, sentir con la intervención de la memoria (en sus dos vertientes de retentiva, de almacenamiento de recuerdos, y de reminiscencia, del recordar activo). Memoria que, al reconocer las repeticiones, proporciona la familiaridad (intelectiva y afectiva) que envuelve a la experiencia.

Zubiri critica estos conceptos de experiencia fundamentados en el sentir, en la *aístesis*, el aristotélico y el empirista. Y también critica en este texto del Curso de 1967 el concepto de experiencia de Dilthey, que en este caso es una experiencia entendida como experiencia de la vida, no sólo del sentir sensorial, como un sedimento que se va depositando en el viviente a partir de las vivencias que uno va atravesando en la vida y que van dejando esa huella en él. Al igual que en Aristóteles, para Dilthey, en definitiva, se trata también de una “huella”, que una vez constituida en el depósito de la memoria, actúa como referencia en las vivencias que van llegando. E, igualmente, es una huella, bien que más compleja, que remite al pasado. Desde las huellas del pasado se va dando un sentido a lo que va llegando en la vida.

Y en el primero de los conceptos de experiencia, en el aristotélico, Zubiri critica en particular el lugar de privilegio que se otorga a la memoria en la constitución de la experiencia. Porque para Zubiri no sólo la experiencia no es hija de la memoria como quiere pensar Aristóteles, sino que sucede al revés, es la memoria la que emerge de la experiencia. Los términos se invierten respecto a Aristóteles, es la memoria “hija” de la experiencia; y añade tan solo que la memoria “estaría “antes y después” de la experiencia”, como un ingrediente de una experiencia que es de otro orden.

Zubiri entiende la experiencia como una probación física de constructos irreales en la realidad. Al disponerse “antes”, la memoria, seguramente es, en este sentido y en primer lugar, una condición de la experiencia, para que haya experiencia tiene que haber previamente una retentiva (una facultad o capacidad de memoria como almacén de recuerdos; recuerdos o contenidos provenientes de inteligencia sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente, motricidad, y otros), que va decantando unos contenidos que sirven de referencia.

Esta memoria entendida como las huellas o marcas, como los recuerdos almacenados tras experiencias anteriores, y que posteriormente son evocados de forma pasiva o de forma activa, no es la experiencia misma. Es un paso previo o condición requerida, para hacer con tales huellas mnésicas, la experiencia. Paso previo que entendemos interviene en su orientación a la experiencia a través de otro paso aún más, concatenado a él, el del paso por la irrealidad, mediante la construcción de perceptos, fictos y conceptos sobre lo que “sería” y “podría ser” el contenido repetido. La permanencia o mismidad reside en la formalidad de actualidad, en el orden transcendental. Los contenidos son variables, parecidos, pero nunca son los mismos ni siquiera en la repetición. Al repetirse algo, al menos cambia el tiempo de aparición.⁷³

Al disponerse “después”, la memoria, en este caso, es una consecuencia de la experiencia, los recuerdos vienen después de la experiencia, como acumulación de los resultados de la experiencia, se van decantando en la memoria del sujeto.

De esta manera, tenemos que para Zubiri la memoria se dispone, estructuralmente, y funcionalmente, antes y después de la probación física de lo real. Los recuerdos de la memoria son resultado de la experiencia, y no a la inversa. La memoria queda subordinada a un proceso más radical, como es el de la experiencia probatoria de lo real, es un elemento de ésta. Pero entendemos que la memoria sigue siendo un elemento esencial en ese proceso, y probablemente puede ser motivo de reflexión para estudios más específicos más adelante.

Zubiri apenas dice nada más de la memoria a lo largo de su producción filosófica. Éste es el único texto que hayamos podido encontrar, que se refiere a la memoria, más allá de mencionarla o nombrarla simplemente como facultad psíquica superior entre otras (Zubiri 1986, 486-487). La memoria es el lugar del depósito de recuerdos o huellas, desde el que emerge un sentimiento de familiaridad en el aprehensor tras el reconocimiento de la repetición en la fluencia de las cosas reales ⁷⁴. Familiaridad en la que el aprehensor se instala y que contribuye de alguna manera a empezar a constituir con confianza el ámbito de irrealidad del “sería” y “podría ser”. Contrastadas estas contrucciones de irrealidad en

⁷³ Véase la referencia a devenir de actuidad y devenir de actualidad, orden talitativo y orden transcendental. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.140-3)

⁷⁴ Para Zubiri la “experiencia” no es sentir (empirismo), ni sentir con familiaridad/memoria (Aristóteles). Sentir e inteligir son formalidades (ámbito transcendental) de la aprehensión. Experiencia es probación física de lo real a partir de esbozos racionales.

la realidad, pasan a formar parte del depósito de la memoria, revierten después de un rodeo a la memoria. A la que también se puede acceder de forma activa.

Para una visión de conjunto, véase una aproximación histórica a la memoria en Yates F.A., 2005. Véase un esbozo de aproximación filosófica a la memoria en González A., 1999.

Al igual que otros rendimientos de las acciones del psiquismo superior, la patología muestra algunos elementos de la memoria que no se dan en todas las personas. En “Cuerpo y alma”, Curso oral de 1950-1951, habla de la afectación de la memoria en el síndrome de Korsakoff. Junto con el Curso *El hombre: lo real y lo irreal*, HRI, es en este curso oral que nos ocupa donde Zubiri hace referencia más explícita a la memoria. Y en este curso, Zubiri recurre al estudio de la patología de la memoria (AXZ.0058.002). De la misma forma que la agnosia y la apraxia dan información sobre aquello que en ellas falta, la patología de la memoria puede mostrar en sus insuficiencias o vacíos, algunos aspectos que la actividad habitual de la memoria no ofrece en la vida corriente.

El recuerdo es como un emerger del olvido. Como el despertar del sueño. El olvido es el camino hacia un borramiento de los recuerdos, y con ellos hacia el borramiento de algo que participa en la constitución de la propia identidad y del mundo vivido⁷⁵. Sin recuerdos grabados, la familiaridad con el reconocimiento de las cosas y de uno mismo, desaparece. Y desaparecen las cosas y desaparece uno mismo al no poder ser nombrados en el permanente flujo de aprehensiones. Por extensión, desaparecen todos del ámbito campal del logos y de la experiencia racional.

En definitiva, el olvido del saber de las cosas y del saber de uno mismo es el borramiento de uno mismo y de las cosas. No hay saber de uno mismo introspectivo. Hay una tendencia a ser uno mismo, individual y colectivamente, en la medida en que se recuerda. Y a la vez hay una tendencia contraria, a olvidarse de sí mismo, porque uno mismo tiene miedo a sí mismo ⁷⁶: Uno vive en el equilibrio entre la tendencia a recordarse a uno mismo para seguir siendo uno mismo, y lo contrario, la tendencia a dejarse caer o a

⁷⁵ Al hablar de las dimensiones de la verdad en el primer volumen de *Inteligencia sentiente (IRE)*, Zubiri nos dirá que una de sus tres dimensiones es la de “descubrimiento” o “patencia”, para los griegos *a-létheia*. “Primitivamente *alétheia* significó, pues, algo sin olvido, algo en que nada ha caído en olvido completo. (...) La patencia única a que *alétheia* alude es, pues, simplemente la del recuerdo. De aquí, por lo que tiene de completo, *alétheia* vino a significar más tarde la simple patencia, el descubrimiento de algo, la verdad.” (Zubiri X, IRE, 1984, pp.243-244)

escapar hacia el olvido por huir del miedo a sí mismo.

En el fondo de la negra noche del olvido, que empuja a las cosas hacia el olvido, late una estructura, que ésa, sí, como todas, nos acompaña constitutivamente a todos, que es el miedo a sí mismo. Nada hay que al hombre le dé más miedo que la nuda verdad de su persona. (AXZ.058.02. pp. 55-56)

Ordenando esta temática de acuerdo con la terminología más reciente de Zubiri, podemos decir lo siguiente. El miedo a “mí mismo”, a la “nuda verdad de mi persona”, nuda verdad en intelección sentiente, se nos plantea vinculado al recuerdo de lo que voy siendo yo mismo en mi memoria, “nada hay que al hombre le dé más miedo que la nuda verdad de su persona” (AXZ.0058.002. pp.55-56). Podemos pensar que la memoria de mí mismo en intelección sentiente está vinculada al sentimiento afectante, que Zubiri no distingue aún con claridad en estos años. Un sentimiento afectante como miedo a uno mismo Y a la voluntad tendente, como huida de sí y caída en el olvido. Tres pasos del proceso humano: “nuda verdad” de “mí” en intelección sentiente, “miedo” ante esa nuda verdad en sentimiento afectante, “huída” frente al miedo en voluntad tendente.

En estos procesos de recuerdo y olvido de mí mismo, conviven también aunados el cuerpo y el alma en proceso de mutua “relación” para Zubiri, en su primaria unidad psicoorgánica. No en vano, nos dice, “el recuerdo vive de un *hic et nunc*. Ahora bien, sin un cuerpo no habría un *hic et nunc*. Pero sin alma, lo que hay [¿]con el cuerpo”? (anotación a mano)] no sería un *hic et nunc*.” (AXZ.0058.002. p. 57)

Este proceso inicialmente referido a propósito del síndrome de Korsakoff en la memoria y en otras habilidades cognitivas, se completa con referencias a algunas patologías psiquiátricas. Habla por ejemplo de algunas condiciones de las Oligofrenias, y de las Esquizofrenias ⁷⁷ (AXZ.0058.003.). Los olvidos patológicos conviven en estrecha

76 En el Curso de 1967 (Zubiri X, *El hombre: lo real y lo irreal*. HRI) dirá hay una “dificultad insuperable”, nada menos que “insuperable”, en hacerse una “idea exacta que uno se forma de sí mismo”. Y en un segundo momento, “exacta o inexacta esa idea que uno se ha formado de sí mismo, esa figuración pertenece intrínseca y formalmente a la propia realidad de cada cual. Y esto es lo que hace que el hombre huya, en cierto modo, o tenga la tendencia a huir de sí mismo. Pero esa huida es también un modo de experiencia.” (Zubiri X, HRI, 2005, p.160)

77 Algunas indicaciones sobre las Esquizofrenias dan la impresión de un detenido análisis psicopatológico. Así nos dice que la certeza que es propia del enfermo paranoide, una certeza que se caracteriza generalmente por ser inmune a las críticas y por su firmeza, tiene otro carácter resaltante en esta certeza. El enfermo paranoide “tiene la convicción de que es así; es un tipo de incorporación vital de la certeza completamente distinto del fenómeno lógico de una seguridad intelectual”. (AXZ.058.03.p.23). Se trata de

relación con el miedo a sí mismo que se acentúa en las vivencias de angustia en general y de inseguridad vital.

En definitiva, la patología psico-orgánica como medio de acceso al conocimiento de la realidad humana en algunas de sus variantes. Más adelante, también recurrirá Zubiri a este punto de vista en algunos Capítulos de SH (1986) (Oligofrenia fenilpirúvica, pp.78-79 y 484-485; y oligofrenia por mongolismo o síndrome de Down, p.492), y también en el primer y segundo Apéndices de IRE en el primer tomo de la Trilogía (Zubiri X, IRE, 1984, Apéndice I: “Consideraciones sobre la formalización”, pp.43-47, y Apéndice II: “Formalización y hiperformalización”, pp.69-75). La patología psico-orgánica humana de personas enfermas puede proporcionar a la observación y a la reflexión algunos aspectos inéditos en otras personas no enfermas. A su vez, la elaboración de una antropología filosófica debería intentar comprender el vivir sano y la enfermedad y la memoria⁷⁸, y desde la antropología filosófica serían motivo de reflexión para la metafísica y para una filosofía primera.

Una referencia a la libertad como carácter distintivo de las personas. Unidad primaria de consciencia e inconsciencia en los actos psíquicos.

Al igual que el anterior curso oral comentado, El curso titulado *Sobre la libertad*. 1951-
 una certeza que no tiene que ver tanto con la lógica racional como con los sentimientos o con la voluntad.

También dice que en la Esquizofrenia: “el que piensa es víctima un poco de aquello en que está pensando. Carece, en cierto modo, de esa cualidad que debe ser esencial al pensamiento, que es no solo no dejarse dominar por aquello que está pensando, sino justamente dominarlo”. (...) El “tono vital” es esencial en esta alteración”. (AXZ.058.04.p.19).

En estos años, Zubiri, y hasta los años 70, no distingue con nitidez sentimiento afectante de voluntad tendente. Hace cierta distinción de voluntad y sentimientos en AXZ.058.04.

Véase Jaspers K. (1993). *Psicopatología general*. (Segunda edición en español de la cuarta edición). México. Fondo de Cultura Económica. F.C.E. Especialmente el Capítulo 6 de Primera Sección: “Pensamiento y Juicio”, donde trata de los delirios. pp.222-226. También Schneider K. (1975). *Patopsicología clínica*. (Cuarta edición española). Madrid. Paz Montalvo. Capítulo 6: “Ciclotimia y esquizofrenia”. pp. 125-197. Capítulo 7: “Esbozo de una patopsicología de los sentimientos y de las pulsiones”. pp. 197-223. Para una conceptualización histórica de los delirios a partir del siglo XIX: Berrios G.E. (2008). *Historia de los síntomas de los trastornos mentales*. México. Fondo de Cultura Económica. Capítulo V: “Los delirios”. pp. 120-186.

⁷⁸ Como ejemplo de una Antropología médica inspirada en gran medida en Zubiri: Laín Entralgo P. (1984). *Antropología médica*. Barcelona. Salvat. En particular, el Capítulo 5 de la 2ª parte (“Salud y enfermedad”), titulado: “Física y metafísica de la enfermedad humana”. pp.311-343.

1952. (AXZ. Signaturas: 0058BIS004 a 0058BIS005) también pertenece cronológicamente a la etapa metafísica, y en ella a la subetapa de maduración, según el criterio de Pintor-Ramos (1994). Y este Curso estudia otro de los elementos que queremos destacar en la comprensión de la persona y de sí mismo, la libertad.

En el anterior curso (“Cuerpo y alma”, 1950-1951), la principal referencia para entender la persona era la estructura psicosomática según era mostrada por las ciencias biológicas y médicas, en las condiciones humanas tanto sanas como patológicas de su actividad funcional y de las estructuras que sustentan esa actividad ⁷⁹.

Hemos visto que en esa estructura psicoorgánica hacía referencia a condiciones de cierta normalidad compartida y de patología diferenciadora. Y a la memoria como carácter interviniente en la constitución de uno mismo. La memoria envuelve la referencia al olvido, al no ser, y entre ambos extremos el miedo a tener que ser uno mismo.

También en el anterior curso, para algunas ciencias estudiadas por Zubiri, como el Psicoanálisis, el interés radica más en la biografía que en las estructuras humanas vivas. Y éste es un aspecto interesante. Con la biografía surge también la cuestión de la inclusión de la libertad como problema en esa biografía. ¿Es el hombre libre, o está necesariamente sujeto a las tendencias internas, y a las exigencias externas? En este sentido, Young (es citado así varias veces en el texto mecanografiado del Curso, pero puede con toda probabilidad C.G. Jung ⁸⁰) destaca, junto a las tendencias instintivas del hombre, junto a la falta de libertad interna, la estrecha vinculación entre el ser del hombre con la situación social en la que está inscrito, la determinación que proviene desde fuera y no solamente de las tendencias internas.

Bergson describió la vida psíquica con una irreductible contraposición al mundo físico. Aunque Bergson no se había preguntado seguramente, como lo hizo Freud, por la estructura interna y el dinamismo de esa vida psíquica irreductible a la naturaleza

⁷⁹ “Realmente, se conoce mucho más el cuerpo que el espíritu (...) se habla, de un lado de cosas muy precisas: unas áreas cerebrales, unas glándulas de secreción interna, una estructura medular, etc.; y, por otro de una cosa que, como se conoce menos, se le llama psiquismo. (...) ...esto es quimérico. Para que el problema sea exacto y funcionen los elementos “ex aequo”, haría falta enfrentar el psiquismo no con determinadas estructuras somáticas, sino con una cosa tan general y tan verdadera como el “psiquismo”, que yo llamaría el “somatismo”.” (Zubiri X, 1992, SSV, p.56.).

⁸⁰ Jung C.G. (1983) *Los complejos y el inconsciente*. Madrid. Alianza Editorial. Capítulo 3: “Funciones y estructuras del consciente y del inconsciente”. pp. 85-153.

material y caracterizada por la *durée*. La psicobiología, el psicoanálisis de Freud y de su escuela, toman también la vida psíquica en alguna medida desgajada del mundo físico, tal como lo haría Bergson. Pero, en el caso del psicoanálisis, a diferencia de Bergson, estudian sus estructuras internas. y encuentran en ellas una disposición en niveles o estratos con diferente implicación en su acceso a la vida consciente. Aunque Zubiri no aceptó la estratificación que Freud proponía para la psique⁸¹. En todo caso, puede pensarse que la vida psíquica tiene alguna estructura interna, como la tiene el organismo.

Para Freud ⁸², en esa estructura interna, que como decimos viene calificada por su disposición a presentarse en la vida consciente de la persona, sin embargo, la verdadera naturaleza del hombre reside en lo impersonal o animal, en lo inconsciente. Y este inconsciente está regido por sus propias reglas, que difieren notablemente de las reglas de la racionalidad lógica de la vida consciente. En el inconsciente no rigen el principio de identidad ni el principio de contradicción ⁸³.

El psicoanálisis necesita integrar los momentos somáticos de la vida como *zoe* con los momentos psíquicos o psicosomáticos de la vida como *bios*, biografía. La conciencia consiste en darse cuenta, pero este acto de darse cuenta necesita ser ejecutado – lo dice así – “necesita ser real y efectivamente ejecutado” (AXZ.0058BIS004. p15). Y la ejecución de los actos de la conciencia nos lleva más allá, o más atrás, de la propia conciencia. Nos lleva a unos terrenos de los que la conciencia no es consciente, no se da cuenta, y sin embargo, en cuanto ejecutada, está sustentada, emerge en ellos. Los actos conscientes como primario darse cuenta se apoyan o surgen de actos inconscientes, que

81 “La psicología profunda no es, como a veces suele acontecer, una especie de anatomía estratigráfica de la psique, sino que ha de ser la intelección del despliegue de una actividad originaria psico-orgánica. Y en ello está lo radical del fenómeno: los niveles no son estratos sino primaria y radicalmente “niveles de actividad”. El despliegue de nuestra actividad psico-orgánica es, pues, un desarrollo en niveles.” (Zubiri X, SH, 1986, p.495. Cap. IX. Constitución de la realidad humana. C. Los niveles de la actividad psico-orgánica. pp. 494-510. Un texto al que el editor pone fecha de 1975.

82 Freud S. (1992). *Obras Completas (Vol. XVIII). Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires. Amorrortu. Capítulo 1: “Más allá del principio del placer”. pp. 1-61.

Henry M. (2002). *Genealogía del Psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid. Síntesis. Cap. 9: “El remedo del hombre: el inconsciente”. pp. 33-341.

Ricoeur P (1990). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Madrid. Siglo XXI. Libro Tercero. II. “Reflexión: Una arqueología del sujeto”. pp. 367-402.

83 Laplanche J, Pontalis J.B. (1983). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona. Labor. p. 173

adquieren por lo tanto un carácter más primario respecto de los actos de conciencia. Unitariamente considerados los actos psíquicos como psicoorgánicos, puede hablarse de una parte en ellos que es consciente, y otra parte que es inconsciente.

Y precisamente esta unidad de actos conscientes e inconscientes remite a la unidad primaria de la persona. Allende la diferencia conciencia-inconciencia, o antes de esta diferencia, “late un problema más profundo, que es la realización física de los actos mentales, de los actos psíquicos.” (AXZ.0058BIS004.p16). “La unidad radical entre *zoe* y *bios* es la idea de la persona” (AXZ.0058BIS004.p. 39). Un modo de aproximarse a esta persona como unidad primaria es su conceptualización como personalidad en cuanto se manifiesta en sus acciones.

El psicoanálisis y la psicobiología de orientación no psicoanalítica han inscrito el tema de la libertad “en el juego de las tendencias psíquicas y en eso que de una manera peculiar a este modo de pensar se ha llamado la personalidad”. De tal manera que “el hombre puede ser considerado desde muchos puntos de vista y fundamentalmente desde dos.” (AXZ.0058BIS005.p.4.), aunque ambas son vertientes parciales de una misma cuestión, la cuestión del hombre. Una visión estructural, una estructura psicoorgánica. Y un punto de vista funcional, en la ejecución de la vida, el punto de vista de la personalidad. Éste es un punto de vista que Zubiri ha adoptado en algún otro curso oral, y en algunos de sus textos, como iremos viendo a continuación y más adelante.

El problema del hombre desde el punto de vista de su personalidad.

Esta cuestión de la personalidad que cada hombre o mujer desarrolla en su vida, nos lleva al siguiente curso oral. Es el curso oral titulado *El problema del hombre*. (1953-1954). (AFZ. Signaturas: 0062001 a 0062008 / 0062012 / 0063004 a 0063009 / 0064012 a 0064013). Ya hemos comentado algunos otros contenidos de este Curso, a modo introductorio, al hacer un resumen histórico del problema alma-cuerpo.

Al igual que los Cursos anteriores, según Pintor-Ramos (1994), este Curso también pertenece a la subetapa de maduración de la etapa metafísica.

De este Curso están tomados varios textos para publicarlos como Capítulos del libro *Sobre el hombre*, según indica su editor Ignacio Ellacuría en el Prólogo al mismo (Zubiri

Jesús Alberdi Sudupe

X, SH, 1986, pp.XIX-XXI):

Cap. 6: “Realidad social del hombre”;

Cap. 7: “Realidad moral del hombre”;

Cap. 10: “Decurso vital”.

También proviene de este Curso (de su décima lección, concretamente, impartida el 14 de enero de 1954, según G. Marquín Argote en Zubiri X, EM, 2006, p.X), el trabajo publicado con su mismo título “El problema del hombre”, *Índice de Artes y Letras*, 120 (1959), pp. 3-4, reeditado en: Zubiri X, *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. 2006. pp. 31-39 y que veremos más adelante.

Zubiri comienza el curso explicando la importancia del problema del hombre desde los inicios del pensar filosófico. Vamos a recordar algunos de sus momentos.

En cualquier zona en que el pensamiento humano se haya desarrollado de una manera suficientemente amplia, y en cualquiera de las dimensiones que este pensamiento se haya desarrollado, aparece desde los albores del pensamiento humano el tema del hombre teniendo un rango y una dignidad absolutamente justificados. Baste pensar en las viejas especulaciones brahmánicas, de la época anterior a Brahma mismo; en la época del Veda y en el mundo griego, en la raíz de nuestra civilización occidental, el lugar preeminente que ha ocupado no solamente una especulación más o menos vaga y mitológica acerca del hombre, sino el lugar central y temático que ha tenido el hombre. (AFZ.0062001.p.3)

Desde un punto de vista estructural en la constitución del hombre, recordaremos algunas referencias ya citadas. Véase Platón (1992, 2000) y Aristóteles (Aristóteles, 2000, 2007, 2014). Zubiri cita a Aristóteles “el hombre es, (...) un ente, una realidad dotada de cuerpo y ánima, de cuerpo y alma, de “soma y psiquis”.” (AFZ.0062001.p.14). Para Zubiri, en su evolución en la historia del pensamiento filosófico,

El hombre aparece como una realidad escindida; escindida, en primer lugar, en su propia realidad: Un cuerpo que no tiene nada que ver con un alma y un alma que no tiene nada que ver con un cuerpo; los dos, que no tienen nada que ver con un sujeto y dentro de un sujeto que no tiene nada que ver con un sujeto que prefiere. (AFZ. Signatura 0062001.pp. 19-20).

Varias instancias en orden de profundidad estructural: cuerpo, alma, sujeto, yo. “El

hombre en su realidad, en mi realidad, es una realidad tal que, efectivamente, no puede dejar de ser problema para sí mismo.” (AFZ. Signatura 0062001p.30)

Como primer modo de hablar de uno mismo, en este curso Zubiri se refiere al “mí”. La primera aprehensión que uno tiene de sí mismo, primera no necesariamente en orden cronológico o biográfico, es la de uno mismo como “mí”. En todas sus vicisitudes, fisiológicas, psíquicas, etc., “se pone en litigio el “mí”.” (AFZ. Signatura 0062001p.30) Pero, además, ha de preguntarse, por “el problema de qué es ese “mi”, que inexorablemente tiene que ser envuelto en ese problema; es decir, afrontar, de una manera unitaria, la estructura radical del hombre.” (AFZ. Signatura 0062001p.31). Y esa estructura se verá en sus acciones.

Descartes se pregunta “¿en qué consiste la realidad más firme y radical del hombre? Nos contestará: Yo soy una cosa que piensa” (AFZ.0062001.p.9) “Aquí no se trata de averiguar cuál es el problema que el hombre lleva a cuestas; se trata de una operación aparentemente más modesta: de decirnos cuál es la estructura esencial de esta realidad que es el hombre.” (AFZ.0062001.p.9). Pero Zubiri va más atrás. No se pregunta inicialmente por las estructuras humanas, sino por su actividad manifestada en sus acciones.

Dos tratamientos complementarios del problema del hombre, uno estructural y otro accional ⁸⁴:

a) Siguiendo a Descartes, el problema del hombre entendido como la búsqueda de su estructura esencial, del tipo de realidad que es el hombre. (AFZ.0062001.p.10). El problema del hombre es la pregunta por su estructura constitutiva, distinta a la de las

84 En Zubiri X. (1978), NHD. “El saber filosófico y su historia”. p. 110, de la 7ª edición, 1978, Editora Nacional). “En el curso de la historia nos encontramos con tres conceptos distintos de la filosofía, que emergen, en última instancia, de tres dimensiones del hombre:

1º La filosofía como un “saber” acerca de las cosas.

2º La filosofía como una “dirección” para el mundo y la vida.

3º La filosofía como una “forma de vida”, y, por tanto, como algo que acontece.

En realidad, estas tres concepciones de la filosofía, que corresponden a tres concepciones distintas de la inteligencia, conducen a tres formas absolutamente distintas de intelectualidad. De ellas ha ido nutriéndose sucesiva y simultáneamente el mundo, y, a veces, hasta un mismo pensador.”

cosas y a la de otros seres vivos: dualidad *ego cogitans* y *res extensa* encarnada, sujeto, yo transcendental, etc.

b) Efectivamente, en continuidad con Descartes: “lo de menos – se nos dice – es que el hombre tenga cuerpo y alma; lo único que cuenta es que, efectivamente, en ese cuerpo y en esa alma se realiza algo que se llama “yo”. El hombre no es un sujeto psicobiológico; el hombre – se nos dice – es un *ego*, es un “yo”.” (AFZ.0062001.p.15) ¿Quién es ese “yo” a partir de Descartes?. Responde: “es un “yo” que sabe, un “yo” que se representa lo que son las cosas, un “yo” que juzga”. (AFZ.0062001.p.16). Un yo que quiere y determina lo que quiere. Un yo que siente. Un yo consciente e inconsciente en sus actos. Un yo como individuo, social e histórico. La estructura del hombre o mujer como persona, como distintos a otras estructuras vivas, ha conducido a partir de Descartes al descubrimiento del “yo” o *ego* que se va realizando en la vida, y la experiencia de esta realización constituye su personalidad.

Ahora bien, no se trata de un *ego* tan solo intelectual. Ya en Descartes, el carácter de cogito de ese *ego* es un carácter más amplio que el intelectual, pues incluye percepciones y otras funciones psíquicas además de las funciones intelectuales.

Junto a ello, hay un “yo” que quiere, un “yo” que prefiere; como diría más tarde la Filosofía, “yo” es un portador de valores. La tesis quedó canonizada en la Filosofía de Kant. Sin que jamás llegara a ponerse en claro qué relación entre estos dos “yo” y, en segundo lugar, qué relación hay entre este “yo” y ese cuerpo y alma, que, por lo visto, tienen muy poco que ver con el “yo”. (AFZ.0062001.p.17).

Para Kant la persona es el sujeto del deber moral, algo *sui juris*, que, a diferencia de la *res*, dispone con responsabilidad de sí mismo. Un yo transcendental y un yo empírico. “A la diferencia cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas – entre la *res cogitans* y la *res extensa* – sustituye Kant la oposición entre persona y cosa” (AFZ. Signatura 0065003.p.5).

Después de Kant y del idealismo alemán, hace también referencia a Dilthey (Dilthey W, 1981), a Scheler (Scheler M., 1977, 2001, 2017), a Heidegger, etc.

Pero la Filosofía no es sólo reflexionar, “pura y simplemente, sobre lo que el hombre es. (...) El hombre es una realidad entre otras realidades, particularmente otras realidades personales, en manera alguna ni el centro ni la envolvente de todas las demás realidades.”

(AFZ.0062001.p.6). El problema del hombre es un problema que se lleva a costas por los seres humanos y cuya resolución determina en alguna medida el modo de vivir de esos seres humanos. El problema del hombre es la pregunta de qué hacer cada uno con su vida. Es decir, la construcción de la personalidad. Es el tema al que hemos llegado.

La experiencia de la vida de una persona en la construcción de su personalidad está dividida en dos ámbitos: un ámbito externo (“yo” y las cosas distintas de mí), y un ámbito interno (el “mí”). Pero hay que preguntarse por esa “experiencia” originaria, que dividimos en dos. Lo decisivo para Zubiri es que hay una unidad primigenia personal que se escinde en un ámbito interno y otro externo en la vida.

La experiencia es eonsciente. “El hombre es conciencia (fue la tesis cara a toda la Filosofía moderna hasta fines del siglo XIX)”. Si el hombre es conciencia, como punto de partida para el pensar sobre el hombre, puede decirse que me conozco a mí mismo en mi conciencia, por introspección. Cada cual en su conciencia. Las estructuras psicoorgánicas semejantes de unas personas a otras dan a suponer que el análisis de la conciencia pueda dar resultados semejantes entre ellas. Hemos hecho referencia a un mayor grado de diversidad de esta conciencia en situaciones patológicas. Y a partir de la conciencia de mí, puedo decir que los demás son como yo. (AFZ.0062002. p.3)

Para abordar la unidad de la experiencia, conviene pensar que hay experiencia de contenidos (verde, etc), pero la experiencia es también de formalidad. [aquí da una versión de la co-actualidad como unidad originaria, que más adelante veremos en la Trilogía]. “En la experiencia queda coactualizado el estar en la realidad bajo forma de un mí” (AFZ.0062002.p.18).

En una sola actualización quedan actualizadas dos realidades, “la realidad llamada externa bajo forma de independencia, y la realidad llamada interna bajo forma de un mí” (AFZ.0062002.p.18) Experiencia externa y experiencia interna. Que se corresponden en gran parte con experiencia del cuerpo y experiencia del alma. Aunque en la experiencia del cuerpo hay también algunas percepciones “internas”, que Zubiri circunscribe generalmente a algunas modalidades sensoriales concretas, no sólo “externas”.

Anteriormente, para Zubiri, a partir de la estructura del hombre como persona se contemplaba su desarrollo vital como personalidad, se conceptuaba como la encarnación de una realidad espiritual. En este curso la posición se invierte, en cierta manera. La

realidad humana es una realidad material en la que emerge una vida espiritual. Lo dice contraponiendo su idea a la de Bergson. “Bergson decía, que, efectivamente, la vida es un impulso vital que va canalizando por las estructuras materiales. La realidad es estrictamente la inversa”. (AFZ.0062003. p.22). La vida surge de las estructuras materiales y se va desarrollando en ellas.

Tampoco se trata de una vida psíquica como vivencias separadas de la vida material del organismo. La dimensión psíquica la nota psíquica, envuelve su vivencia (mi dolor, mi alegría...), pero la realidad de la psique no consiste únicamente en la vivencia. “La realidad es anterior al mí, como es anterior a la percepción, porque ambos, “mí” e “independencia”, no son sino la co-actualización de algo anterior, que es precisamente su realidad interna, ella, la que sea.” (AFZ.0062002.p.22). “Realidad interna”, anterior al “mí” y a lo percibido como independiente del mí, ambos en el mismo acto de percepción. “Realidad interna” que, a nuestro entender, más adelante podrá ser analizada como co-actualidad. Y en la coactualidad emergen tanto el polo subjetivo como objetivo, lo interno y lo externo. Podemos decir que el “mí” en la “realidad interna” conduce al análisis de ese “mí” como propiedad de sí mismo, y manifiesta su carácter de persona.

3.4.9. Persona como carácter de propiedad de sí mismo en el “mí”.

El carácter de persona como “propiedad” está formulado con mayor determinación que en cursos anteriores, al final de la década de los años cincuenta en el curso oral titulado *Sobre la persona*. Impartido en abril y mayo de 1959. Cuatro lecciones. (AFZ. Signaturas: 0065001 a 0065007).

Parte de la Primera lección está publicado como texto: *El hombre, realidad personal*. 1963. En: Revista de Occidente 1 (1963). pp. 5-29. Reeditado en: Zubiri X. *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. 2006. pp.39-65.

No sólo ese texto. Además, dos de los Capítulos de *Sobre el hombre* (1986), según I. Ellacuría en el citado Prólogo, están tomados de este Curso⁸⁵:

Cap. 4: “La persona como forma de realidad: la personeidad”, pp. 103-129, y

⁸⁵ Véase también Nota 1, p.381, de Germán Marquínez Argote, en su edición de “El hombre, realidad personal”, en Zubiri X. *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. 2006. pp.39-65.

Cap. 5.A.: “Personalidad humana y su constitución”, pp. 129-152 (En: Cap.V: “La personalidad como modo de ser”, pp. 129-223).

Ellacuría añade que el problema del desarrollo de la personalidad, planteado en estos textos, debiera ser completado por su estudio en las dimensiones del sentimiento afectante y de la voluntad tendente, además del ofrecido en inteligencia sentiente. Zubiri no daba todavía una autonomía al sentimiento afectante en los años cincuenta, tal como hemos indicado en *El problema del hombre* (1953-54).

Más adelante haremos referencia a algunas de las cuestiones que nos interesará destacar en este Curso, tal como han sido publicados en los citados textos de SH y en *El hombre, realidad personal*, así como su prolongación en SE, y en los cursos orales de los años sesenta, inmediatamente siguientes a la publicación de SE. Porque hay otro dato muy importante. Según dice Ellacuría en el Prólogo a Zubiri, SH, 1986, pp. XIX-XXI, Zubiri empezó a redactar este Curso como libro y el proceso de redacción le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia* (SE).

En este momento queremos destacar dos cuestiones. Zubiri va intentando investigar en el carácter de persona. Y, para ello, la primera cuestión es que la terminología de la “subsistencia” que aparece en estos textos, más tarde Zubiri la abandonaría. Para Zubiri la subsistencia acaba adquiriendo características de la sustancia como *sub-jectum* y esto es insuficiente para conceptuar una realidad personal supraestante.

No siendo subsistencia, o no siendo solo subsistencia, es también supraestancia. ¿Qué es el carácter de persona?

La segunda tiene que ver con el concepto de persona que Zubiri va desarrollando en estos años, y que resulta ser el momento decisivo en el que la dimensión metafísica de la persona abre el pensamiento de Zubiri al desarrollo de su estructura última de madurez, tal como se expone a partir de SE. En AFZ.0065003 podemos leer:

Por no tener los griegos no tienen ni la palabra que signifique persona. Es cierto que hay el *prosopon* – el célebre *prosopon* de la tragedia que significa máscara, esto es verdad - Pero ¿qué relación hay entre la persona y el *prosopon*? Esto es más que problemático y oscuro. La propia palabra persona tiene en latín una etimología etrusca: de *phersu*, probablemente. Lo triste del caso es que parece que en etrusco *phersu* tampoco parece que signifique más que careta. (AFZ.0065003 pp.3-4)

En el Cap. IV de SH (1986), que como queda señalado, proviene de este curso oral, Zubiri hace un breve recorrido histórico del concepto de persona hasta llegar a esta propuesta de la persona, del mí, tú y él, que nos encontramos en nuestras vidas, caracterizados por ser propiedad de sí mismos. E interesa ver cómo profundiza en esta idea de “propiedad”.

Para Zubiri, a la persona no podemos descubrirla ni en el “sujeto” (S) o “yo”, ni en las acciones (P) que éste ejecuta. Ni en la estructura talitativa ni en sus acciones, podríamos decir.

Tal vez haya que colocar el problema en otra línea distinta, una línea que no anule por completo la relación S-P, pero que la absorba en una unidad superior. La línea S-P, y esta otra línea, más que líneas serían dimensiones de una misma realidad. La realidad personal tiene una “primera dimensión”, la del sujeto “ejecutor” de sus actos, pero tal vez posea una segunda dimensión ortogonal a la primera en que la relación entera S-P cobra carácter personal. (Zubiri X, SH, 1986, Cap. IV, pp. 109-110)

Podríamos decir que en la dimensión ortogonal que indica hacia el orden transcendental de la estructura personal humana, el “mí”, tal como primariamente me aprehendo, puede caracterizarse para Zubiri con cuatro caracteres⁸⁶:

- 1) “Ser reduplicativamente en propiedad”.

Esta es la diferencia radical que distingue a la realidad humana de cualquier otra realidad: el carácter de ser propiedad de sí misma. Una propiedad en sentido constitutivo, no solo moral como podría decir Kant. Sea o no dueño de mí moralmente, soy en propiedad para mí mismo. Me pertenezco a mí mismo y este pertenecerme a mí mismo es el carácter esencial de mi realidad (como “mí” soy reduplicativamente mío, material y formalmente mío).

Me pertenezco a mí mismo por razón constitutiva de tal modo que el momento de ser “perteneciente a” forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal. Y en este sentido, el pertenecerme, el ser propiedad, es un momento formal y positivo de mi realidad. (Zubiri X, SH, 1986, p.112)

⁸⁶ El editor del Capítulo IV de SH, Ignacio Ellacuría, remite a *El hombre y Dios*, HD, 1984, pp. 45-69, donde Zubiri retoma este tema de la persona y le da otro desarrollo en una etapa más avanzada de su biografía intelectual. Más adelante lo veremos al tratar de ese texto.

Y siendo mío, es por lo que tengo capacidad para decidir sobre mí. “El “mío” en el sentido de la propiedad, es un mío en el sentido de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico.” (Zubiri X, SH, 1986, p.111).

El hombre al inteligir una cosa, cointelige forzosamente su propia realidad en una o en otra forma: cointelige su propia realidad. De ahí que el hombre por su inteligencia se encuentre con un cierto carácter de totalidad respecto de todo lo demás y respecto de sí mismo. Y, además, por cointeligirse, está en cierto modo revirtiendo sobre sí mismo como realidad; es decir, se posee a sí mismo como realidad. (Zubiri X, SH, 1986, p.118)

Y por ser mío, tengo también, en cierta medida, la capacidad de conocerme a mí mismo, mediante la “reflexión” sobre mí mismo.

2) “Consistencia y subsistencia”. Es una terminología que no aparece en textos posteriores a esta época.

La inteligencia es un elemento formal de la subsistencia como propiedad transcendental de la realidad. (...) La realidad dotada de inteligencia es la única realidad que, como tipo de realidad, es perfectamente subsistente, porque es la única que cumple la triple condición de ser clausurada, de ser total, y de ser una esencia que se posee a sí misma en forma de esencia abierta. (Zubiri X, SH. 1986, p.120)⁸⁷

3) “Actualización de la realidad personal: me, mí, yo.”

Está la vertiente de mi realidad como propiedad de mí mismo que da a los actos, que es una vertiente que discurre en el orden operativo, en el orden de las acciones, en el que los actos que ejecuto son “míos”. Yo ejecuto mis actos o acciones.

Si antes habábamos de subsistencia, mi consistencia son ahora los actos que ejecuto y en los que me ejecuto a mí mismo, son aquello en lo que consisto.

Ejecuta, pues, el acto la persona con todo lo que es el consistente. Pero ejecuta algo que no solamente tiene un contenido, sino algo en que se actualiza la índole del ejecutante. Ahora bien, el ejecutante es un subsistente, y por ello, en todo acto se coactualiza, junto al

⁸⁷ Zubiri remite a la insuficiencia, a su juicio, de dos deficiones clásicas de persona:

- a) Boecio: la persona es sustancia individual de naturaleza racional.
- b) Ricardo de San Víctor: persona es la existencia incomunicable de una naturaleza intelectual. (Zubiri X, SH, 1986, p.120)

contenido, el carácter subsistente del que ejecuta el acto. De ahí que el subsistente sea siempre el mismo; en cambio, aquello que hace es siempre distinto inexorablemente, nunca es lo mismo. (Zubiri X, SH, 1986, p.124)

La “personeidad” son las estructuras que “confieren subsistencia”, “en *acto primo*”. Como acto primero, la persona es personeidad desde el punto de vista constitutivo. (Zubiri X, SH, 1986, p.132)

Cuando la persona ejecuta un acto, la persona como subsistente, se ejecuta físicamente a sí misma en el acto que realiza. Ya era persona constitutivamente en acto primero, realidad que se pertenece a sí misma, autopropiedad. La actualización del subsistente es “el acto segundo”. En acto segundo se “reafirma”, adquiere una nueva actualidad, se reactualiza. “Esa reactualización consiste en afirmarse ejecutivamente en tanto que idéntica a sí misma, y eso es precisamente lo que llamamos “intimidad”.” (Zubiri X, SH, 1986, p.133) “Intimidad” como afirmación en acto segundo – por vía de identidad - del constitutivo carácter de autopropiedad del hombre en virtud de su naturaleza psicoorgánica.

La forma primaria de re-actualización del subsistente es como “me”: me encuentro bien, me encuentro viendo un cuadro. Como “me”, estoy “absorto”, “volcado”, en otra realidad externa, o en mí mismo como realidad, estoy como fuera de mí, pero nunca ausente del todo de mí mismo como “me”.

Si no estoy absorto, queda la subsistencia actualizada en una segunda forma: como “mí”. Una forma en la que estoy “en una especie de fuero interno” mío. No habría “mí” sin “me”. (Zubiri X, SH, 1986, pp.124-125). Un “mí” que no es “sujeto”, es propiamente el carácter de “intimidad”, de identidad de mí subsistir con mi reactualización. Pone el ejemplo del dolor:

El “mí” no es un sujeto, sino el carácter de intimidad que tiene todo cuanto personalmente compete al hombre. La intimidad, el “mí” como intimidad, no es un sujeto. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto a quien le duele como al dolor que le duele, como al modo como el dolor le duele. Lo que ocurre es que como ese dolor puede desaparecer, nos fijamos en el sujeto que permanece y le llamamos, a veces, el “mí”.” (Zubiri X, SH, 1986, p.133)

Cuando este mí se enfrenta con el todo de la realidad, lo hace en la condición de “yo”.

“El “yo” presupone el “mí” y lo lleva como ingrediente suyo. El “mí” presupone el “me” y lo lleva a su vez como ingrediente suyo. En cierto modo, “yo” “me” estoy siendo como “mí”. (Zubiri X, SH, 1986, p.125)⁸⁸

4) Refluencia de la actualización sobre “mí”. “La personalidad como modulación de la personeidad”.

El contenido de las acciones califica a quien las ejecuta. Zubiri dice que el hombre no sólo ejecuta unas acciones y se ejecuta en ellas, sino que de alguna manera se “apropia” del contenido de sus acciones, y esta apropiación le cualifica como subsistente, modulando su personeidad en personalidad concreta. “La propiedad en el orden operativo nos sitúa por lo pronto en el ámbito de la personalidad” (Zubiri X, SH, 1986, p.113). los actos realizados imprimen o decantan una cualidad en el ejecutor, cuya realidad va siendo modulada en el devenir sentiente por la ejecución de los actos y por su “apropiación”. De esta manera, la “personalidad” es la “figura” que la realidad humana, el “mí”, va haciendo de sí mismo en el decurso de su vida, es un “modo de ser” como actualidad de mi realidad en la realidad mundanal. Soy realidad sentiente, y mi vida transcurre en el tiempo y de manera sucesiva.

La personalidad es así como un sedimento o precipitado (el “qué” de “mí” mismo, de “mí” como “quién”, Zubiri X, SH, 1986, p.130) de las acciones que la realidad personal

⁸⁸ Esta caracterización del “me”, “mí”, y “yo”, es más precisa en *El hombre y Dios* (1986), texto escrito en los últimos meses de su vida en 1983, según el editor Ignacio Ellacuría, p.V.

Abierta la persona a la aprehensión de lo real como real, se enfrenta con las cosas y consigo mismo como realidades. El Yo es mi actualidad mundanal, mi ser, como relativamente absoluto. Y esta actualización adopta varios modos de ser. El animal tiene hambre y come una manzana. La persona, al comer una manzana, (se) “me” como una manzana. Y este “me” es una actualización de mi realidad respecto de toda la realidad en cuanto tal, “es la primera manera de la apertura formal, la apertura en forma “medial” a lo absoluto del ser” (Zubiri X, HD, 1984, p.57). Llega un momento en que mi sustantividad “no actúa en forma medial, sino en forma activa. El ser así determinado no es ya sólo un “me” sino algo más radical: es un “mí”.” Es “mí” hambre, “mí” manzana, “mí” acto de comer, etc. (...) ...soy “mí” respecto de todo lo demás. (Zubiri X, HD, 1984, p.57). Aún más, llega un momento en que en el “mí” “se actualiza con máxima explicitud mi ser personal en cuanto mi realidad es relativamente absoluta”. (Zubiri X, HD, 1984, p.57). En definitiva “me”, “mí”, “Yo”, “son tres maneras distintas de actualización mundanal de mi realidad sustantiva” (Zubiri X, HD, 1984, p.57), es decir, de mi ser sustantivo.

Más adelante, sobre la distinción de Yo y yo (Zubiri X, HD, 1984, pp.64-65): “Mientras el Yo es la actualidad mundanal de mi realidad personal, el yo es la actualidad de la persona humana respecto de otras personas.” Entendiendo que la persona es realidad relativamente absoluta no sólo frente a otras realidades, sobre todo frente a otras realidades personales. Y su actualización en la respectividad mundanal como ser, da lugar a sus dimensiones individual, social e histórica.

(“quién”) va ejecutando. (Zubiri X, SH, 1986, p.127)

Personalidad como modulación intrínseca y formal de la personidad, del subsistente que posee las estructuras personales psicoorgánicas.

La personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el curso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo. Es una *figura animi* más que una *forma mentis*. (Zubiri X, SH, 1986, p.128)

La personalidad requiere un análisis no solo en intelección sentiente, también en sentimiento afectante y en voluntad tendente.

“Mi” temple de ánimo fundamental. “Mi” personalidad entre la angustia y la esperanza.

La referencia a la personalidad y a sus avatares entre las fuerzas internas y externas entre y con las que se va desarrollando, merece recordar un breve texto de Zubiri en el que confronta la angustia existencial de Heidegger y su justificación de la esperanza. Se trata de Zubiri X. “Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza”. Texto de una conferencia que Zubiri debía dar en Bayonne, Lapurdi (Francia), y que fue leído por Mons. Boyer-Mas. 1961. Publicado en: Zubiri X. *Sobre el sentimiento y la voluntad*. 1992. pp.395-405.

En el anterior Curso oral (“Sobre la persona”, 1959), hemos indicado que al publicar parte del mismo en SH, Ellacuría señalaba la conveniencia de completar los análisis de la inteligencia sentiente con los de sentimiento afectante y voluntad tendente. En este texto, Zubiri habla de los templos de ánimo, ámbito del sentimiento afectante, templos vinculados en su resolución con la voluntad tendente ⁸⁹. Todavía no hay una separación nítida de sentimiento afectante y voluntad tendente. El sentimiento afectante no aparece

⁸⁹ En el proceso de la volición, expuesto por Zubiri en el Curso oral “Sobre la persona” (1959), publicado en SH (pp. 147-148), distingue hasta ocho etapas: *patía*, alerta, disposición previa optimista o pesimista, momento de expectación ante la movilización de las fuerzas (sosiego, ansiedad), urgencia vital de tener que decidir, actitud decisoria entre la remisión y la decisión, firmeza de las decisiones, complacencia o satisfacción de las decisiones. Las etapas que van hasta la actitud de decisión propiamente dicha, podrían ser calificadas como más propias del ámbito del sentimiento afectante que de la voluntad tendente. Y en ésta, de una dominancia del momento tendente sobre el volente. Zubiri no distinguía todavía con suficiente autonomía el momento de sentimiento afectante.

en Zubiri de forma temática hasta los años setenta.

Señala Zubiri que Heidegger reparó en la angustia como “uno de los temples fundamentales de la existencia humana” (Zubiri X, SSV, 1992, p.395)⁹⁰. La angustia, para Heidegger, tiene “un alcance radical y fundante” (Zubiri X, SSV, 1992, p. 396), y se caracteriza por ser:

- a) “un fenómeno de hundimiento de todo terreno o punto de apoyo”;
- b) “sería por otro, no un movimiento de huída, sino justo al revés, una especial quietud que deja al angustiado como clavado y fijo en el vacío en que queda”. (Zubiri X, SSV, 1992, p. 396)

Tiene un alcance radical la angustia como vivencia, como temple de ánimo, como *stimmung*⁹¹, sustrato sentimental fundamental de la existencia, porque el hombre en su

90 El editor remite a Heidegger M. *¿Qué es metafísica?* Trad. esp. de X. Zubiri. *Cruz y Raya* nº4, Madrid, 15 de Julio de 1933. Varias reediciones posteriores.

91 Heidegger M. (1984). *Ser y tiempo*. México. Fondo de Cultura Económica. F.C.E. pp.57 y ss.p.210. Para el tedio o el aburrimiento, y otros temples distintos de la angustia, véase: Heidegger M. (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid. Alianza Editorial. Traducción de Alberto Ciria. pp.106 y ss.

Redondo P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Bulo Vargas V. (2012). *El temblor del Ser: cuerpo y afectividad en el pensamiento de Martín Heidegger*. Buenos Aires. Biblos. Cap. II: “¿Qué es el temple fundamental? pp.39-51

Gilardi P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México D.F. Bonilla Artigas Editores. 4.4. “La angustia: modo fundamental del encontrarse”. pp. 95-109. 7.1. “El aburrimiento como estado de ánimo fundamental que libra acceso a los *Conceptos fundamentales de la metafísica*.” pp. 153-177. En las pág. 102-103, en Nota a pie de página nº4: “El término *Stimmung* ha sido traducido al español de distintas maneras. J.E. Rivera en *Ser y Tiempo* lo traduce como “estado de ánimo” y J. Gaos como “temple”. Por su parte A. Leyte en *¿Qué es metafísica?* lo traduce como “estado de ánimo”. A. Ciria en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* como “temple de ánimo. Ángel Xolocotzi suscribe esta última traducción, y en su versión de los *Seminarios de Zollikon* lo traduce como “temple de ánimo”. El verbo *Stimmung* proviene de *stimmen*, que significa afinar, templar y de *Stimme* que significa voz. Con dicho término se expresa el estar dispuesto de determinada manera: la disposición de ánimo. También significa atmósfera, ambiente. (...) *Stimmung* no refiere a estado subjetivo alguno. Por ello estamos de acuerdo con lo dicho por M. Haar en *La fracture de l’histoire* (Grenoble, J. Millon, 1994, p.39): “Pour traduire *Stimmung* et surtout *Grundstimmung*, il faudrait pouvoir en quelque sorte additionner en un seul mot: vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif et objectif. Ce qui est évidemment impossible”.”

“Para Heidegger, el temple de ánimo o tonalidad afectiva (*Stimmung*) es aquel estado anterior a lo fisiológico y a lo psicológico, en que la existencia se encuentra “en determinado estado” en medio de las cosas, de tal manera que el temple imprime en todas las afecciones una cierta “tonalidad”...”. Ferrater Mora J. (1994). *Diccionario de Filosofía. Q-Z*. Barcelona. Ariel. p.3465.

vida como ente está apoyado en los entes que le rodean, y ante el hundimiento total de estos entes y, por lo tanto, de todo punto de apoyo, él mismo se hunde como y queda como flotando en un vacío. El tono vital de la persona, su momento de sentimiento afectante (Zubiri en 1961 no emplea esta terminología, en 1961 no distingue sentimiento afectante de voluntad tendente), su momento de tono vital en sentimiento afectante, es de angustia.

Sin embargo, este vacío de entes del que habla Heidegger, este vacío en su negativa vacuidad, tiene al menos una dimensión positiva: “sobre el abismo de los entes queda flotando el puro ser”. (Zubiri X, 1992, p. 396). En el vacío de entes, en la nada de entes, se mantiene la presencia del ser. De esta forma, la angustia es un estado de ánimo básico que patentiza al hombre en esas condiciones de hundimiento de los entes y de sí mismo, el puro ser, a diferencia de los entes. La disolución de los entes en la angustia hace que, en su ausencia, en el vacío que dejan, quede manifiesto el ser.

Para Zubiri, para que pueda alguien percatarse del ser ante el hundimiento de los entes, debiera haber tenido ya antes de tal hundimiento noticia de ese ser, de lo contrario no lo podría reconocer si apareciera como novedad en el vacío. Reconocer es volver a conocer algo desde una posición previa. “La angustia no patentiza el ser, sino que deja a los entes sin sentido para nuestra existencia” (Zubiri X, 1992, 401).

Zubiri critica esta concepción heideggeriana de la angustia como temple fundamental de ánimo, y por extensión de la angustia en los existencialismos de los años en que escribe este texto. Para esa crítica, se apoya en su concepción de la voluntad tendente en el hombre (una voluntad tendente en la que da a entender que incluye lo que poco más adelante distinguirá en sentimiento afectante y voluntad tendente).

Hace ver que la angustia como tendencia se asienta en la voluntad tendente ⁹², no es pura

92 Zubiri, en 1961, no adopta todavía la distinción entre sentimiento y voluntad, más propiamente, sentimiento afectante y voluntad tendente. Sí lo hace en 1975, en “Reflexiones filosóficas sobre lo estético”, publicado en SSV, 1992, pp. 321-393. Hasta el siglo XVIII, los sentimientos son modos del apetito, *orexis*, de las tendencias. Los sentimientos son modos tendenciales, modos de tendencia, en definitiva, tendencias. Apetecer es tender a algo, estar ordenado al término de esa apatición. En el siglo XVIII es cuando ya se habla de sentimientos como diferenciados de las tendencias. Más que tendencias, estar llevados a algo, en su carácter dinámico, se tiene en cuenta que los sentimientos son “estados”, son “la forma en que uno está” (Zubiri X, SSV, 1992, p. 331). Con mayor precisión, para Zubiri, “El sentimiento es, en mi opinión, un modo de estar realmente en la realidad, o si se quiere, es sentirse realmente en la realidad”. (Zubiri X, SSV, 1992, pp. 332-3). Y, por lo tanto, además de las facultades de la inteligencia y de la voluntad, habrá la facultad del sentimiento, si de facultades se habla. Dice así:

tendencia. No es sólo opresión, inseguridad, ansiedad, etc. Además de todo ello es el desmoronamiento de las posibilidades de mi vida en el orden de la realidad volitivamente querida. La resolución de la angustia en sí tendencialmente entendida, compromete las posibilidades volitivas del llamado psiquismo superior, no sólo hay tendencias angustiosas en juego, se trata de volición tendente (la característica distintiva de las notas psíquicas “superiores”, inteligencia y voluntad, más adelante sentimiento, probablemente memoria y otras, es su versión a la realidad, envuelven algo real). Y las posibilidades de acción o de respuesta conciernen al momento volitivo de la volición tendente. La angustia, en este sentido implica la intervención de la volición tendente, implica a la volición y a las tendencias, a ambas.

Porque las personas no realizamos nuestras acciones sólo llevados por las tendencias. Sobre las tendencias descubrimos y aceptamos voluntariamente las posibilidades voluntarias de una vida personal. Voluntad es en última instancia para Zubiri “entregarnos activa o pasivamente a la realidad en cuanto realidad posibilitante de mi propia realidad”. (Zubiri X, 1992, p.399). Sin tendencias no hay voluntad, o ésta sería un ideal inoperante; y sin voluntad el hombre sería un ser meramente estímulo o sensitivo, un animal. En su momento volitivo, la angustia puede ser una “pérdida del sentido de realidad, (...), ausencia de razón de ser” (Zubiri X, 1992, p.401), un sentido que urge recuperar.

Resumen.

La persona es yo personal, que remite a un “mí” como realidad que me es propia, “realidad mía”.

Esta etapa previa a la publicación de SE, que abarca la segunda mitad de los años cuarenta y la década entera de los años cincuenta, hasta 1963, es el tránsito del “ser” al “haber”, y finalmente al “de suyo” de lo real aprehendido.

“La palabra sentimiento, como concepto técnico en filosofía, no ha entrado hasta el siglo XVIII. Antes, siguiendo a los griegos, todos los pensadores – todos los que hemos citado, San Agustín, Santo Tomás, Plotino, etc. – se atenían a que el hombre tiene dos facultades: el nous, la inteligencia, y la orexis, el deseo, es decir, el apetito; inteligencia y apetito, pero nunca llamaros a eso sentimiento.” (Zubiri X, SSV, 1992, p.328)

Zubiri compara el psiquismo animal y el psiquismo humano. Éste es irreductible a aquél, como mantendrá a lo largo de toda su producción intelectual. Es el contraste entre el sentir estímulo y el sentir intelectual.

Si en lugar de atender a las estructuras vivas, atendemos a las acciones de los seres vivos, éstas en su conjunto configuran una biografía en el caso de las personas. Acciones muy diversas y biografías diversas. Parte del motivo de esa diversidad puede radicar en las distintas experiencias humanas, atribuibles a condiciones patológicas. Los conceptos de formalización e hiperformalización, oriundos de la Neurología de principios del siglo XX han adquirido una gran importancia en Zubiri. Y son una referencia para pensar la gran diversidad de las experiencias humanas, incluyendo sus variantes patológicas. Es una línea de investigación a proseguir en Zubiri.

Un caso particular de estas experiencias es la del transplante de órganos. Algo que Zubiri no llegó a vivir, pero que entendemos que desde su pensamiento constituye objeto de una línea a seguir investigando.

La memoria es un tema que Zubiri ha tratado muy poco. La memoria como depósito de huellas, de contenidos en los que se apoyará la tarea de irrealización del logos para construir perceptos, fictos y conceptos. Huellas a las que la rememoración puede acceder de forma activa. Y en ellas se va depositando la experiencia como probación física de realidad. Ante ellas nada hay que al hombre le dé más miedo que sus propias huellas, “la nuda verdad de su persona” (AXZ0058.002. pp. 55-56), y como consecuencia del miedo, la respuesta de huida de sí mismo, y la tendencia al olvido. Una estructura procesual que también requeriría ulteriores investigaciones en Zubiri.

Hemos hecho referencia a la libertad como carácter que surge en la vida de las personas en la ejecución de sus acciones. Éstas son libres porque están sustentadas en una estructura personal.

Estructura personal y humana, que desde Platón y Aristóteles aparece escindida entre un cuerpo y un alma, organismo o soma y psiquis, ajenos en cierta forma uno a otro. Y ambos a su vez, ajenos al sujeto. Y el sujeto ajeno a yo volente y preferente, a un yo espiritual de un gran desarrollo en el idealismo alemán. Y, sin embargo, todos ellos vinculados entre sí. Son varias instancias o estratos según el nivel de profundidad en el análisis de la estructura humana personal. Freud hablaba de una estratificación del

psiquismo. Zubiri no comparte estas divisiones, lo primario es una visión unitaria.

La persona es una realidad material en la que emerge una realidad espiritual. Pero en última instancia, la persona se nos manifiesta en el análisis introspectivo del “mí” en nuestro ámbito interno. Este “mí” tiene un carácter de propiedad de sí mismo

El problema de la personalidad, de lo que la persona va siendo en su vida, puede proporcionarle una visión más unitaria de la persona. Desde este punto de vista, para Descartes el hombre sería un *ego* que piensa, quiere, y determina lo que quiere. Con el problema de entender la “relación” de ese yo con su cuerpo. Y más tarde, en Kant, siendo ese yo portador de valores morales, su “relación” como “yo transcendental” con el “yo empírico” psicoorgánico es también problemática.

La construcción de la personalidad tiene dos ámbitos. Un ámbito “interno”, el “mí”. Y un ámbito “externo”, el desarrollo de lo que va siendo de mí, en forma de un “yo” entre las cosas “externas”. Ambos ámbitos se corresponden en gran medida con la experiencia del alma y del cuerpo, respectivamente.

Etapa metafísica. II. Subetapa de madurez (1962-1983).

Dimensión transcendental de la realidad. Personidad en el orden transcendental.

La realidad humana en su dimensión de realidad personal se sitúa en un orden ortogonal a las acciones de sus estructuras psicoorgánicas. La realidad humana, en su apertura a la realidad en cuanto realidad, es el tema central del comienzo de esta fase de madurez. Zubiri se preguntará por la estructura de la realidad, y en particular por el carácter de personidad en la interioridad de uno mismo, un modo de realidad, a través del cual el “mí” se nos abre a su dimensión transcendental.

El primer texto de esta época, aunque puede también situarse al final de la época anterior, al igual que el curso oral del que proviene, es “El hombre, realidad personal”. *Revista de Occidente* 1 (1963). pp. 5-29. Reeditado en Zubiri X. *Escritos menores (1953-*

1983). Madrid. Alianza Editorial. 2006. pp.39-65.

Según el editor de este libro, G. Marquínez Argote (PE XI), el texto recoge un fragmento de la primera lección (primera de cinco lecciones) del Curso oral *Sobre la persona*, 16 de abril de 1959. Es, por lo tanto, tres años anterior a SE, aunque el texto se redactara y publicara en Revista de Occidente un año después de SE (en 1963). En realidad, corresponde, según la división en etapas de Pintor-Ramos, a la “Etapa metafísica. I. Subetapa de maduración (1944-1962)”.

Comienza Zubiri el escrito, indicando la amplia bibliografía disponible en la fecha de su redacción sobre el tema de la persona, en distintos ámbitos de conocimiento. Él se propone tratar la persona desde el punto de vista filosófico (en cursos anteriores había recurrido también a distintas ciencias, un saber en el orden talitativo), buscando “una noción clara y precisa de lo que es ser persona”. (Zubiri X, 2006, EM, p. 39).

Y para caracterizar cuáles son las realidades personales, como realidades distintas de otras realidades, compara a las personas con los animales. Ya lo habíamos visto pocos años antes en el curso *Cuerpo y alma* (1950-1951). Lo común a personas y animales, es que son seres vivos (con sus acciones frente a las cosas, podríamos decir que en el orden talitativo; con sus hábitos de enfrentamiento con las cosas en el orden transcendental; y con sus estructuras sustantivas de las que mergen acciones y habitudes). Y tanto animales como personas son seres vivos que responden a estímulos sensitivos en su proceso vital, respondiendo con un comportamiento, que, además de su manifestación externa, les permite seguir siendo lo que ya son, ejecutarse a sí mismos y mantenerse en lo que son.

Pero las diferencias entre las personas y los animales sólo pueden entenderse, no a partir de acciones distintas que unos y otros ejecuten, no a partir del comportamiento, no solo de las estructuras ejecutadas accionalmente, sino de las habitudes subyacentes a las acciones.⁹³

A nuestro entender, las acciones remiten al orden talitativo, mientras que las habitudes y el enfrentamiento con las cosas remiten al orden transcendental. Ambas, acciones y habitudes, remiten a las estructuras de lo real en su dinamismo. (Zubiri X, SH, 1986, p.9 y ss.). De esta forma nos dirá que “el animal tiene una habitud radical, que comparte con

93 Véase en los tres primeros Capítulos de SH (1986) la distinción que establece Zubiri entre “acciones”, “habitudes”, y estructuras”.

el vegetal mismo. Y es que recibe de las cosas internas o externas a él una cierta “estimulación”.” (Zubiri X, 2006, EM, p.47). Mientras que la habitud propia de la persona será de otro orden.

La complejidad del proceso sentiente, a partir del estímulo recibido, con su repercusión dinámica en el tono vital del animal, y su expresión en las respuestas, viene configurada por lo que Zubiri llama “formalización”⁹⁴.

El término formalización tiene varios sentidos en la obra de Zubiri. Puede entenderse como determinación de la aprehensión de la formalidad en la la habitud de la impresión. También puede entenderse como formalización de las acciones. Y por fin, como formalización de las estructuras sustantivas psicoorgánicas. Es un concepto que recorre los tres órdenes, talitativo, transcendental, y de unidad estructural.⁹⁵

Cada animal tiene un grado de formalización estructural propio de su especie y con sus variaciones individuales. Un grado que es distinto de unas especies animales a otras. La formalización es manifiesta, sobre todo, aunque no solamente, en el desarrollo del sistema nervioso, y en particular en el grado de desarrollo del cerebro. De tal manera que la función del cerebro no es la de ser un órgano de “integración” de informaciones (Sherrington), ni la de ser un órgano de “significación” (Brinkner), sino ser el órgano de la formalización, el órgano en el que se da la constitución de la complejidad del proceso sentiente. Desde que el estímulo es captado, al modo en que es captado, a las modificaciones tónicas que produce en el animal, al estado en que queda el animal, y a las respuestas eefectoras que éste da.

En IRE (1974), las citas de Brinkner y Sherrington, y la concepción de la formalización, serán las mismas que en este texto que comentamos, veinte años anterior, en 1959. Y, a nuestro entender, la validez del concepto de formalización sigue vigente a partir de este

94 Según Rof Carballo, la “formalización” en Zubiri es un concepto que proviene de la Neurología o Psiquiatría alemanas de principios del siglo XX. Véase Nota a pie de página nº 69, p.115.

Rof Carballo J. (1999). *Patología psicósomática*. Lugo. Asociación Gallega de Psiquiatría. p. 1088 (la primera edición del libro, según se indica en la Presentación, es de 1949).

Véase: Zubiri X, (1984) *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, IRE, Apéndice 1: “Consideraciones sobre la formalización”. pp.43-47. Y Apéndice 2: “Formalización y hiperformalización”. pp. 69-75.

95 Véanse los dos primeros Apéndices del primer volumen de la trilogía: Apéndice 1: Consideraciones sobre la formalización, pp. 43-47, y Apéndice 2: Formalización y hiperformalización, pp. 69-75. En: Zubiri X, IRE, 1984.

curso hasta sus últimos escritos. También la patología, que en IRE hace mención a la regresión en el grado de formalización.

En comparación con los animales, el hombre no sólo está formalizado, está “hiperformalizado”. Y con ello quiere darse a entender que en el hombre hay un salto cualitativo en la complejidad de la formalización de unas especies a otras. Salto que se da desde la formalización cada más compleja en la escala animal, hasta el hombre. Las “estructuras somáticas” u orgánicas no garantizan la viabilidad del proceso de estimulación en el proceso viviente. Aquí “soma” no tiene el carácter más preciso que adquirirá más adelante, por ejemplo, en *El hombre y su cuerpo*, 1973, donde se entiende como principio de actualidad de la sustantividad entera psico-orgánica en la realidad mundanal. Soma es aquí sinónimo de orgánico, de materia viva, sinónimo de subsistema orgánico o corporal. Por lo tanto, hablamos de estructuras “somáticas”, o más precisamente, diríamos “orgánicas” o materiales. Y, para ser viable, para poder seguir viviendo, el hombre añade algo que no se encuentra en el animal: tiene que hacerse cargo de la realidad para encontrar las respuestas adecuadas.

De tal forma que la inteligencia no consiste primariamente, como se dice desde Platón y Aristóteles, en *logos* o razón, en facultad de “ver” o “formar” “ideas”, o conceptos, o juicios, de las cosas, sino en algo previo. Zubiri dice que la intelección es un acto “más modesto y elemental”: consiste en aprehender los estímulos como estímulos reales, y con ello, comenzar a hacerse cargo de la realidad para dar respuestas como realidad en ella (Zubiri X, 2006, EM, p.52). Gracias a la inteligencia o al psiquismo superior, quedamos así instalados en la realidad. La complejidad de los estímulos animales nos “abre” al ámbito de la realidad.

Esta modesta función nos deja situados en el piélago⁹⁶ de la realidad en y por sí misma, sea cual fuere su contenido; con lo cual, a diferencia de lo que acontece con el animal, la vida

96 Más adelante eliminaré esta terminología y esta metáfora visual: “la realidad no es un “piélago” en el que flotan las cosas reales. Si la conciencia no era receptáculo, tampoco la realidad es un piélago. “la pura y simple realidad no es una especie de piélago dentro del cual flotan las cosas reales. No, la realidad no es nada fuera de las cosas reales. Pero, sin embargo, no es algo idéntico a todas ellas ni a su suma: es justamente el momento de trascendentalidad de cada cosa real. Esta es la articulación entre los dos momentos de cosa real y realidad: la trascendentalidad. En su virtud, estamos en la pura y simple realidad estando, y solamente estando, en cada cosa real.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.251).

Y años antes en SR (2001), un curso oral de 1966: “No se trata de que la realidad, como si fuera un piélago inmenso se contraiga a las distintas esencias, sino, al revés, que cada cosa no es real más que por eso que mentalmente concebimos como una contracción o una limitación.” (Zubiri X, SR, 2001, p.191-192)

del hombre no es una vida enclasadada sino constitutivamente abierta. (Zubiri X, 2006, EM, p.53)

Inteligencia y psiquismo superior en el orden estructural del animal humano. Hay un salto cualitativo con respecto a los animales. Zubiri es tajante, y lo mantendrá hasta sus últimos escritos, incluyendo su último texto de 1983 sobre la génesis de la realidad humana (*Génesis de la realidad humana*. 1983. Publicado en Zubiri X, SH, 1986, pp. 445-477), que comentaremos más adelante. En 1959 dice:

Que el hombre tenga algo irreductible a la materia es innegable porque la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir. (...) Llamamos a este algo “alma”. Junto al alma, están todas las sustancias de su organismo. (...) El hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica y de millones de sustancias materiales. Pero todas ellas constituyen una sola unidad estructural. (Zubiri X, 2006, EM, p.57)

Más adelante, en lugar de alma, o de espíritu, como sustancia, hablará de psique. Ya no como sustancia, lo hará como subsistema psíquico en la unidad sistemática de la estructura psico-orgánica de la sustantividad humana. La psique no es “espíritu”, “algo meramente dotado de inteligencia y voluntad, como pretendía Descartes” (Zubiri X, 2006, EM, p.60), no es espíritu sustancial o *res* inmaterial, en contraposición a la *res extensa* y material. La psique tiene esos caracteres inmatrimales, pero está desde sí misma “entitativamente (es decir, en el orden constitutivo) vertida a un cuerpo” (Zubiri X, 2006, EM, p.60).

En este sentido, mejor que “espíritu”, es “ánima”, “alma”. No alma en el sentido de alma encerrada en un cuerpo. No hay tal dualismo al estilo cartesiano. El alma es estructuralmente “corpórea” desde sí misma, es alma “de” un cuerpo. Tampoco el cuerpo humano es “*res extensa*” como pretendía Descartes. Es “organismo”, materia organizada, es desde sí mismo “de” una psique. “Este *de* común al alma y al cuerpo es aquello en que son *uno* alma y cuerpo. Su unidad es una unidad coherencial primaria que se expresa en el *de*.” (Zubiri X, 2006, EM, p.61). En el hombre hay una sustancia anímica y muchas sustancias físico-químicas que componen su organismo, y con todas ellas, con todas las sustancias, se constituye una única sustantividad “psico-biológica”.

El orden operativo de estas estructuras es lo que llama hábitos y acciones. Y añade que “en el orden operativo, la sustantividad humana es constitutivamente “abierto” respecto

de sí misma y respecto de las cosas, precisamente porque es una sustantividad cuyo habitus radical es inteligencia.” (Zubiri X, 2006, EM, p.55). Abierta a la realidad, realidad del campo y del mundo, y abierto a la realidad de sí mismo ⁹⁷.

“Persona” es un carácter constitutivo, de la “corporeidad anímica”, no primariamente operativo, aunque sí lo es operativamente, secundariamente, en sus actos. Desde el punto de vista de los actos, acciones y hábitos, es “animal de realidades”. Desde el punto de vista estructural de su sustantividad es una “realidad personal”, suya, reduplicativamente suya.

Realidad como formalidad, como “de suyo”. Personeidad como realidad reduplicativa, material y formalmente, “suya”.

El segundo texto que inaugura esta etapa es nada menos que su libro *Sobre la esencia*. Madrid. Alianza. 1985 (Nueva edición, Ed. A. González y E. Vargas. Madrid, Alianza, 6ª edición 1998) (1ª edición 1962).

Algunos estudiosos de Zubiri señalan que este libro es una prolongación de las reflexiones surgidas a propósito del Curso oral “Sobre la persona” de 1959. Como testigo privilegiado por su proximidad con Zubiri, así lo dice I. Ellacuría en el Prólogo a Zubiri, SH, 1986, pp. XIX-XXI. Y, sin embargo, llama la atención que en *Sobre la esencia* (SE) dedica tan solo dos páginas a decir qué es la persona, a decir lo que es la persona a diferencia de lo que son otras realidades sustantivas no personales. Son las páginas 504-506, prácticamente al final del libro, en la conclusión de las aproximadamente 515 páginas del libro.

Antes de referirse a la persona, en las pp. 394-396, hace referencia a los modos de “de suyo”, cuando trata precisamente del “de suyo”. En el enfrentarse aprehensivamente el hombre con las cosas según su formalidad de realidad, éstas quedan en la aprehensión

97 También años después, en la trilogía, lo dirá recurriendo a una metáfora: “Si se quiere poner una comparación trivial, diremos que la cosa real es una luminaria que derrama la luz, esto es genera el campo de claridad; y en esta claridad, es decir, en esta luz, vemos no solamente las demás cosas sino también la propia luminaria. Con ello el campo de claridad adquiere una cierta autonomía respecto de las luminarias. El momento campal no nos saca de las cosas reales, sino que nos retiene más hondamente en ellas porque es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto transcendentamente abierta.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.271)

siendo “de suyo”. “Realidad es ese “de suyo” de las cosas” (Zubiri X, SE, 1985, p.395), realidad es la formalidad del de suyo. Esto no es una definición, un concepto, de lo que sean las cosas o de lo que sea su carácter primero – nos dice - (como lo es la naturaleza o *physis* para los griegos, el que las cosas sean naturales), sino un análisis de cómo quedan las cosas en nuestro enfrentamiento con ellas en la aprehensión. Las cosas se nos dan “de suyo”. Y hay distintas maneras de darse “de suyo” Una de ellas es la de las personas.

Algo puede ser “de suyo” de muchas maneras distintas. Todas envuelven, como momento intrínseco, la naturaleza. Pero, en primer lugar, no todo modo de ser “de suyo” consiste en ser sólo naturaleza, hay cosas que son “de suyo” no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos (personidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte que sólo en esta unidad de momentos es como son “de suyo”. (Zubiri X, SE, 1985, p.395)

Las personas son “de suyo”, como toda “cosa natural”, pero en unidad con “otros momentos” o caracteres, además del carácter de naturaleza. De la persona y de la personalidad trata muy brevemente en las pp. 504-507. Lo hace en la Sección final del libro, titulada, “La esencia: su estructura transcendental”. Porque la esencia de una cosa tiene una dimensión talitativa y una dimensión transcendental. Y “transcendentalidad es el carácter de realidad en cuanto tal, a saber: el “de suyo”. Y la esencia es lo constitutivo de lo real en función transcendental, esto es, en orden al “de suyo”.” (Zubiri X, 1985, SE, p.508)

Es un texto breve sobre la “persona”, pero que ya sitúa el problema en su lugar correspondiente de cara a futuros escritos: para hablar de la persona ha de hacerse desde la estructura transcendental de la realidad. La estructura de la persona como “propiedad en sentido reduplicativo”, de la que hablaba en *El problema del hombre* en 1954 (Zubiri X, EM, 2006, p.35), queda referida al orden transcendental de la realidad. Persona, personidad, como reduplicativa propiedad de mí mismo, es un carácter del orden transcendental de la realidad.

Las esencias cerradas son “materialmente” suyas; “transcendentalmente”, las cosas y los seres vivos se pertenecen “materialmente” a sí mismos, son esencias “cerradas”. Añade que los animales superiores puedan considerarse esencias “cuasi-abiertas”. Esencias abiertas son las personas, que no sólo se “pertenecen” materialmente a sí mismas, sino que se pertenecen reduplicativamente, material y formalmente, es decir,

transcendentalmente. En ese modo que es “poseerse en su propio y formal carácter de realidad, en su propio ser-suyo” (Zubiri X, SE, 1985, p.504). “Esencias abiertas, en las que la apertura es apertura como real en el orden transcendental es apertura como inteligencia a lo real “qua” real.” (Zubiri X, SE, 1985, p.506).

La vida como transcurso es mero “argumento” de la vida, pero no es el vivir mismo. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Tomado el “poseerse” como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona. (Zubiri X, SE, 1985, p.504)

En la actualidad de la aprehensión aprehendemos sustantividades, el de suyo tiene suficiencia constitucional. La sustantividad aprehendida se presenta como “tal” sustantividad (un árbol, ...), y se presenta a la vez como “real”, tal contenido con formalidad de realidad. Talitativamente las personas son distintas de otras sustantividades o realidades sustantivas, lo son en algunos de sus caracteres, y son distintas de los animales y de las cosas. Pero su razón formal diferencial habrá que buscarla en el orden transcendental y no en el orden talitativo. Según se dice en SE, orden talitativo y orden transcendental son órdenes porque están ordenados el uno al otro, en “función” recíproca.

Persona, por lo tanto, no es un “concepto” – si así podemos llamarlo – ni primariamente ni solamente científico, talitativo, sino metafísico. Las ciencias “humanas” (Antropología, Psicología, etc.) se sitúan en el orden talitativo de las realidades sustantiva. Y cada una de ellas puede desarrollar distintos conceptos de persona. La Metafísica se interesa por el orden transcendental. Y persona se dice primariamente desde el orden transcendental de lo real.

Podemos leer en la p. 504 de *Sobre la Esencia* (Zubiri X, SE, 1985, p.504):

(...) el animal no tiene sino individualidad; es “suyo” pero tan solo “materialmente”, esto es, solo como individuo transcendental. En cambio, la esencia estrictamente abierta es suya “formal y reduplicativamente” como he solido decir; no solo se “pertenece” a sí misma sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es “poseerse” en su propio y formal carácter de realidad, en su propio “ser-suyo”. Es su realidad en cuanto tal lo que es “suya”. En acto segundo, este poseerse es justo la vida. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad.

El libro Zubiri X. *Sobre la realidad*. Madrid. Alianza Editorial. 2001, editado por J. A.

Martínez, recoge, según su editor, un Curso oral de Zubiri de 1966, con el mismo título que el libro después editado, e impartido cuatro años después de la publicación de *Sobre la esencia*.

El editor sitúa en paralelo este libro/curso con otro curso y también libro, inmediatamente posteriores, y, a su vez, también complemento o aclaración a *Sobre la esencia*. Se trata de *Estructura dinámica de la realidad*, que comentaremos a continuación.

Ambos libros responderían a las críticas recibidas por el autor de “falta de fundamento epistemológico”, y a las de excesivo “estatismo” (Zubiri X, SR, 2001, p.7), respectivamente, que algunos lectores apreciaban en *Sobre la esencia*. Y ambos serían, en definitiva, explicación y prolongación complementaria de *Sobre la esencia*. Al igual que ocurre en este libro, tal como ya hemos señalado al comentarlo, también en *Sobre la realidad*, es en sus últimas páginas donde trata la cuestión de la persona. Persona es un “modo de la realidad transcendental”, modo de reduplicativa suidad, y modo relativamente absoluto en su implantación en la respectividad de la realidad.

La función transcendental que tienen las cosas reales en su talidad - las cosas tal como nos están dadas como tales, en la dimensión de en cuanto son reales -, lleva a la pregunta por los “modos de la realidad transcendental”.

Transcendentalmente, las cosas tienen una “diferencia” entre ellas, porque hay distintos modos de ser reales, de ser “de-suyo”. O son un en-sí, una “esencia cerrada”, o son una apertura estructural y una “esencia abierta”. Las esencias abiertas son abiertas a sí mismas, “en tanto que realidades”, y a la realidad en cuanto respectividad mundanal. Y de esta manera puede decirse que son formal y reduplicativamente suyas, suyas materialmente como contenido talitativo, y suyas formalmente en tanto que reales. Doblemente suyas. Ésta sería la definición de persona desde el orden trascendental.

Es decir, en este Curso sobre la realidad, se habla de la persona como modo de realidad. Más adelante insistiremos en ello. Las esencias abiertas nos llevan a la caracterización de la persona, la “personidad”, como modo de realidad en el orden transcendental. Y su re-actualización en el mundo, su respectividad a la realidad, constituye su ser, el ser de su sustantividad personal, y este ser en su decurrencia conforma su “personalidad”, en tanto que revierte a la realidad sustantiva personal como siendo Yo.

La naturaleza sentiente y fluente de la realidad humana hace que tenga que construirse tempóreamente la figura de su ser sustantivo como personalidad en el transcurso de su vida en la actualidad mundanal.

“Personeidad”, por tanto, remite a la estructura sustantiva en el orden trascendental. No es una indicación de tales o cuales características en el “contenido” talitativo de las personas en comparación a los animales más próximos en la escala evolutiva. Tanto en el desarrollo ontogenético⁹⁸ (Zubiri X, SH, 1986) como en la evolución filogenética⁹⁹ (Zubiri X, EM, 2006), habría un momento en el que se da un salto cualitativo en la realidad sustantiva humana. Aparece una nota del subsistema psíquico, una nota nueva, que no es resultado de la complejidad en la combinación de notas previas de un psiquismo animal, y que al igual que todas las demás notas psíquicas, está subtendida por el subsistema orgánico. Esta nueva nota es la inteligencia (probablemente inteligencia en sentido general como sinónimo de psiquismo superior, e incluyendo sentimiento y voluntad).

Y la inteligencia proporciona a la sustantividad humana la apertura hacia las cosas y hacia sí misma. Hacia sí misma material y formalmente, constituyéndose a partir de ese momento en persona, en reduplicativa suidad, suya materialmente, y suya formalmente.

Al igual que en *Sobre la esencia*, en *Sobre la realidad* la pregunta por la persona culmina el libro/curso y es su capítulo final. Pero en este caso, en *Sobre la realidad*, lo hace precedido de una descripción más detallada que en SE de los “diferentes modos trascendentales de realidad”, modos que se justifican por “las diferencias de lo real en su realidad”, y ello como introducción al análisis de la “estructura positiva de la realidad según esta diferencia”, estructura positiva que permitirá la descripción de la estructura de la persona.

En conjunto, todo el capítulo final del libro, unas cuarenta páginas, se dedica a la exposición de en qué consiste o qué es ser persona. No cabe duda de que, al menos por extensión, el tratamiento de la persona es bastante más pormenorizado que el que ofrece *Sobre la esencia*.

98 Zubiri X (1986). *Sobre el Hombre*. Cap. VIII. “Génesis de la realidad humana”. Madrid. Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones. pp. 445-477

99 Zubiri X (2006) El origen del hombre. En: *Escritos Menores*. Madrid. Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri. pp. 65-103

Las cosas aprehendidas no se distinguen solo por los caracteres de la constitución propia de cada una de ellas, caracteres en los que se actualiza la realidad, como “forma” de realidad. También se distinguen por el “modo” en que las notas constitutivas son para cada cosa “de suyo” o propias, “suyas”, de la propia sustantividad. En esta línea, Zubiri distingue tres modos de tener en propiedad las notas, tres modos transcendentales de realidad. Y en la tercera de las modalidades, llega a caracterizar a las personas como reduplicativa y formalmente suyas.

Porque cada cosa tiene su “forma” de ser real y se podría decir que hay tantas formas de realidad como cosas. Sin embargo, “modos” de realidad hay tres:

- 1) las notas constitutivas son “en propio” o “de suyo”;
- 2) los animales, por su sentir, por la vida, son “autós”, sustantividad propia, son suyos, materialmente “suyos”; y finalmente,
- 3) el hombre no solo es sustantividad propia, no solo es materialmente suyo, sino que formal y reduplicativamente suyo. “Reduplicativamente suyo”, material y formalmente suyo.

Tres modos de realidad: “de suyo”, “suyo”, y “reduplicativamente suyo”. Y si el orden talitativo está determinado por el momento de contenido aprehendido en la aprehensión de realidad, el momento de formalidad de la misma cosa aprehendida determinará el orden transcendental. Antonio Ferraz lo explica así,

La talidad determina en la cosa las propiedades de lo real en cuanto real, esto es, sus propiedades transcendentales. Así, la talidad se puede considerar según lo que ella es en sí misma, y según aquello que determina transcendentamente. Esto último constituye una “función transcendental”. En virtud de esta función la realidad en cuanto realidad es una estructura transcendental.¹⁰⁰ (Ferraz A, 1988, p.152)

En palabras de Zubiri:

Lo real en cuanto tal se nos presenta como un tema frente a la realidad propia de cada una de las cosas en tanto que sustantividad. (...) Anticipando ideas llamaremos a esto “transcendentalidad”, el “orden transcendental”. Para poder entrar en este segundo orden, en esta segunda dimensión del problema, es preciso no perder nunca de vista que esta

100 Ferraz A (1988). *Zubiri: El realismo radical*. Madrid. Editorial Cincel. p.152

dimensión está inscrita en las cosas reales. Esta dimensión trascendental no deja de lado la otra dimensión, la dimensión de sustantividad, que (...) podríamos llamar “talidad”: es tal cosa. (Zubiri X, SR, 2001, pp. 68-71)

La realidad de algo es visualmente en sentido metafórico algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La trascendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la forma de realidad de toda otra cosa. La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente “extensión”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.118 ¹⁰¹; Gracia, 2007, pp. 179-180).

El análisis de este “ex”, en tanto que actualizado en impresión intelectual-sentiente, revela cuatro momentos constitutivos en la cosa real: apertura, respectividad, suidad, mundanidad.¹⁰² (Zubiri X, EM, 2006).

Desde el punto de vista de la realidad en tanto que realidad, se dan diferencias de lo real en orden a su realidad, de las cosas reales “en tanto que” reales, que Zubiri analiza bajo los rótulos de las esencias “cerradas” y “abiertas”. Esencia, unidad coherencial primaria, es el sistema de notas por el que la sustantividad es constitutivamente de suyo, en forma trascendental todas las esencias son algo de suyo y constituyen el sistema de notas, una cosa, como algo de suyo.

Las esencias cerradas son sustantividades que, en lo referente a su estructura interna y en su conexión con otras sustantividades, “operan” por las notas talitativas que poseen de suyo. Las esencias abiertas, las personas, además de actuar como las sustantividades cerradas por sus notas talitativas, tienen entre sus notas algunas (inteligencia) que desde el punto de vista “operativo” les hacen actuar con vistas a la realidad en cuanto tal.

Hay “cosas”, la totalidad de las cosas y animales que conocemos en nuestro cosmos talitativo, con excepción de los hombres precisamente, que no tienen más realidad en el orden trascendental que la proporcionada por las propias notas talitativas que poseen de suyo. De tal manera que estas esencias cerradas constituyen una realidad que Zubiri llama “en sí”. No en sentido kantiano, en contraposición a fenómeno. Precisamente Zubiri critica tanto en Kant como en el empirismo, y en particular, en Hume, que en el

101 Zubiri X, IRE, 1984: Cap.IV.2.2. Estructura trascendental de la impresión de realidad.

102 Zubiri X (1979) Respectividad de lo real. *Realitas* vol III-IV. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones/Editorial Labor. 1979. pp 13-43, *Escritos Menores*, 2006, pp. 173-217.

objetivismo kantiano y en las percepciones de Hume, no hay lugar para la función trascendental en las talidades aprehendidas, de tal manera que la sustancia y la causalidad, la campana y su sonido tras el tirón de cuerda por la vinculación entre ellas, se limitan al propio orden talitativo. Y en el orden talitativo no hay causas observables, las causas hay que deducirlas de los hechos observados; no hay ni siquiera sustancias, hay sustantividades, tempóreas y finitas en su actualidad mundanal.

Las esencias abiertas comparten lo que se dice para las esencias cerradas, pero añaden algo más, que es decisivo. Al igual que las esencias cerradas, están constituídas por unas notas que configuran sustantividades que son de suyo, tuyas.

En este punto, Zubiri propone atender a “las acciones que producen las sustantividades”, “que es únicamente como se puede juzgar una sustantividad” (Zubiri X, SR, 2001, p.193). Y es en sus acciones – que es únicamente como se puede juzgar lo que es una sustantividad – donde se pueden distinguir “diferencias” decisivas respecto a las esencias cerradas en el estudio de la realidad.

Desde el punto de vista talitativo, los hombres, como los animales, tienen unas notas que corresponden a afecciones, pasiones, - entre otras muchas, obviamente, del subsistema psíquico y del subsistema orgánico -, y se comportan conforme a ellas. Pero algunas de estas notas, además de promover la acción pertinente conforme a los contenidos de la nota en cuestión, “se comportan con su propio carácter de realidad en cuanto tal” (Zubiri X, SR, 2001, p.193). Esto no ocurre en los animales. Y aquí radica el salto decisivo entre sentir e inteligir. Un animal tiene un comportamiento, unas acciones¹⁰³, actúa conforme a sus deseos, pasiones, etc., actúa según las propiedades de sus notas en el subsistema orgánico y en el subsistema psíquico, según un todo unitario, un sistema, con dominancia de unas notas u otras,¹⁰⁴ “pero no se plantean la cuestión de su propia realidad” (Zubiri,

103 Zubiri X (1986) *Sobre el hombre*. p.12: “La unidad de suscitación, afección y respuesta es lo que constituye lo que llamo “comportamiento”. En este comportamiento se expresan dos caracteres del viviente: el viviente es en alguna medida (distinta, según el tipo de viviente) independiente de las cosas y ejerce un control específico sobre ellas. Pero la actividad vital tiene una segunda vertiente: en su comportamiento con las cosas el viviente expresa que es en sí mismo una actividad que va dirigida hacia sí mismo, es una actividad de autoposesión.”

104 Zubiri X. *El Hombre y su Cuerpo* (En *Escritos Menores 1953-1983*, p103): “El hombre es una realidad una y única: es “unidad”. No es una “unión” de dos realidades, lo que suele llamarse “alma” y “cuerpo”. Ambas expresiones son inadecuadas porque lo que con ellas pretende designarse depende esencialmente de la manera como se entienda la unidad de la realidad humana. De ella depende asimismo la idea de su actividad.”

SR, 2001, p.193). El hombre sí lo hace. En el hombre la actualización de las cosas como reales, en su realidad, abre un ámbito de realidad, y el hombre vive según sus notas con las cosas reales “en” la realidad. Zubiri habla en *Sobre la realidad* de la inteligencia sentiente, algo de la voluntad tendente, y todavía no menciona el sentimiento afectante ¹⁰⁵.

Además de por el contenido de sus notas, el hombre actúa por el carácter de realidad de éstas, frente a la realidad de otras cosas y la realidad de sí mismo, en la realidad. Zubiri pone el ejemplo en diversas ocasiones de alguien que, al caer, no solo cae en función de su peso, o por un empujón de otra persona. La caída tiene otras interpretaciones.

Desde el punto de vista de la ejecución de unos actos, como “sujeto” de ellos. O que recibe pasivamente unas afecciones del mundo como sujeto pasivo de ellas ¹⁰⁶. Todo ello corresponde al contenido de la talidad en el hombre, tal como es. Pero tomada esta talidad en función trascendental, la talidad es “mía”, y por ser mía es por lo que es, por lo que soy, sujeto en “mis” acciones y pasiones. Ser sujeto corresponde a una nota en orden talitativo, mientras que ser “mi”, ser “persona”, es un carácter que se da en el orden trascendental y que caracteriza el desenvolvimiento de las esencias abiertas en sus acciones.

El comportamiento de una esencia abierta revierte como “ser”, como “siendo” en la realidad, en “acto segundo”, sobre la realidad sustantiva o sustantividad real, sustantividad humana, en “acto primero”. Y en la reversión hace de esta sustantividad una esencia abierta, una esencia abierta en sus acciones sustantivas, desde un punto de vista accional u operativo.

Ciertamente, las esencias cerradas, en otras dimensiones de su sutantividad, también están abiertas a algo que no son ellas mismas. La vista, el tacto, etc., Zubiri cita el tacto en *Sobre la realidad*, nos hacen presentes algo que no son ellos mismos. El tacto nos hace presente algo que es una cosa distinta del tacto mismo, de la acción de tocar o palpar.

En las esencias abiertas, “abierto” hace referencia a la apertura al carácter de realidad en cuanto tal, este “en cuanto tal” es el término clave para precisar la distinción. Realidad

¹⁰⁵ Hay una prioridad del momento de realidad en intelección sentiente, con respecto a voluntad tendente y sentimiento afectante.

¹⁰⁶ Zubiri X (1986) *Sobre el hombre*. (por ej. en p.494): “En todas sus fases vitales, pues, el hombre no tiene más que una sola y misma actividad psico-orgánica con dominancia variable de pasividad y de accionalidad en unas notas a diferencia de otras”.

“como tal” a diferencia de realidad “en cuanto tal”.

En el orden talitativo de la realidad, como tal sustantividad real, en su talidad con sus notas, el hombre se enfrenta con lo aprehendido, con los contenidos aprehendidos que modifican su estado tónico y reclaman una respuesta de acomodación al medio (al mundo, en el caso del hombre, que se dispone por su inteligencia ante un ámbito de realidad), no solo como estímulos, sino como estímulos reales, como realidades en sí mismas. Cosas reales que estimulan, y que abren en la actualidad en la inteligencia, el ámbito de lo real.

El hombre tiene una nota, la inteligencia (o varias notas, sentimiento, voluntad), por la que se enfrenta con las cosas como realidades, en cuanto tales cosas reales en la realidad, en el orden trascendental.

O sea, por un lado, me instauro en la realidad, y en este sentido tienen la inteligencia y la voluntad función trascendental; por otro lado, me abro precisamente a toda realidad en tanto en cuanto es término de mi intelección y mi volición. Es decir, la realidad es para mí un verum et bonum transcendentales. El hombre está abierto, pues, al carácter de realidad. (Zubiri X, SR, 2001, pp. 194-195)

Por lo tanto, esencia “abierta” y “cerrada” son dos modos de actualidad de la realidad en la intelección: lo real, la cosa real, “en tanto que tal”; y lo real “como tal”. Es la diferencia entre el “como” y el “en tanto que tal”, “una diferencia de orden trascendental” (Zubiri X, SR, 2001, p.200).

La inteligencia es la nota donde está actualizada la realidad “en cuanto tal”. La realidad “como tal” lo es ya “antes” de su actualización en la inteligencia, siendo “como tal” se actualiza en la inteligencia y lo hace “en cuanto tal” es. Porque la actualidad en la inteligencia lo es de la misma realidad de las cosas, “como reales”, en acto, que adquieren una nueva actualidad, en la inteligencia, por la que se presentan en “cuanto tales” cosas reales.

Pero no es que sean transcendentales, suyas, “por razón del término sobre el que recaen” (la inteligencia, o en su caso, más adelante, voluntad o sentimiento), ya que la función trascendental que abre el orden trascendental es función de la talidad, no una simple “posición” de la inteligencia. Aquí Zubiri rebate un punto de vista idealista.

Entre esencia abierta y esencia cerrada hay una diferencia de orden estrictamente trascendental. No sólo desde el punto de vista talitativo, en función trascendental distinta, sino en una función que tiene un alcance mayor, porque lo diferenciado en esa diferencia pertenece al orden trascendental, dado que es, por un lado, la realidad tal como es y, por otro, la realidad en tanto que es, dos cosas completamente distintas. Lo suficientemente distintas para que sean dos tipos de actualización distinta. Esta diferencia, por consiguiente, pertenece al orden trascendental. (Zubiri X, SR, 2001, p.201)

Y añade que, “puesto que no es lo mismo ser una realidad que consistir en ella.” (...) “Soy mi realidad. De ahí el carácter absoluto que posee mi persona frente a todo, incluso frente a Dios”. (Zubiri X, SR. 2001, pp. 202-203)

Para Zubiri, la cuestión es que en el orden talitativo la persona es sujeto, un sujeto que ejecuta unos actos, tiene un comportamiento con respuestas en su medio, y recibe unas afecciones de ese medio, a través de sus sentidos, recibe impresiones. Estas impresiones talitativas en función trascendental hacen que las cosas queden como suyas, materialmente suyas. Pero este sujeto, que es sujeto en el orden talitativo, es suyo material y formalmente en el orden trascendental, es persona.

Sujeto en el orden talitativo, y persona en el orden trascendental. El carácter de suidad,

Actúa o interviene formal y reduplicativamente en su propio comportamiento. No solo es real y hace las cosas porque sean reales, sino que se comporta formalmente respecto de su carácter mismo de realidad. Es suya en esta forma reduplicativa y formal, es lo que llamamos persona en el sentido de personidad. (Zubiri X, SR, 2001, p.216)

Esta persona la observamos en sus actos, ejecuta unos actos en su actualidad en el mundo entre otras cosas. Es un yo que habla, que anda. Zubiri se pregunta por la estructura de este yo, que se ejecuta a sí misma en sus acciones. Y advierte que las proposiciones que enuncian las acciones de este yo en su actualidad mundanal, y en las que se revela su estructura, son de tres tipos: me, mi y yo. Unos años después en *El Hombre y Dios* ¹⁰⁷,

107 Zubiri (1984) *El hombre y Dios*. p.49: “La personidad está constituida, (...), formalmente por la “suidad”. Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser un sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque ya es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personidad en cuanto tal. La personidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es “suya”. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre”.

sigue manteniendo en nuestra opinión esta misma perspectiva sobre la personeidad y su actualidad en el mundo como personalidad. Más adelante comentaremos este texto.

Personalidad es ulterior a persona. Es ulterior en el sentido de que el yo está constituido por los actos en los que se actualiza lo que como acto primero o constitutivo soy como realidad sustantiva. El yo es mi “ser sustantivo”, el ser de mi sustantividad real decantado por los actos de esta sustantividad.

De tal manera que la realidad sustantiva en que consisto no depende de mi inteligencia, ni de mi voluntad, ni de mi sentimiento, éstos me son dados, me recibo tal como estoy constituido. “Me lo han dado. Soy lo que soy, constituido así.” (Zubiri X, SR, 2012, p.212)

Y estando constituido así me manifiesto en mis actos que revierten sobre mí mismo, configurando mi ser: es el yo, como, “reafirmación o actualización de lo que es mi realidad sustantiva en cada uno de los actos que ejecuto.” (Zubiri X, SR, 2001. p.212)

Reafirmación en acto segundo, ratificación de mi realidad. De tal forma que la realidad sustantiva está dada, y es la que es, definitivamente siendo como es, constitutivamente, mientras que el ser sustantivo, en el caso del hombre, depende en parte de mí, se va configurando en su actualidad en el mundo con mis decisiones, en mi decurso vital.

Esta diferencia es la que lleva a hablar de, por un lado, personeidad, realidad sustantiva, y por otro lado, personalidad, ser de la sustantividad. “Se va configurando en todo acto y a lo largo de toda la biografía. Va logrando en esa figura la de su ser sustantivo, al que temáticamente he llamado personalidad.” (Zubiri X, SR, 2001. p.216)

Si el libro SE puede ser calificado a veces como visión “estática” de la realidad, el libro Zubiri X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid. Alianza Editorial. 1989. Ed. D. Gracia, es una exposición de un de-suyo en tanto da-de-sí. El libro recoge un Curso oral de 1968.

En la “Presentación” de *Estructura dinámica de la realidad* (1969), el Editor del texto (Diego Gracia) dice que este Curso de 1968, editado en 1989 como libro, es continuación en cierta manera, y complementario, de *Sobre la esencia* (1985, edición original de 1962). En éste, Zubiri intentaba explicar “lo que la realidad es actualmente, (...)”. Y

resulta que “la realidad no es “en sí”, ni “en mí”, sino que es “de suyo”.” (Gracia D., en Zubiri, EDR, 1989, p.IV).

En *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri muestra que la realidad, siendo “de suyo”, “deviene”. La realidad “de suyo” primariamente es en sí misma un devenir o está en devenir, no se trata de un “estado” estacionario del “de suyo” al que en un segundo momento se añadan unos cambios y entonces deviene. Es la propia realidad “de suyo” la que estructuralmente está en devenir. Y el motivo de este devenir reside en que “la realidad “da de sí”. Para el editor, el problema que se plantea en este libro es, precisamente, el del modo de articular el “de suyo” con el “dar de sí”.¹⁰⁸. (Gracia D., en Zubiri, EDR, 1989, p.V). La articulación completa de lo real se formularía como “de-suyo-da-de-sí”.

Los dos términos, “de suyo” y “dar de sí”, no se relacionan entre ambos como lo constitutivo con lo operativo o funcional; sino que la “relación”, término inapropiado en este contexto, la vinculación entre ambos, entre el “de suyo” y el “dar de sí”, es más profunda, ya que no se contempla que el de suyo consecutivamente da de sí, sino que este de suyo constitutivamente consiste precisamente en estar dando de sí. Tiene que ver con la terminología de Zubiri con el alcance de los conceptos de “sustantividad” y “respectividad”. “Cabría decir que las realidades son estructuras que “de-suyo-dan-de-sí”.” (Gracia D., en Zubiri, EDR, 1989, p.V)

El propio Zubiri explica en el Prólogo que, en el libro se hace cuestión temática del “devenir” inherente de la realidad intelectual sentiente (lo real como “de-suyo”). Porque la realidad no es únicamente lo que es en actualidad (realidad es el “de suyo” en su actualidad en intelección sentiente). Lo real tiene otras muchas actualidades, y en ellas es actual siendo “de suyo” en su devenir.

Este devenir no es tiempo, porque el tiempo no afecta primariamente a la realidad en cuanto tal (sí lo hace la espacialidad), el tiempo afecta a la actualidad de las cosas reales en su ser, en la respectividad de la realidad en el mundo. Sobre ese devenir en su

108 “Lo que sucede es que el propio “de suyo” consiste primaria y formalmente en “dar de sí”. Por eso sería más exacto afirmar que la realidad “de suyo da de sí”. Quizá oriente al lector recordar recordar las expresiones hegelianas *an-sich* y *für-sich*. Suele traducírselas por “en sí” y “para sí”. La primera designa la estructura de lo real, y la segunda la de lo posible; son a modo de momentos dialécticos, tesis y antítesis, de la estructura ontológica, que llega a su síntesis en el *an- und für-sich*.” (Gracia D. (2007). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid. Triacastela. p.183.

actualización mundanal, el tiempo vendrá a constituir ulteriormente un modo de ser, de actualidad en la realidad del mundo. Modo de ser de la variación y del movimiento en la actualidad mundanal.

Sólo en la medida en que el dinamismo envuelve un cambio, sólo en esa medida puede hablarse de un proceso. Pero el proceso es la expresión del dinamismo; no es el dinamismo mismo. Esta concepción del dinamismo es una concepción sumamente externa. Es una mera descripción. Podrá servir para los fines de la Ciencia, que toma las cosas de una manera meramente funcional y externa. (Zubiri X, EDR, 1989, p.63)

Proceso que va asociado a cambio, en el orden talitativo de los contenidos reales. Para Zubiri la realidad tiene un carácter estructural y respectivo en el orden trascendental, sólo de forma secundaria puede hablarse de sujetos de los que emergen unas acciones y de los sujetos a los que les acontece el devenir en el orden talitativo. Éste, el de los sujetos sustantivos en sus acciones, es el orden de la accionalidad, el orden talitativo. En cambio, la realidad, “es una sustantividad que está esencial y estructuralmente en condición de respectividad.” (Zubiri X, EDR, 1989, p.56). Es el orden de la actualidad, el orden trascendental, a nuestro entender.

La realidad, el mundo como respectividad de lo real, no “tiene”, ni “está en”, un dinamismo. La realidad o el mundo “es” en sí mismo, dinamismo en el que emergen las cosas. En la respectividad del mundo, cada cosa, cada realidad, es en sí misma y por sí misma activa, cada cosa es estructura de actividad. No hay notas que sean estáticas. Lo real es de suyo, pero de suyo dando de sí.

En definitiva, la realidad es justamente lo que instantánea y momentáneamente es, y todo aquello que puede dar de sí. Y justamente en ese “dar de sí” es en lo que consiste el dinamismo, en virtud de lo cual dinamismo no significa cambio: el cambio es un momento del dinamismo y del devenir. (Zubiri, EDR, 1989, pp.65-66).

Son varias las estructuras dinámicas en las que se presentan las cosas reales. Y como real, el “mí” en su realidad se presenta en distintos niveles de inserción en la realidad: dinamismo causal, dinamismo de la variación, dinamismo de la alteración, dinamismo de la mismidad (dinamismo de la vida), dinamismo de la suidad (dinamismo de la persona), dinamismo de la convivencia (en sus dimensiones individual y social, y en la dimensión

histórica), dinamismo del ser de la realidad sustantiva o del modo de estar en el mundo (estructura dinámica que concierne a la temporalidad).

Todos ellos contribuyen al saber sobre sí mismo. Un sí mismo que emerge en el dinamismo trascendental de la realidad y al que competen todas las estructuras dinámicas citadas.

El dinamismo de la suidad puede ser el punto de vista más preciso para acceder a este sí mismo, sin exclusión de su naturaleza material y biológica en los dinamismos causales, de la variación y de la alteración; y de su carácter vivo en los dinamismos de la mismidad, así como de sus dinamismos sociales e histórico.

Ya hemos indicado que la persona, la personidad, surge con la emergencia de una nota en el subsistema psíquico, la inteligencia. Por esta inteligencia, el hombre, para poder seguir viviendo, ya no aprehende las cosas en un “medio”, al igual que hacen los demás animales desde los que procede filogenéticamente, sino que aprehende las cosas en la realidad, en el mundo, entendiendo por mundo la respectividad de lo real en la realidad.

El hombre es un animal, pero un animal de realidades, no sólo un animal de estímulos sensibles. En virtud de esta apertura a la realidad, el hombre es una “esencia abierta”. No da respuestas sólo a los estímulos, sino que en ellos se hace cargo de la realidad sensible.

El ser humano está “colocado” entre cosas, en un medio, y comparte esta condición con los animales. Pero estas cosas no le son presentes tan solo en cuanto a su contenido, sino como talidades (reales), y talidades que en función trascendental le dejan no sólo colocado entre cosas sino instalado y “situado” en la realidad. (Zubiri, EDR, 1989, p.221)

Podríamos decir que en el orden talitativo, y con respecto a la escala filogenética en la que se desarrolla la especie humana, surge una nota nueva, la inteligencia. Esta nota en función trascendental nos abre al todo de la realidad en tanto que realidad, y a la realidad de uno mismo.

Al hacerse cargo de la realidad, la realidad humana no es solamente algo de suyo, en sus acciones. En éstas el de suyo es además “vivido” (Zubiri, EDR, 1989, pp.207) como tal de suyo, como un de suyo propio – hay una “vivencia” (término que aparece en *El hombre y la verdad*, 1999; Curso oral de 1966), una vivencia del de suyo como sí mismo -, de tal manera que las respuestas del de suyo en la realidad no son sólo acciones del de

suyo en la realidad, comportamientos vitales de un autós, son a la vez acciones “para sí mismo”, para constituirse en ellas la vivencia de sí, el de suyo es algo para el que las acciones están ejecutándose, realizar es realizar-se. Más adelante dirá que la vivencia lo es de una realidad, la vivencia no es lo primario, sino aquello de lo que la vivencia es vivencia. Lo primario es el carácter estructural de la realidad personal, de “mí”.

La inteligencia envuelve una forma de dinamismo propio, un dinamismo distinto de la “mismidad” que caracteriza a la vida en toda su escala evolutiva hasta la aparición de la especie humana, es el dinamismo de la “suidad”. La vida como autoposición del animal, significa continuar siendo el mismo, es el dinamismo de la mismidad, a través de las respuestas que va solicitando el medio; en el hombre se convierte en autoposición de su propia realidad, dinamismo de la suidad. En comparación con el animal, hay en el hombre un “pequeño coeficiente” (Zubiri, EDR, 1989, p.223) del que carece el animal, coeficiente al que pocas líneas más arriba llamábamos vivencia, y cuyo nombre más preciso para Zubiri, ya que el de vivencia no aparece en textos posteriores a la década de los sesenta, sería aquello de lo que la vivencia es vivencia, el “me”. “Me” siento bien, o mal. Es la forma medial en la que inicialmente me estoy dando a mí mismo en el dinamismo de la realidad. Lo cierto es que, estos primeros ejemplos – sentirse bien o mal - que pone Zubiri (Zubiri, EDR, 1989, p.223), parece que recaen más sobre el sentimiento afectante que sobre la intelección sentiente, aunque se está hablando de la inteligencia como nota talitativa y en función trascendental. También añade otros ejemplos accionales: “dar-me” un paseo, “comprar-me” una manzana, etc.

Al estar “entre” cosas, el hombre “organiza su mundo (o por lo menos las cosas que componen este mundo).” (Zubiri, EDR, 1989, p.223). Actualidad mundanal es ámbito del ser. Y de esta forma el hombre se organiza un mundo de cosas entre las que se siente, se vive a sí mismo, como “centro” de ese mundo de cosas. El “me” adquiere en este momento unas características que le hacen decir “mi”. El “mi” es un carácter apoyado en el “me” medial, al que le añade un carácter de disposición central en el mundo, mostrándose abierto en función trascendental por la inteligencia.

Centralmente dispuesto como referencia hacia un “mi” hacia el que se abre la realidad, el hombre se enfrenta con las cosas reales en torno, en la realidad aprehendida, y con ellas como realidades en el todo de la realidad. En actualidad mundanal, en el ser. En esta disposición, el “mí” adquiere la entidad de un “Yo”, un “Yo” fundado en el “mi”, a su

vez fundado en el “me” de la realidad sustantiva, con una unidad de la que Zubiri dice no es una unidad estratificada sino una unidad primaria y radical, una unidad dinámica.

Y esta unidad consiste en que es la unidad de un “acto segundo”: es la “reactualización de mi propia realidad”, en tanto que mía, en cada uno de los actos que como realidad ejecuto en mi vida. Y esta reactualización es el “ser de la realidad sustantiva”. (Zubiri, EDR, 1989, pp.223-224)

Este ser de la realidad sustantiva, con sus caracteres de una complejidad creciente es lo que viene expresado en la progresión del “me”, “mi” y “yo”, como modalizaciones de la actualidad o reactualidad de mi realidad sustantiva en cada una de las acciones de mi vida.

Estas acciones de mi realidad sustantiva en mi vida “revierten por identidad” a la realidad sustantiva en que consisto (la personeidad, la persona) de quien son acto segundo. Y decantan, depositan o sedimentan en ella los caracteres adquiridos como personalidad, en última instancia el Yo, que de esta forma se va configurando en mi vida con mis acciones.

La personalidad es la figura que va adquiriendo el ser de la realidad sustantiva, la realidad sustantiva de la persona, como resultado de las acciones en su vida, en la medida en que estas acciones van revirtiendo sobre su realidad sustantiva. “Y esa reversión en identidad es lo que metafísicamente he llamado la “intimidad”. (...) La personalidad, digo, es la figura propia de mi ser, pero de mi ser como revirtiendo efectivamente sobre las estructuras esenciales de quien es acto segundo.” (Zubiri, EDR, 1989, p.224)

La vida puede verse como un proceso de progresiva interiorización de lo real en sí mismo, cada vez más profunda la interiorización en la escala animal, desde la materia inerte con su espacio interno, a la vida interior.

Llega un momento en que la interioridad de la vida se vuelve “íntima” en las personas. Las acciones de una persona no son sólo acciones ejecutadas por una subjetividad que las produce, sino que además de producidas, por así decirlo, en la persona algunas acciones son “suyas”, son en propiedad de la persona. Esta suidad es un carácter más hondo, de mayor interioridad – íntimo – que la profundidad apreciable en la ejecución de las

acciones propiamente animales. Volveremos más adelante sobre esta espaciosidad interior de la persona, junto con su temporeidad.

El hombre ejecuta las acciones de su vida y se va constituyendo en su personalidad “con” las cosas, “con” otras personas, y “con-sigo” mismo, “en” la realidad. Este “con” no es un añadido a la sustantividad sino un momento estructural formal de la sustantividad constituida en respectividad.

Además de “con” las cosas, hay que añadir que el hombre ejecuta sus acciones “desde” sí mismo. Ya nos hemos preguntado previamente por el carácter de este “desde” del mí, del que Zubiri dice que ha de ser un carácter más hondo y radical que el carácter, en cierta manera extrínseco, del “con”, de la disposición de las cosas unas con otras, o que el carácter de la propia vida. Sí mismo, mí mismo, en primera instancia es persona. Reduplicativa suidad, la realidad de cada cual es suya, mi realidad sustantiva formal y materialmente es mía.

Zubiri añade ahora otro carácter a este sí mismo. Porque el sí mismo no lo es sólo desde sí mismo, ni sólo respecto a la realidad en cuanto tal, sino que también lo es respecto a otras personas. Otras personas que aquí son tomadas no sólo en su condición de “con” otras personas, en cuanto nos encontramos con cosas y “con” otras personas. La cuestión es que, además de ese “con”, cada hombre, cada persona, tiene ya en sí misma algo que también es de otras personas, y lo tiene como un momento estructural de sí mismo, de mí mismo. Y viceversa, en otras personas también hay algo del mí mismo. Es un esquema estructural de replicación. No hago mi vida “con” otros hombres, sin más añadidos, sino que los otros hombres con los que me encuentro son, parcialmente, yo mismo, de la misma forma que yo mismo soy los demás, lo soy también parcialmente, en cuanto compartimos un esquema estructural biológico de replicación genética. Es el esquema biológico presente en óvulos y espermatozoides desde los que surgimos unos y otros y en los que se transmite un mismo material genético entre unos y otros, soy los otros y los otros son yo.

Y tras el nacimiento, durante un periodo de maduración infantil hay un predominio seguramente de las notas psíquicas, del subsistema psíquico, notas que son de mis padres, de las que el niño se va apropiando, y en las que me identifico como proceso de aprendizaje, y en esa apropiación pasan a ser mías. Posteriormente, después de los padres,

adquiero notas de otras personas “con” las que estoy, y que llegan a ser parte de mí mismo, y yo mismo parte de algunos de ellos. “El mí mismo es un mí mismo en convivencia. Y este “mí mismo” es aquel “desde” el cual hago mi vida.” (Zubiri, EDR, 1989, p.252).

El mí mismo obedece así en su origen a la sustantividad psico-orgánica con la nazco, que comparte un esquema de replicación con los progenitores de los que vengo, y con otras personas. Y obedece en su constitución durante la maduración y el aprendizaje a otras personas, padres en general en primer lugar, que entran a formar parte del mí mismo en la medida que voy adquiriendo algunos caracteres suyos por apropiación. Los demás está en mí, y yo estoy en otras personas.

La convivencia no es, en este sentido, sólo una interacción “extrínseca” o “consecutiva” a la realidad sustantiva de cada persona, sino constitutiva de ella, constitutiva de cada persona. Esto daría lugar al dinamismo de la “convivencia”.

Con las mismas cosas (con otras personas, o con-sigo mismo), las cosas tomadas en su carácter de “condición” real, una condición por la que la cosa real en su nuda realidad se da con un “sentido” en la vertiente suya que da a la vida humana, y de esa forma se constituye en “recurso” para la vida, con esas cosas podemos hacer acciones distintas, y como tales son lo que Zubiri llama “posibilidades”. Son posibilidades de acciones, acciones como “sistemas dinámicos”. (Zubiri, EDR, 1989, p.222) “La posibilidad es la estructura primaria y radical dentro de cual puede haber finalidad y mediación.” (Zubiri, EDR, 1989, p.229)

Las posibilidades surgen de la propia sustantividad humana y de su situación, como recursos para las acciones, acciones de la sustantividad psico-orgánica entera. “Es mi propia sustantividad personal como recurso de mi personalidad.” (Zubiri X, EDR, 1989, p.233)

La persona se abre a su propia personalidad de un modo causal, con el recurso de las posibilidades de la sustantividad humana. En primer lugar, por la dimensión que da a las cosas y a otras personas. Las posibilidades en cada situación concreta son limitadas, y son limitadas las acciones derivadas de ellas. Pero además las posibilidades fuerzan a la persona a tener que optar por alguna de ellas. Este tener que optar, en el que el no optar es una opción, otra posibilidad más dentro de un número limitado de posibilidades, es para

Zubiri el “poder” de la realidad, *Macht*. El poder es en Zubiri dominancia de lo real en tanto que realidad, frente a la causalidad como funcionalidad de lo real en tanto que real. El poder es una función de dominancia de la realidad respecto a la esencia abierta de las personas.

El hombre, en su estructura dinámica, está determinado en última instancia por el poder de lo real. Este poder es “último” (recurso último de toda realidad), “posibilitante”, e “impelente” (“instante”, empuja al hombre a tener que ejecutar unas acciones, elegir unas posibilidades entre otras y llevarlas a la acción). Esto en lo que respecta a las cosas como sede de recursos posibilitantes para las acciones humana.

En lo que respecta al hombre, “la causalidad en orden a la posibilidad, por parte del hombre, es apropiación. El hombre se apropia unas posibilidades y desecha otras.” (Zubiri X, EDR, 1989, p.235). Apropiación es hacer suyas las posibilidades elegidas, y desechas otras. La posibilidad apropiada, por otro lado, una vez elegida de manera más o menos libre, y apropiada en su realización en las acciones vitales, se apodera del hombre, para dar lugar, más que a un “hecho”, a un “suceso” o “evento”.

El hombre es un animal de realidades en el orden talitativo de sus notas, y por el momento de su animalidad, el hombre es un animal constitutivamente “fluente”. En su “fluencia”, el hombre sigue siendo “el mismo”, es la misma persona, no siendo nunca “lo mismo”, cambiando en fluencia vital las notas de su personalidad, configurando continuamente su personalidad, su ser. “Y esta configuración se realiza mediante un proyecto que opera por apropiación y por apoderamiento de posibilidades, y en eso es en lo que consiste la “posibilitación”: el dinamismo mismo de la suidad.” (Zubiri X, EDR, 1989, p.249)

El dinamismo de la suidad de la realidad sustantiva humana se caracteriza por permanecer siendo “el mismo” mediante la configuración cambiante del ser de la sustantividad en sus acciones vitales en la respectividad mundanal, no siendo nunca “lo mismo”. En función transcendental, la fluencia es “in-quietud. (...) “Es la in-quietud como modo de realidad, pero “en orden al ser”.” (Zubiri X, EDR, 1989, p.250). Es el “in” de la *realitas* “in” *essendo* de la actualidad de mi realidad sustantiva en el mundo como “me”, “mi” y “Yo”.

La intervención de la irrealidad en la configuración de sí mismo, de “mí”, como real.

Otro de los cursos orales que prolongan lo escrito en SE es el titulado *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid. Alianza Editorial. 2005. Curso oral, Febrero y Marzo de 1967. Editado por J. Conill.

En *El Hombre: lo real y lo irreal* (Zubiri, HRI, 2005), nos dice Zubiri que, en el acceso de la “*res cogitans*” a sí misma¹⁰⁹, tenemos efectivamente una inmediatez de acceso tal como decía Descartes. Pero no así una transparencia como también pretendía Descartes¹¹⁰. Nos encontramos enseguida con una severa opacidad, que forma un velo sobre ese sí mismo inmediato, para algunos una especie de velo de Maya del que hablaba Schopenhauer, una penumbra muy complicada de desvelar y de lograr analizar,¹¹¹. Nos dice Zubiri:

La figuración tiene carácter más complicado para las personas, contra lo que Descartes pretendía. Descartes titula una de sus “Meditaciones” (Meditaciones Metafísicas, Meditación 2ª) “Sobre el alma, que es más fácil de conocer que el cuerpo”. Eso de más fácil, según y conforme. Para lo que él creía, que el alma está presente inmediatamente a sí misma, [que] no hay una mediación, mientras que la hay, en cambio, para conocer los cuerpos. Entonces, puede que tuviera razón. Lo que pasa es que el supuesto primario [es más fácil de conocer el alma que el cuerpo] es más que discutible, por no decir falso (Zubiri X, HRI, 2005, p.158)¹¹².

109 Ricoeur critica seriamente esas pretendidas inmediatez y “transparencia” cartesianas de los datos de conciencia, y por eso recurre al camino de la interpretación, la vía larga del acercamiento indirecto a la conciencia, en lugar de su análisis directo. A través de la interpretación del simbolismo en el que se manifiestan los contenidos de conciencia, inicialmente en la mitología, luego en distintas fuentes literarias, y en cualquier caso siempre en la hermenéutica de las manifestaciones expresivas humanas. (Ricoeur P., 1990 y 2011)

110 “*Res*” en Descartes, no tiene la fuerza de la “sustancia” aristotélica. “Aquí “*res*” no significa cosa, esto es sustancia, sino tan sólo lo que la escolástica entendía por “*res*”, a saber, la esencia en su sentido latísimo, el “qué”.” (Zubiri X, SE, 1985, p.4)

111 Carruthers P. (2011). *The opacity of Mind: An integrative theory of Self-Knowledge*. Oxford. Oxford University Press. pp.11-47.

Coliva A. (2012). *The Self and Self-Knowledge*. Oxford. Oxford University Press. pp.212-243.

Descartes R. (2012) *Obras. Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas. Meditación 2ª*. Madrid. Gredos (Col. Biblioteca de grandes pensadores). Editado por Cirilo Flórez Miguel. pp. 170-178.

Fernández J. (2013). *Transparent Minds: A study of Self-Knowledge*. Oxford. OUP. pp.3-40.

En cierta manera, podemos empezar a entender la enorme contradicción que, en contra de Descartes y de los racionalismos e idealismos, se hace patente en el análisis de la conciencia en autores como Schopenhauer, Nietzsche, Marx o Freud, ...si empezamos a admitir que nada hay más extraño a uno mismo, en su proximidad, que el propio. En su inmediatez, su pretendida transparencia es sólo aparente y puede conducir a un engaño. Sin embargo, y a pesar de ello, en esa transparencia parece fundarse gran parte de la filosofía a partir de Descartes. El cuerpo necesita una mediación para ser conocido, el alma es inmediata, pero a pesar de ello puede resultar más difícil de conocer que el cuerpo.

En *El Hombre: lo real y lo Irreal (HRI)*, Zubiri plantea esta paradoja de la mayor dificultad de acceso a la psique en comparación con el acceso al cuerpo, en principio y en apariencia más opaco o “ajeno” que la psique. Desde IRE, primer volumen de la Trilogía, podemos pensar que al “mí”, al sí mismo, accedemos por la sensibilidad interna del cuerpo o visceral, la cenestesia, y también lo hacemos seguramente por la propiocepción (sensibilidad también corporal, de músculos y articulaciones), por la orientación y por el equilibrio (situación del cuerpo propio en el espacio circundante), etc. (Entre todas estas modalidades sensoriales, Zubiri destaca particularmente el papel de la cenestesia en el acceso al “mí”). Es decir, disponemos de una primera noticia de uno mismo, del mí, mediada sensorialmente, en un sentir en impresión que nos da primariamente información corporal u orgánica de uno mismo.

A su vez, al “alma”, al subsistema psíquico, accedemos inmediatamente en el polo noético de cualquier aprehensión. A la vez que aprehendo algo, me estoy aprehendiendo a mí mismo como aprehensor, inmediatamente, en el mismo acto de la aprehensión. ¿Dónde residen las opacidades y dificultades de esta inmediatez?

Más adelante, al estudiar IRE, volveremos sobre todo esto.

Claro que Zubiri habla de una unidad psico-orgánica, no hay tal división y combinación entre cuerpo y alma. En todo caso, habría un predominio o dominancia de la presencia de las notas de un subsistema u otro.

112 Ortega y Gasset J (2004): “subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo.” Ortega y Gasset (1914). Ensayo de estética a manera de prólogo. En: Ortega y Gasset. (2004). *Obras Completas*. Vol I. p.669. Citado en: Conill J (2015). La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. 53, 491-513.

Zubiri dedicó un estudio al cuerpo, al subsistema orgánico, “El hombre y su cuerpo” (HC), que estudiaremos más adelante. A nuestro entender, es un cuerpo “objetivo”, aprehendido en el polo noemático de la aprehensión. No es el cuerpo del análisis inmediato en el polo “subjetivo”, el “cuerpo vivido” o *Leib*, como se entiende a partir de Husserl.

A diferencia de lo que ocurre con el cuerpo o subsistema orgánico, Zubiri no dedicó un estudio específico a la psique, al subsistema psíquico, si bien trata de distintos aspectos de la actividad psíquica y de la estructura psíquica en varios momentos de su producción oral y escrita, sobre todo en SH. Y también en algunos Cursos orales aún inéditos, que ya hemos comentado. Véase, por ejemplo, el Curso oral “El problema del hombre” (1953-4)

Hay una “especial dificultad” para construir las ideas, los esbozos, irreales, sobre sí mismo en conjunto, estructura o sistema psico-orgánico ¹¹³. Frente a las cosas, o frente a las demás personas, el sí mismo es el “objeto” - “objeto” con los reparos sobre su inadecuación -, más próximo, por un lado, y paradójicamente, más esquivo y difícil de aprehender, para uno mismo.

Y las dificultades las hay, tanto a la hora de,

“construir”, del proceso de construir “simples aprehensiones” en logos, y en el siguiente paso, la construcción de “esbozos racionales” en la razón. En HRI Zubiri no distingue con nitidez logos y razón.

Así como, en un segundo momento, y tras su construcción, a la hora de “ponerlos a prueba en la experiencia”.

Nadie se conoce ni puede conocerse a sí mismo excepto a través de esbozos contruídos o elaborados en el ámbito interno de la conciencia de cada uno, bien por uno mismo, en diversa medida recibidos de otras personas, pero aceptados en uno mismo. Una vez contruídos los esbozos, hay que ir contrastando, haciendo la probación física de realidad, la prueba de la experiencia de tales esbozos. Es necesario el paso por la irrealidad de los

¹¹³Los modelos más inmediatos son los de la aprehensión de “cosas” (sobre todo mediante la vista, o con la vista, recubriendo otros sentidos). Pero estos modelos fallan, no pocas veces. El ejemplo de los cuerpos macroscópicos en la experiencia sensible ordinaria para utilizarlos como modelos para los corpúsculos subatómicos en Física, es ilustrativo. Esos modelos de cosas y organismos son difícilmente extensibles al subsistema psíquico. ¿Qué modelos emplear para el subsistema psíquico? Zubiri critica en más de una ocasión que la “estratificación” del subsistema psíquico sea un modelo correcto para su representación acertada. (Zubiri X, SH, 1986, p.495).

constructos esbozados y por su confrontación en la experiencia, para seguir viviendo en la realidad. Y todo este proceso, tanto de construir esbozos irreales sobre las cosas, y en este caso sobre uno mismo, como de ponerlos a prueba, no es una opción entre otras, sino que nos vemos impelidos necesariamente a hacerlo para seguir viviendo.

Desde lo que “serían” las cosas y desde lo que “sería” uno mismo en los perceptos, fictos y conceptos desrealizados, desde ellos volvemos a la afirmación de lo que “son” tales esbozos en la realidad aprehendida. De la simple aprehensión al juicio. Si la irrealización es una retracción en la realidad aprehendida para construir lo que serían sus contenidos, en el juicio se puede hablar de una vuelta o retorno a la realidad tras el paso por la irrealidad (Zubiri X, IL, 1982, pp.109-111).

De la irrealidad de perceptos, fictos y conceptos, a la realidad, mediante juicios de “realización” para los perceptos (Zubiri X, IL, 1982, p.131), juicios de “construcción” para los fictos (Zubiri X, IL, 1982, p.130), y juicios de “postulación” para los conceptos (Zubiri X, IL, 1982, p.129), respectivamente, o en varias de estas modalidades juntas.

El logos es construcción, en sentido general, en su intervención sobre los contenidos aprehendidos primordialmente como nuda realidad en su formalidad. La construcción puede hacer destacar las notas psíquicas o del alma, y hacer del sí mismo una construcción de un carácter más bien espiritual que material. O subrayar las notas materiales del subsistema orgánico y construir unas irrealidades de un carácter más próximo a los animales que a los espíritus puros. Ángeles o animales.

La construcción lo es siempre sobre algo dado primariamente, y ese algo reside necesariamente en la aprehensión primordial de formalidad de realidad, en la impresión de realidad en la que quedamos instalados en la realidad.

Y es así no sólo en la intelección sentiente (perceptos, fictos y conceptos). También en el sentimiento afectante (los valores, sentimientos estéticos y de otros órdenes, los sentimientos complejos), donde la “estimación” seguramente tiene un paralelismo con la simple aprehensión en la intelección sentiente. Y también en la voluntad tendente (deberes).

Cabe pensar que los sentimientos nos actualizan la realidad lo mismo que la aprehensión primordial lo hace en intelección sentiente, tanto en su momento transcendental (que en

el sentimiento corresponde al *pulchrum*, frente a la verdad en intelección sentiente), como talitativo, a modo de una intuición sensible, no categorial.

Y de la misma forma que para los sentimientos, habría que extender este análisis intra-aprehensivo a las tendencias y los deseos en la voluntad tendente (Gracia D, 2009, p.144).

En el desarrollo del citado Curso de 1967 (Zubiri X, HRI, 2005), Zubiri señala que la presencia de la irrealidad en la realidad, en este caso en la realidad de la vida humana, es un contrasentido cuya problemática se remonta nada menos que a las discusiones sobre el lugar del no-ser en el ser desde tiempos de Parménides.

En la vida humana, y frente al constante fluir cambiante de lo real, es sólo mediante el rodeo por una irrealidad como podemos estar en la realidad, para responder en ella a las exigencias de la realización de nosotros mismos, y de esa forma poder pretender lograr una cierta comprensión de la configuración constantemente variable del ser de la realidad del mundo, y de la configuración del ser del Yo como ser de la sustantividad humana, en su actualidad mundanal ¹¹⁴.

Lo irreal es, pues, un “ingrediente” de la vida humana, lo irreal está inscrito en lo real, lo real se va construyendo mediante la irrealidad. El hombre tiene que construirse él mismo la configuración que irá adquiriendo su Yo, y aquí interviene el paso por la irrealidad. Un paso que se orienta no de una forma arbitraria, puesto que lo irreal se va construyendo a partir de las recurrencias en la fluencia de lo real.

La enumeración de los distintos modos de la irrealización y de la construcción de posibilidades racionales, varían un poco del Curso de 1967 (Zubiri, HRI, 2005) a cómo se plantean en la Trilogía (Zubiri, *Inteligencia y Razón*, IRA, 1983).

Los modos de irrealización en logoi (perceptos, fictos, conceptos), y estos modos lógicos como fundamentos campales de sus desarrollos racionales, es decir, los modos de construcción racional a que dan lugar las citadas irrealizaciones en logoi (modelos, hipótesis, postulados), son distintos, y, sobre todo, no son simplemente el resultado de

¹¹⁴ Porque vivir es para el hombre, en última instancia, autoposición de sí mismo en decurrencia; y autoposarse es en definitiva construcción del ser del Yo, de la esencia abierta, en su actualidad mundanal (Zubiri X, SH, 1986, pp. 545 y ss.)

una capacidad humana. El desempeño de esta capacidad proviene ya de una previa necesidad ineludible del ser humano para seguir viviendo.

El hombre tiene que recurrir a la irrealización de contenidos aprehendidos para poder seguir viviendo.

El hombre necesita forzosamente figurarse, (...) forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida - para hacerse en ella a sí mismo -. Esta necesidad funcional hace que, justamente, lo irreal sea un intermediario, (...) entre el puro estar en la realidad [dado en aprehensión primordial] y las cosas concretas que están en la realidad. (Zubiri X, HRI, 2005, p.129)

La segunda parte del Curso/libro *El Hombre: lo Real y lo Irreal* (Zubiri X, HRI, 2005, aprox. pp. 70-130) responde a la pregunta del por qué de esta necesidad, a la pregunta de por qué el hombre tiene necesariamente que forjar los contenidos irreales para seguir viviendo realmente entre las cosas concretas con las que está instalado en la realidad, y además no puede no hacerlo, es una necesidad.

La respuesta a esta necesidad no está en la “vida”, a la que a veces se pone como instancia última en la que todo se sustenta. El apoyo último hay que buscarlo en la estructura de la aprehensión de realidad, de la intelección sentiente, que nos instala impresiva o sentientemente en la fluencia de la vida, e intelectivamente en la realidad que fluye en la vida, y que se contempla a sí misma en su propia fluencia.

Porque, en la realidad no estamos primariamente como seres vivientes, hay algo previo.

En la realidad no estoy primariamente como un ser viviente. Estoy primariamente porque este ser viviente que yo soy es inteligencia sentiente. Estamos en la realidad no solamente aprehendiendo lo que ya es en una intelección sentiente, sino que estamos físicamente en la realidad (...) Y este estar es fluente, en dirección, orientación y selección. (Zubiri X, HRI, 2005, pp.192-193)

Esta necesidad surge de este hecho fundamental, de que en la aprehensión primordial en intelección sentiente en la que quedamos instalados en la realidad (y en sentimiento afectante, y en voluntad tendente) no solo estamos “aprehendiendo” las cosas reales y en ellas o a través de ellas aprehendemos la realidad. Al aprehenderlas, “estamos” físicamente en las cosas, y en ellas y con ellas “estamos” en la realidad.

Haciendo énfasis, primero, en este “estar” del “estar aprehendiendo” de la aprehensión intelectual-sentiente.

Y, en segundo lugar, resaltando que en este estar en ambas, entre las cosas reales, y en la realidad como tal, se abre entre ellas, cosas concretas y realidad inespecífica, lo que llama provisionalmente una “diferencia”. Diferencia que se muestra como una oquedad o vacío que el hombre “tiene que llenar” para seguir viviendo, llevado o arrastrado inexorablemente en esa continua fluencia que es el vivir.

Es una oquedad o vacío de contenido, no de formalidad. Una oquedad no “de” realidad, sino oquedad “en” la realidad, en la formalidad de realidad en la que quedamos instalados ya desde el primer momento en la aprehensión primordial. Una oquedad con poco o apenas contenido, unas veces. Otras, con un contenido pobre. O también, sobre todo, con un contenido indefinido. Vacío, pobreza e indefinición de lo que sea el contenido de las cosas reales y de nosotros entre ellas. Insuficiencias que es labor intelectual constructiva intentar solventarlas para seguir viviendo con una cierta lucidez que alivie la ignorancia.

Una oquedad, por lo tanto, que se abre a las opciones de la libertad de la construcción de contenidos irreales por parte del hombre, para ir alojando en ella o llenarla con algo que le dé una cierta compacción, una cierta riqueza y algo de un carácter más definido, como solución de continuidad de la “diferencia” vacía que ha quedado abierta en el permanente movimiento vital de la aprehensión humana. (Zubiri X, HRI, 2005, p.193).

Además del empuje a seguir viviendo, en esta fluencia, entendida como modo de estar en la realidad, se da una notable particularidad. En ese continuo fluir en constante cambio, el hombre se encuentra con recurrencias o repeticiones que vuelven. Recurrencias imprecisas, no exactamente las mismas de una presentación a otra, aunque al hombre le “parecen” las cosas aproximadamente las mismas que fueron anteriormente. Comienzan por volver, repetirse, con cierta estabilidad, proporcionando en el constante cambio un asidero que permanece fijo en el fluir, ofreciendo unas referencias donde poder apoyarse.

¿Qué facultad, si de facultades puede hablarse, sino la memoria, la “familiaridad” como atributo de la memoria, decide qué hay de repetición y qué de cambio en la fluencia? A este respecto, parece que la memoria debiera tener una presencia en estos análisis de Zubiri, pero que no tiene. Si para Aristóteles la experiencia es hija de la memoria, en Zubiri se invierten los términos.

Se trata del parecer ser algunas cosas en su permanente cambio fluente las mismas que eran anteriormente, no del todo, no exactamente, pero parecidas. Y se trata del parecer ser yo mismo también el mismo que era antes, al menos aproximadamente, aunque tampoco exactamente. Recuerdo, memoria, en la dimensión talitativa, lo que ya ha sido y se mantiene o vuelve en la fluencia; todo este ámbito del “parecer”, referido al antes, nos introduce en el camino del rodeo por una irrealidad con garantías de cierta estabilidad, para volver desde él de nuevo a las cosas reales y a la realidad en su dimensión trascendental, de la que no hemos salido en ningún momento.

Este volver se realiza mediante la probación física de los constructos irreales que hemos forjado en el parecer. El hombre vive,

1) Primero, no solamente en el sentido de dejarse vivir, de dejarse configurar en afección o pasividad, llevado o arrastrado en una permanente fluencia en la que es testigo por su intelección de su discurrir continuo en permanente cambio. Fluencia en la que cada de uno de los puntos no es cualitativa y absolutamente nuevo respecto a los anteriores; sino que en esa fluencia hay aspectos recurrentes o repetitivos en los cuales apoyarse y poder “quedar” en esos apoyos.

2) Y, segundo, quedar en ellos para desde ellos, desde la estabilidad que parecen proporcionar las recurrencias que son reconocidas en virtud de las huellas que habían dejado, y estando sobre sí, no solo quedar en ellos, sino anticipar, proyectar lo que puede ser de sí mismo, construirse a sí mismo.

Instalado en la realidad como formalidad trascendental, el hombre necesita acceder con libertad, llevado por y desde la formalidad de realidad, al contenido de las cosas concretas que hay en esa realidad, y entre ellas a las demás personas y a su propio Yo.

Para ello construye lo que esas cosas “serían” intra-aprehensivamente, y “podrían ser” en su actualidad mundanal más allá de la aprehensión.

Comoquiera que sea, la figuración – esto es un hecho obvio – tiene más complicaciones tratándose de personas que tratándose de cosas. Sobre todo, porque tratándose de personas la figuración y, por consiguiente, la probación que de ella deriva, hace intervenir en las personas algo que, por lo menos ordinariamente, no se hace intervenir en las cosas: que de las personas se pide algo. Con lo cual la probación y, por consiguiente, la experiencia, tiene

un carácter muy distinto tratándose de personas y tratándose de cosas. (Zubiri X, HRI, 2005, pp.158-159)

En los dos casos, cosas, otras personas, la experiencia que uno hace respecto a ellas les resulta “extrínseca”. En el caso de otras personas, Zubiri deja de lado, expresamente, “la comunicación interpersonal”, ya que introduce una nueva dimensión que Zubiri no aborda. Uno de los caracteres de esa dimensión interpersonal podría ser la “necesidad de reconocimiento” por parte de otras personas, un carácter que puede estar en la base de comportamientos sociales y morales. “Esa tensión de intersubjetividad y soledad, por un lado, de solo poder ser uno mismo en entramados éticos de reconocimiento y, por otro, ser uno mismo siempre en el confinamiento de la propia soledad.” (Gómez Ramos A, 2015, p.15; véase también Ricoeur P, 1996, 2003, 2006).

Pero esas experiencias, las experiencias de otras cosas y de otras personas, para mí que las elaboro en mi actividad mental intelectual, afectiva, volitiva, mnésica, todas ellas sentientes, me son “intrínsecas”, porque son parte de mí mismo en tanto que las hago, aunque su contenido lo esté refiriendo a otras cosas o personas fuera de mí. Son de ellas, y en parte son de mí mismo.

Y tanto más es mía, tanto más me es intrínseca, la figuración de mí mismo y la probación física de esa figuración de mí mismo que pueda ir haciendo. Porque las ideas (y perceptos, etc.) sobre mí mismo pertenecen a mi propia realidad y al ser de esta realidad, más que las ideas que hago de cosas externas a mí y de otras personas.

Por un lado, tenemos la experiencia de las cosas constituída, a la vez, por las cosas y por los demás hombres. Y, por otro, la experiencia que tengo de mí mismo. Cada uno tiene experiencia de sí mismo. Uno se figura a sí mismo de una cierta manera. Y solamente la probación a que uno se somete a sí mismo pone en claro si uno es o no es como se ha figurado que era. (...). (Zubiri X, HRI, 2005, pp.158-159)

En definitiva, el enriquecimiento del contenido de lo real aprehendido en aprehensión primordial, contenido de cosas, de seres vivos, de personas, de uno mismo, en sus ulteriores actualizaciones en logos y razón, tiene lugar a través del paso por el rodeo de la irrealidad. El “sería” y el “podría ser”, las percepciones, las ficciones, las ideas, los modelos, las hipótesis, las postulaciones, todas ellas sobre los contenidos, que anticipan la complejidad de estos contenidos, que se ponen a prueba en las experiencias de lo real

en la formalidad de realidad en la que ya estamos instalados en aprehensión primordial y que permanece invariable, transcurren en el ámbito de lo irreal. Transcurren transitoriamente con carácter previo a su constatación probatoria en la realidad. O sin más, permanecen ya en el ámbito de lo irreal, y constituyen de ese modo parte integrante de las ficciones o ideas que en su provisionalidad quedan estabilizadas y que nos constituyen en adelante a lo largo de la vida.

Este ámbito de “irrealidad”, establecido en intelección sentiente, da lugar a un atemperamiento a la realidad en sentimiento afectante, que puede oscilar desde la esperanza en Zubiri, a la angustia o el aburrimiento de Heidegger. Y ante estos sentimientos vitales básicos, la persona responde en voluntad tendente también con respuestas diversas. Es llamativo que Zubiri hable, entre esas respuestas, de una inevitable “huída” frente a ellas. Parece aproximarse más a una respuesta ante la angustia básica de Heidegger que ante la esperanza a la que hace referencia.¹¹⁵

En la pág. 160 de *El hombre: lo real y lo irreal. HRI* (Zubiri X, 2005),

Mientras la experiencia de las demás personas y de las cosas es, en definitiva, extrínseca –dejo una vez más de lado el problema de la comunicación interpersonal –, tratándose de cada uno a sí mismo es una experiencia intrínseca, cuya peculiaridad estriba, (...) en primer lugar, en la dificultad insuperable en cierto modo, de averiguar cuál es la idea exacta que uno se forma de sí mismo, pero, segundo y sobre todo, en que exacta o inexacta esa idea que uno se ha formado de sí mismo esa figuración pertenece intrínseca y formalmente a la propia realidad de cada cual. Y esto es lo que hace que el hombre huya, en cierto modo o tenga la tendencia a huir de sí mismo. Pero esa huída es también un modo de experiencia.

Más adelante volveremos sobre esta cuestión que Zubiri deja abierta ¹¹⁶. En 1950 en “Cuerpo y alma”: “Nada hay que al hombre le dé más miedo que la nuda verdad de su persona.” (AXZ.058.02. pp. 55-56).

La persona como realidad espaciosa y como ser tempóreo.

¹¹⁵ Zubiri X. *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza*. Texto de una conferencia que Zubiri debía dar en Bayonne, y que fue leído por Mons. Boyer-Mas. 1961. Publicado en: Zubiri X. *Sobre el sentimiento y la voluntad*. 1992. pp.395-405.

¹¹⁶ Pascal, B. (2005). *Pensamientos (Antología)*. Madrid. Valdemar. p.113.

El libro Zubiri X. *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid. Alianza Editorial. 1996. Editado por A. Ferraz, recoge distintos textos de Zubiri.

Sobre el tiempo. Curso oral de dos lecciones en 1970. La primera lección apareció publicada en 1976 en *Realitas II*.

La materia es una recopilación de textos hecha por I. Ellacuría. Según el testimonio de Ellacuría, en 1973 Zubiri comenzó la redacción de un texto sobre la materia, que no llegó a concluir (A. Ferraz en la “Presentación” a ETM, p.V)

El espacio. Curso oral de cuatro lecciones de 1973.

La espaciosidad es un carácter de la realidad sustantiva que aprehendemos en aprehensión primordial. La actualidad de lo real sustantivo en el mundo es extensa, espaciosa. Y el hombre, como sistema sustantivo, “tiene una espaciosidad a la cual compete *pro indiviso* ocupar el espacio, estar definido por él, y estar presente en él.” (Zubiri X, ETM, 1996, p.187). Son los tres modos en los que el carácter de la espaciosidad modaliza la constitución de la realidad sustantiva humana. La realidad psico-orgánica “ocupa” espacio, y al ocupar espacio, “está definida” como realidad psicoorgánica por el espacio que ocupa, y, en tercer lugar, la realidad psico-orgánica “está presente” como actualidad somática en el espacio que ocupa y que le define.

La primera forma de modulación espaciosa de la realidad sustantiva humana es la “ocupación” de un espacio. Ocupar un espacio es ser una realidad que desaloja un espacio allá donde va y tiene consigo un espacio interno, un “intra”. Es “interno”, y como tal, es real dentro de su espacio. El subsistema orgánico puede decirse que ocupa espacio, ya que esta característica de ocupación se atribuye al subsistema orgánico, no al psíquico. Desde Descartes, la *res cogitans* no ocupa un espacio, es la *res extensa* la que está caracterizada por la extensión.

Segunda forma de modulación espaciosa de la sustantividad humana. Al estar dentro de su espacio, la sustantividad psico-orgánica en su actividad constituyente funda un campo de contenidos reales, el campo de su “interioridad”. Esta interioridad, por lo tanto, está fundada en la “internidad” del espacio que ocupa. Ese espacio interior, por otro lado, “define” la constitución del psiquismo. El psiquismo, la *res cogitans* de Descartes, y a diferencia de la *res extensa*, más que ocupar un espacio como lo hace el subsistema

orgánico, está definido en su actividad por el espacio que ocupa el subsistema orgánico con el que constituye una unidad psico-orgánica primaria, actividad psico-orgánica.

Tercera forma de modulación. En ese su ser interno e interior, la sustantividad con su nota de inteligencia aprehende cosas externas, y se aprehende a sí misma en “su interioridad como suya propia. El hombre se constituye como realidad suya.” (Zubiri X, ETM, 1996, p.187). Y entonces el espacio no es sólo algo en el que la sustantividad humana está “intra”, “interna”; ni solo es algo en el que se desenvuelve una persona en su actividad psico-orgánica como “interior” a sí misma. El ser uno mismo en ese espacio suyo, hace al hombre o a la persona “íntimo. Intimidad es suidad.” (Zubiri, ETM, 1996, p.187). Y con esta intimidad, el psiquismo superior, la inteligencia (y el sentimiento, y la voluntad), tiene una presencialidad espacial, íntimamente espacial en su interioridad.

El “mí”, como “realidad mía”, es interna, “soy interno”, soy real dentro de mi espacio, que para mí está delimitado por la superficie de mi subsistema orgánico. Este espacio interno de mis notas orgánicas define la disposición en él de mi psiquismo, como psique soy “interior” a mi organismo o en mi organismo, en lo más interno de mí mismo, en mis propias vísceras ¹¹⁷. Lo que no es realidad mía, lo que no es parte de “mí”, está “fuera” de mí, es “externo”, exterior, a mí.

Zubiri no analiza específicamente este límite espacial del mí dispuesto como interno a sí mismo, excepto la mención que hace a su vinculación a las vísceras internas, por tanto, al subsistema orgánico, cuando aprehendemos el mí en la cenestesia (Zubiri X, IRE, 1984, p.103). Algo interno que en mi actividad da lugar a un campo de acción y de vivencia interior. Que, a su vez, en su actualización en el mundo se constituye como intimidad.

En el orden talitativo, la unidad de respectividad según las notas de las cosas es la unidad llamada “cosmos”. En el orden trascendental, la unidad de respectividad, no según las

¹¹⁷ El acceso sensorial al “mí” está mediado por la modalidad sensorial de la cenestesia o sensibilidad interna o visceral. (Zubiri X, IRE, 1984, p.103) ¿Qué ocurre cuando alguna de estas vísceras “mías”, en las que yo soy “mí” mismo, es transplantada y cambiada por otra víscera proveniente de otra persona, viva o cadáver? El que además provenga de un cadáver o de un donante vivo, le da seguramente otra dimensión al problema. Véase el tema de los Transplantes de órganos.

El ejemplo de la glucosa, al que hace referencia Zubiri en varias ocasiones (Zubiri X, SH, 1986, p.462), pierde su carácter de “sustancia” al integrarse en una sustantividad. La ingesta de alimentos, carne de otros seres vivos, etc., podría pensarse en esta línea. Pero cuando son “órganos” de otras personas (el corazón tiene un simbolismo especial, o incluso los pulmones, ...), son o han sido un “mí” de “otro”, y pasan a ser “realidad mía”.

notas, no según el contenido de las cosas reales, sino según su momento de realidad, es lo que llamamos “mundo”. Y las cosas reales, en tanto que reales, “están presentes” en el mundo. Este “estar” presente en cuanto “estar”, es lo que llamamos “actualidad”, a diferencia de la “actuidad”. La actualidad de la realidad sustantiva humana, del animal de realidades, viene dada por el momento de “corporeidad” o momento “somático” del sistema psico-orgánico humano.

Lo real, para ser actual, comienza siendo un sistema de notas en actuidad, el hombre es un sistema psico-orgánico, y esto real en acto es actual en la realidad, “toma cuerpo” en la realidad del mundo. La actualidad de lo real en el mundo fundamenta su “ser”. “La plata diría: con todas estas propiedades reales, yo soy realmente así en el mundo”. (Zubiri, HD, 1984, p.54)

En esta frase, subrayamos el ser, el “soy”, soy así en el mundo. Y en el caso del hombre, como sustantividad abierta que se va realizando en esa su actualidad en el mundo, que va ejecutando sus acciones, y con ellas accediendo a sus apropiaciones a través de sus decisiones, todas sus acciones “refluyen” sobre la realidad sustantiva actualizada en la respectividad del mundo y van configurando en ella su ser como personalidad. Personalidad que se va configurando como “Yo”. El “Yo” es la forma en que la persona “es” en el mundo, la forma en que va adquiriendo unos caracteres propios. El Yo es el ser de la persona, la personalidad. De tal manera que, por extensión, podemos llamar “persona” no sólo al carácter de reduplicativa suidad, al carácter de personeidad de la realidad sustantiva, sino también a la unidad de persona y de personalidad, a la unidad de personeidad y de personalidad modalmente configurada en su actualidad mundanal.

Este ser está aprehendido en aprehensión primordial. Zubiri dice que el ser está “co-sentido”, indirectamente u oblicuamente aprehendido en la aprehensión de lo real. Al aprehender el “de suyo”, en forma oblicua aprehendemos su “estar siendo”. La aprehensión del “ser” se da en Aprehensión primordial, de forma “oblicua”. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.223-224)

Este ser así aprehendido en aprehensión primordial tiene una estructura “tempórea” (Zubiri, SE, 1985, p.436). La actualidad de una cosa en el mundo nos hace decir de ella que ya-es en el mundo, y que “aún-es” en el mundo. Ser es la estructura “ya-es-aún” en el mundo, ésta es la estructura de la temporeidad. Sobre mí mismo diríamos en su

conjugación en primera persona “ya-soy-aún”. Es lo que expresan el gerundio “siendo”, y el adverbio “mientras”. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.221-224).

Dimensionalidad del hombre y de uno mismo, en su realidad personal y en su ser. Dimensiones individual, social e histórica.

El libro *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza Editorial, recoge un Curso oral de enero 1974, con el mismo título que el libro.

La última de las lecciones se publicó unos meses después del Curso, “La dimensión histórica del ser humano” (Zubiri X, 1974, “La dimensión histórica del ser humano”, *Realitas I*, pp. 11-49).

Gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no sólo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real, vive de la realidad. Es “animal de realidades”. En su virtud, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es “su” realidad. Y en esta “suidad” consiste la razón formal de ese modo de realidad que le es propio, a saber, ser persona. (Zubiri X, TDSH, 2006, p.106)

Las dimensiones de las que trata Zubiri en este Curso, son dimensiones del ser de la sustantividad humana.

Ser es “re-actualidad”. Es “una actualidad de lo que ya es real y respectivamente actual”, “una actualidad ulterior de lo real”, “el ser revierte sobre la realidad sustantiva y la abarca por entero en su misma sustantividad” (Zubiri X, TDSH, 2006, p.108): ser de la sustantividad o “ser sustantivo”. (Zubiri X, TDSH, 2006, p.108).

El hombre, en la estructura de su propia realidad, “constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable en otras personas.” (Zubiri X, TDSH, 2006, p.111) Ese esquema es un momento constitutivo de mi propia realidad sustantiva.

Desde mí mismo, bien que sólo esquemáticamente, estoy realmente vertido a los demás. Lo cual significa que, por esta versión que me es constitutiva, los demás están ya de alguna manera consituyéndome. En virtud del esquema, los demás están refluyendo sobre mi

propia realidad. Esta refluencia es, pues, una modulación de mi realidad. (Zubiri 2006, TDSH, p.111)

Estoy modulado por mi versión a los demás. “mi persona está determinada como absoluta frente al todo de lo real, pero vertida a las demás personas, a los demás absolutos: está co-determinada como absoluta por los demás absolutos.” (Zubiri X, TDSH, 2006, p.111)

A esta co-determinación le llama Zubiri “dimensión”, porque “mide, con el respecto a los demás, mi modo de ser absoluto. Como esta dimensión de mi realidad sustantiva se afirma en el acto de ser Yo, resulta que la dimensión de mi realidad es “eo ipso” una dimensión del Yo, una dimensión del ser humano.” (Zubiri X, TDSH, 2006, p.112). Son las dimensiones individual, social e histórica del ser humano.

Las personas se co-determinan entre ellas. En cuanto animal de realidades, en el orden talitativo, soy de suyo esquemáticamente las otras personas, mi momento de especificidad es “esquema” de replicación de otras personas. Recíprocamente, otras personas están esquemáticamente en mi realidad.

En el orden trascendental, otras personas no son solamente otros animales de realidades, sino otras sustantividades corpóreamente presentes a mí. El esquema es a la vez esquema de función orgánica y esquema de función corpórea o somática. “El esquema no es tan sólo esquema de constitución psico-orgánica, sino “a una” con ella esquema de actualidad corpórea” (Zubiri X, HD, 1984, pp.61-62).

Mi versión a los demás es constitutiva de mí mismo. “Como realidad psico-orgánica soy “de suyo” los otros. Es la refluencia de la respectividad coherencial filética sobre la unidad coherencial primaria en que como realidad consiste.” (Zubiri X, TDSH, 2006, p.16)

Hablar de la realidad humana en las tres dimensiones de realidad individual, social e histórica “sería muy complejo” (Zubiri X, TDSH, 2006, p.9), y, en consecuencia, Zubiri estudia esta realidad en versión constitutiva a los demás en su reactualización frente al todo de la realidad, es decir, como ser de esa realidad sustantiva, como Yo.

La realidad humana se puede considerar desde dos puntos de vista. Como realidad personal, como actualidad en intelección sentiente, una forma de realidad, o como reactualización de esa forma de realidad personal en la realidad del mundo frente a otras

formas de realidad, en su ser. En este segundo caso hablaríamos del ser de la realidad personal. Y este ser de la realidad personal es el Yo, como acto en el que la realidad sustantiva personal se afirma a sí misma, a mí mismo, como realidad absoluta frente a otras realidades. “Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive.” (Zubiri X, TDSH, 2006, p.9)

Rebatiendo los racionalismos y los idealismos, Zubiri indica que el Yo no es lo primario en el comienzo del pensar, sino que lo primero es la realidad humana, el “mí”, de la que el Yo en acto segundo es afirmación de sí mismo frente al todo de la realidad.

Yo soy absoluto frente a toda la realidad, y otras personas lo son también al igual que yo, de tal forma que me encuentro determinado no sólo respecto a la realidad sino también “co-determinado” por esas otras personas. Y a esta co-determinación por otras personas es a lo que Zubiri llama “dimensión” en este contexto. “La manera precisa y formal como el Yo está afectado por el modo de ser de los demás es justamente lo que llamo “dimensión”.” (Zubiri X, TDSH, 2006, p.16)

Por un lado, soy realidad “suya” (“mía”), absoluta frente a toda realidad en cuanto tal; por otro lado, el carácter absoluto de mi realidad está codeterminado por la refluencia de otras personas, otros absolutos.

La “refluencia esquemática” de los “otros” sobre mi realidad, y sobre mi actualización en la realidad, mi ser sustantivo como Yo, determina las” dimensiones interpersonales” (mis dimensiones frente a otros yo):

1. Dimensión individual. “Individualidad dimensional interpersonal” (Zubiri X, HD, 1984, p.64).

El Yo está determinado por otras personas: es un “yo” respecto de un “tú”, de un “ellos”, etc. “El Yo como actualidad mundanal de mi realidad sustantiva tiene esa dimensión respecto de las demás personas, que llamamos “ser-cada-cual”. (...) el yo es la actualidad de la persona humana respecto de otras personas.” (Zubiri X, HD, 1984, pp.64-65)

2. Dimensión social.

“No es un momento de diversidad interpersonal sino un momento de versión según el cual mi realidad está vertida desde sí misma a los diversos vivientes del “*phylum*”. Es una versión estructural de “convivencia”. Y es una estructura que radica en, y emerge de, las estructuras psico-orgánicas que como sustantividad poseo.” (Zubiri X, HD, 1984, p.65)

Vertido cada animal de realidades a la realidad del otro, esta versión se realiza, pues, en “comunidad” [otra persona en tanto que “otra” persona: sociedad; en tanto que otra “persona”: comunidad, comunión personal]. Y en esta comunidad cada hombre que forma parte de ella queda afectado por los demás: es el momento de “héxis”, de hábitud de alteridad personal. Estos tres momentos (versión, comunidad, hábitud) se hallan fundados cada uno en el anterior. Su unidad radical es la realidad toda de lo social, la socialidad humana. (...) La socialidad es un momento de la realidad humana en cuanto tal. El hombre es, pues, “animal social”. Es por tanto un carácter que le compete por ser realidad psico-orgánica. (Zubiri, HD, 1984, p.67)

3. Dimensión histórica.

“El *phylum*, la especie, es genéticamente prospectiva.” (Zubiri X, HD, 1984, p.68), de tal forma que “la evolución procede por mutación, mientras que la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad.” (Zubiri X, HD, 1984, p.69). En definitiva, “historia es “parádosis”, tradición, entrega. ¿De qué? De formas de estar en la realidad.” (Zubiri X, HD, 1984, p.69), “como posibilidades de estar en la realidad de los que reciben la historia.” (Zubiri X, HD, 1984, p.70) ¹¹⁸ Además de adquirir posibilidades, por último, es necesario disponer de objetos, de circunstancias, de “dotes”, que hacen posibles las “capacidades” en la realidad humana. “Las capacidades se van adquiriendo y perdiendo, y a veces se transmiten tradentemente. La historia de cada persona es últimamente capacitación.” (Zubiri X, HD, 1984, p.72)

3.5.6. Dimensiones “antropológicas” de la verdad de lo real aprehendido. Configuración del aprehensor por la verdad aprehendida.

En la década de los años 60, Zubiri expuso sus ideas de SE en cursos orales, en alguno de

118 En *El hombre y Dios* (1984), p.72: “He aquí los cuatro sentidos de la palabra y del concepto de “posible”: potenciado, facultado, posibilitado, capacitado.”

los cuales desarrolló aspectos en los que en el libro no se había detenido. El primer curso que vamos a citar es el se publicó como libro, titulado *El hombre y la verdad*. Ed. J.A. Nicolás. Madrid. Alianza Editorial. 1999. Curso oral de febrero y marzo de 1966.

En este libro/Curso, según su editor (Juan A. Nicolás), Zubiri pone de relieve una dimensión de los actos de aprehensión intelectual sentiente que en SE no fue tratado, y que en *Inteligencia sentiente* sólo ocupa un plano secundario, pero que para nuestro propósito nos ofrece un punto de vista muy interesante.

Según el editor del libro, esa dimensión hasta ahora secundaria es la “dimensión antropológica de la verdad”¹¹⁹. Porque la verdad tiene un carácter constituyente para el aprehensor humano. Puede decirse que, el hombre, como aprehensor, va siendo configurado por la verdad aprehendida. (Nicolás JA, en: Zubiri X, HV, 1999, p.VII)¹²⁰.

Destacamos esta dimensión “antropológica” de la verdad de lo aprehendido como realidad en aprehensión intelectual sentiente en el polo objetivo o noemático de la aprehensión. Porque esta verdad incide en la estructuración del polo subjetivo o noético del aprehensor en el mismo acto de aprehensión. El editor nos dice lo siguiente:

Desde la perspectiva del acto de entender, la verdad determina las estructuras de subjetualidad, reflexividad y subjetividad; desde la perspectiva del poder de la verdad, las estructuras son publicidad de la verdad, instalación, configuración y posibilidad. Reconstruye Zubiri una concepción de la realidad humana en la era de la crisis del sujeto. (Zubiri X, HV, 1999, pp. VII-VIII. *Presentación*, de Juan A. Nicolás)

La verdad aprehendida configura estructuras en el aprehensor de la verdad real, primer momento del hacerse cargo de la realidad, momento intelectual sentiente. El aprehensor, a su vez, puede también constituir algunas dimensiones de lo aprehendido como verdad. “La verdad configura estructuras en el hombre, además de que éste en cierto sentido, constituya también ciertas dimensiones de la realidad en cuanto verdadera.” (Zubiri X, HV, 1999, p.VII).

119 En IRE lo dice de la siguiente manera: “estamos en la pura y simple realidad estando, y solamente estando, en cada cosa real. Al aprehender una cosa real, su fuerza de imposición es como vimos ratificación. Pues bien, esta ratificación, esta fuerza de imposición no es sólo la fuerza con que se nos impone esta cosa real, sino que es también la fuerza con que *en ella* se nos impone transcendentemente la pura y simple realidad.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.251)

120 Véase Cap. VII de Zubiri X., IRE, 1984, pp. 229-247: “La realidad en la intelección: la verdad real”.

Es decir, que hay la determinación recíproca de unas estructuras o una configuración en ambas direcciones del acto aprehensor, entre los polos aprehensor y aprehendido. En este sentido, en la “Introducción” al libro, dice el propio Zubiri que no se trata de abordar la verdad en tanto que verdad, por un lado, y de todas las estructuras humanas, por otro lado, “sino de esa especie de interna conexión que existe entre el hombre y eso que, de una u otra manera, designamos con el nombre de verdad.” (Zubiri X, HV, 1999, p.11). Una conexión recíproca, determinante en ambos sentidos. De los que destaca uno de los sentidos. En este Curso oral, el análisis va dirigido al sentido que va, desde la verdad aprehendida, a la determinación de estructuras en el hombre aprehensor, de lo real aprehendido a lo real aprehensor, y sin apenas atender al sentido contrario. Se trata así de precisar, “cuáles son las estructuras humanas – específicamente humanas – que sean determinadas en el hombre por la verdad, esto es, por la posesión de la verdad.” (Zubiri X, 1999, HV, p.13). Es decir, “las estructuras que el hombre posee inexorablemente a consecuencia de esta verdad.” (Zubiri X, HV, 1999, p.105).

Desde el punto de vista del acto de inteligir, actos de intelección sentiente ¹²¹. La verdad decanta las siguientes estructuras en el aprehensor:

“Vivencia” de la “subjuntualidad”.

A nuestro entender, desde la lectura de IRE (Zubiri X, 1984) habría que situar este análisis en el nivel de la aprehensión primordial. Por “vivencia” entendemos aquí el sentido de “inmediatez vivida” en los contenidos vividos ¹²². Los contenidos de mis actos, me siento “alegre”, por ser momentos del “me”, se presentan con un carácter de inmediatez en su darse, en su vivencia (Zubiri X, 1999, HV, p.115).

121 Zubiri había utilizado en SE y en EDR un “método”, que Ellacuría sistematizó en tres momentos: “aproximación científica”, (y la aproximación fenomenológico-descriptiva con sus dos momentos) “momento talitativo” y “momento trascendental”.

Diego Gracia, en el libro dedicado a Láin Entralgo, *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Láin Entralgo*. (2010, p.675), señala que en los años ochenta, ese método es sustituido en Zubiri por el de la división de la trilogía sobre la inteligencia sentiente: “aprehensión primordial”, “logos” y “razón” (incluiría aproximación científica y metafísica, fundamentación en la realidad).

Cfr. también Conill-Sancho J (2012). Cuerpo y mente en la última filosofía de Láin Entralgo. *Thémata. Revista de Filosofía*. 46, pp. 13-24. p. 23

122 Véase “Vivencia” en Cinco lecciones de Filosofía (CLFC, 2009, pp.225-228), al hablar de Dilthey. Y en Sobre el Hombre (SH, 1986, pp.549-550), refiriéndose también a Dilthey.

La vivencia lo es de algo real. Esta vivencia inmediata de los contenidos vividos como aquello aprehendido, es simultáneamente vivencia inmediata de la “subjetualidad” de mí mismo como aprehensor de dichos contenidos inmediatamente vividos. Subjetualidad que aparece en los actos de aprehensión como carácter estructural determinado en mí como aprehensor por la verdad aprehendida.

“Sujeto”, “subjetualidad”, no tiene aquí el sentido del sujeto como sustancia, *sub-jectum* o sub-stancia, aristotélica. La sustancia aristotélica es una sustancia caracterizada como realidad que puede existir en sí misma, a diferencia de las propiedades, que necesitan de su inhesión a una sustancia para existir (Zubiri X, HV, 1999, p.107). La realidad subjetual de la que habla Zubiri también tiene propiedades inherentes, como la sustancia aristotélica, y además tiene propiedades por apropiación. Son estas últimas las que hacen que, además de subestante, pueda caracterizarse como supraestante.

La subjetualidad como estructura vivenciada no corresponde tampoco al sujeto de Descartes, al *ego* o yo, como *res* contrapuesta a todo lo demás, a todo lo que no es yo, y cuya característica propia distintiva es el *cogitare*, el tener intelecciones.

Ni tampoco se le atribuyen a la sustantividad de Zubiri, como distintivos, los caracteres de una reflexión y un saber sobre sí misma. En cualquier caso, de darse esa contraposición del yo a todo lo que no es yo, y de darse una reflexión y un saber sobre ese yo, se puede entender que estos caracteres estén apoyados en una instancia previa, que es la línea de la verdad dada en aprehensión intelectual sentiente de la impresión de realidad. Línea sobre la que el hombre va distinguiendo lo que es él mismo, lo que corresponde al sí mismo, por un lado, de lo que corresponde a cosas o personas que no son sí mismo, por otro lado. Va estableciendo la distinción entre yo y no yo, “sobre” esa línea previa de la aprehensión de la verdad real. Línea previa que desde la lectura de IRE (Zubiri X, 1984) sería actualidad común, entendida como el carácter más radical en el que apoyar la contraposición entre el yo y todo lo que no es yo.

Porque el hombre se comporta con respecto a todas las cosas que aparecen en la fluencia de su vida, y con respecto a sí mismo también fluente, con su carácter supraestante, y esto solo puede hacerlo en virtud de una nota exclusiva suya como es la inteligencia. Por la inteligencia, el aprehensor queda por encima de las cosas y de sí mismo, envuelve todo el

campo de realidad en el que se dan el sí mismo y todo lo que no es el sí mismo como reales.

En ese comportarse como supraestante, el hombre no solo “siente” unas cosas, sino que “se” siente a sí mismo de una cierta manera, se siente él a sí mismo mismo al sentir las cosas¹²³. Este “se”, en tercera persona si hablamos de otras personas, en la introspección de sí mismo sería el “me”¹²⁴. “Me” como una manzana, no solo como la manzana. “Me” siento bien, etc. Y al intervenir esta nueva instancia del “se”, o del “me”, en la fluencia del vivir, en ella se muestran dos ámbitos distinguibles para el observador: el “mío”, y lo demás que no es mío (Zubiri X, HV, 1999, p.114).

Este “me”, en mi propio análisis introspectivo, o el “se”, tratándose de otra persona, no es ninguna nueva nota añadida a mi realidad o a su realidad sustantiva (dinamismo de actualidad; frente a dinamismo de actuidad). A nuestro entender, este “me” no interviene en el orden estructural y accional talitativo, sino que se da como actualidad en el orden transcendental, es “el mero reactualizarme, en tanto que realidad sustantiva, en cada uno de los actos que componen mi fluencia.” (Zubiri X, HV, 1999, p.115). “Hay un devenir de lo real mismo según su actualidad, distinto de un devenir según la actuidad. Lo cual no significa que en este devenir de actualidad formalmente considerado la cosa adquiere, pierda o modifique sus notas.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.140)

123 “Al hablar de realidades se piensa siempre en la cosa real como algo distinto de mí mismo. Y esto es esencialmente falso. Cosa real no son sólo las demás cosas reales sino que soy también yo mismo como realidad.” “mi realidad (toda realidad humana) tiene una actualización campal. Es lo que constituye lo que en última instancia se llama la personalidad de cada cual”

“Mi propia vida personal es de carácter campal. Pero lo que yo soy como realidad no se agota en lo que soy yo como contradistinto a las demás cosas, y a mi realidad entre ellas, sino que mi realidad campal, mi personalidad, comprende también otras cosas como momentos de mi vida personal. Así, las cosas sentido, que no son pura y simple realidad, son, sin embargo, momentos del constructo de cada cosa con mi vida personal (...) Pero mi realidad tiene también una actualidad mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, ..., y como momento campal soy personalidad. (...) La personalidad es la personeidad misma campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad).” (Zubiri X, IRE, 1984, p.273).

124 Varela F., Shear J. (Eds.) (1999). *The view from within: First-person approaches to the study of consciousness*. Thorverton. UK. Imprint Academic. Para poder hablar de otras personas (y además de su observación en “tercera persona”; las relaciones humanas introducen la “segunda persona”), sólo podemos hacerlo a través de lo que esas personas pueden comunicarnos de la vida interior de sí mismas. Acceso inmediato a la conciencia sólo lo tiene uno en sí mismo mediante la introspección, en primera persona.

Coliva A. (2016). *The Varieties of Self-Knowledge*. Londres. Palgrave Macmillan. p.6. Trata la oposición (y complementariedad) entre “*third-personal self-knowledge*” y “*first-personal self knowledge*”. Este último tiene los caracteres de *transparency, authority and groundlessness*.

El momento intelectual sentiente de la aprehensión es el primer momento del hacerse cargo de la realidad como proceso vital. Además del momento intelectual sentiente, están el momento del sentimiento afectivo, y el momento de la voluntad tendente, que Zubiri distinguirá uno de otro con mayor precisión algunos años más tarde.

Siento la modificación tónica de otra manera. No “estoy” afectado por un estímulo, sino que “me” siento afectado en mi realidad por la realidad. La afección tónica es ahora la manera de sentirme como realidad, y por tanto la manera de sentirla afectantemente. Esto ya no es sentir tónico. Es otra cosa: es “sentimiento”. (Zubiri X, SH, 1986, 478. Del Cap. IX. “Constitución de la realidad humana”. Texto que procede de 1975, según el editor).

Primer momento de esta reactualización: me reactualizo como ser en el mundo en tanto que ser de mi realidad sustantiva en cada uno de los actos que van constituyendo mi “fluencia” como animal de realidades. El “me” como momento de la realidad sustantiva se reactualiza en la respectividad de la realidad como “me”. Y en este caso el “me” es un momento del ser de mi realidad sustantiva.

Segundo momento de la reactualización en el mundo. La reactualización de mi realidad sustantiva en la respectividad del mundo me remite por vía de identidad a mí mismo, a mi propia realidad sustantiva, quedando ésta así instalada mundanalmente como ser de mi realidad sustantiva en el mundo. Esta remisión o vuelta desde la actualidad mundanal a lo que primariamente es mi realidad sustantiva, por vía de identidad, es lo que Zubiri llama “intimidad” (Zubiri X, HV, 1999, p.115).

Desde el punto de vista del “momento sentiente” del acto intelectual-sentiente de la aprehensión, es decir, desde la impresión de lo real, el carácter medial del “me” como carácter intelectual (*egoidad* le llama también Zubiri), o carácter del “se”, recubierto por el sentir propio de la orientación y el equilibrio sensoriales, constituye la “centralidad” del campo, y nos da el carácter de “subjetualidad”. (Zubiri X, 1999, HV, p.116)

El hombre se siente colocado dentro de un campo, en determinada posición dentro de él: como centro de ese campo. (...). El hombre es su propia realidad, a la cual queda referida toda otra realidad como centro de orientación y de vivencia en impresión. Y esta es la subjetualidad humana. (Zubiri X, 1999, HV, pp.116-7)

La inteligencia humana, para Zubiri, tiene una “situación intermedia”, ya que no es una realidad que sea transparente a sí misma en su inmediatez, como pretendía Descartes, al

menos en lo concerniente al alma, ni tampoco una completa opacidad. A la propia inteligencia o acto de inteligir accedemos por la mediatez de un objeto, que al ser inteligido sentientemente, a la vez nos muestra en el polo aprehensor nuestra presencia como “me”. Se trata de “aquel modo de aprehender el hombre su propia corporeidad, por el cual se siente bien, se siente mal, se siente tranquilo, ..., modo de sentir justamente la realidad de mi organismo”. (Zubiri X, 1999, HV, p.122).

En el polo aprehensor, mediante las modalidades sensoriales de la orientación y el equilibrio, ¿se nos muestra nuestro organismo, o más bien nuestra realidad sustantiva psico-orgánica? Entendemos que se nos da nuestra realidad psico-orgánica, unitariamente. Al hablar de que el aprehensor se siente bien o mal, tranquilo, nos encontramos en el ámbito de la ¿intelección sentiente?, o del ¿sentimiento afectante? Entendemos que, tanto en inteligencia sentiente, como en sentimiento afectante, y en voluntad tendente, se nos da en el polo aprehensor el “mí”.

En definitiva, “sujeto” o “subjeto”, “propio”, “me”, “central”, “vivencial”, “intimidad”, son términos que describen lo que se nos da de uno mismo en el polo aprehensor de los actos de aprehensión intelectual sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. “Al inteligir una realidad siempre co-intelijo mi propia realidad”. (Zubiri X, 1999, HV, p.123). Es el primer momento estructural decantado por la verdad real en el momento intelectual de la intelección sentiente.

Co-inteligir como con-saber, esto es etimológicamente la “conciencia” entendida como “con-ciencia”. “El hombre tiene conciencia porque tiene inteligencia sentiente. Se halla reflexivamente lanzado hacia sí mismo, fundado en las estructuras de la inteligencia sentiente, ...” (Zubiri X, 1999, HV, p.123). Reflexivamente lanzado hacia sí mismo, es la apertura al segundo momento.

“Reflexividad”. Lanzamiento hacia sí mismo.

Desde el punto de vista del “momento intelectual” de la aprehensión como intelección sentiente, la subjetualidad continúa la entrada hacia dentro de sí misma, modulada sensorialmente “en hacia”, por la “reflexividad”.

A partir del “estar” de la actualidad, el acto aprehensor se vuelve hacia sí mismo, para entrar en sí mismo. Y, dentro de sí mismo, será posible la constitución de un ámbito de la subjetividad. Sería el tercer paso, que atenderemos más adelante.

El hombre es el único sujeto que se comporta respecto a sí mismo. Respecto a sí mismo materialmente, como también lo hacen los animales (dynamismo de la “mismidad”, en EDR, 1989), y respecto a sí mismo como real (dynamismo de la “suidad”, en EDR, 1989), en la realidad, un carácter exclusivo del hombre, de la esencia abierta, abierta a su propia realidad.

Para comportarse consigo mismo, “el yo tiene que tener un modo de ser tal que sea inexorablemente objeto para sí mismo.” (Zubiri X, HV, 1999, p.119). Es lo que aquí Zubiri llama la “mismidad”, a diferencia de lo que entiende por mismidad el propio Zubiri en el dynamismo estructural de la realidad (en este caso es un dynamismo de la “mismidad” referido a la vida, en Zubiri X, EDR, 1989. Cap. VIII: “El dynamismo de la mismidad”, pp. 158-205). En este sentido, la “reflexividad” añade la “mismidad” al primer paso de la subjetividad. (Zubiri X, HV, 1999, p.120).

A partir de Descartes, lo que hace el sujeto pensante es pensar que está pensando: es la “autointelección”, “*cogito me cogitare*”. (Zubiri X, 1999, HV, p.119). Además de tener conocimiento de algo en lo que estoy pensando, a la vez y en ese mismo acto, tengo conocimiento de otro algo, en posición distinta, que es el mí mismo en cuanto estoy pensando. Cambiando la atención del objeto a mí mismo, a mí mismo pensando en el objeto, me hago objeto de pensamiento. Y así puedo hacer, en un segundo momento, que el yo y lo que el yo está pensando sean objeto de un conocimiento predicativo. “De este segundo pensamiento puedo hacer también objeto de un tercer pensamiento, y así hasta el infinito”. (Zubiri X, 1999, HV, p.120).

Esta cuestión aparece de nuevo en la Trilogía en el primer volumen, aproximadamente quince años más tarde, y el planteamiento de Zubiri sigue siendo el mismo. La regresión al infinito la evita Zubiri recurriendo al “estar”, al carácter sentiente de la intelección sentiente. La “introspección, mirarse a sí mismo” (Zubiri X, IRE, 1984, p.158)¹²⁵, sería

125 Introspección es aquí sinónimo de reflexión. “Fue la concepción de la reflexión en la filosofía medieval (*reeditio in seipsum*), y es en la concepción de la filosofía moderna lo que se llama *introspección*, mirarse a sí mismo. Habría que entrar en mí, en mi propia realidad, y esta realidad sería una “vuelta”. Pero esto es falso” (Zubiri X, IRE, 1984, p.158).

entrar en “mí”, en mi propia realidad, como una “vuelta” hacia mí mismo. En un siguiente momento, podría volver sobre el acto anterior de vuelta a mí mismo. Y así indefinidamente. Pero la cuestión es que no hay una “vuelta” para “entrar” en “mí”, sino que, al aprehenderme sentientemente en impresión, “estoy” ya en mí. “, y sin salir de mí, entro en mí, en un mí en el que ya estoy desde un inicio.

No hay que “entrar”, sino que se “está” ya en mí. Y se está por el mero hecho de estar sintiendo la realidad de cualquier cosa. Estoy en mí porque mi estar está actualizado en la misma actualidad que la cosa real. Toda introspección se funda en esta previa actualidad común. (Zubiri X, IRE, 1984, p.158).

“Estar” en mí no consiste en regresar de las cosas aprehendidas en la aprehensión como dato primero, sobre mí mismo que las estoy aprehendiendo. “Fue la concepción de la reflexión en la filosofía medieval (*reeditio in seipsum*), y es en la concepción de la filosofía moderna lo que se llama “introspección”, mirarse a sí mismo” (Zubiri X, IRE, 1984, p.158).

Al aprehender algo, simultáneamente me estoy aprehendiendo a mí mismo. Primaria actualidad común, “con”, del aprehensor y de lo aprehendido. Como más adelante veremos, el aprehensor “está” “en” lo aprehendido, y viceversa, lo aprehendido “está” “en” el aprehensor. Esto hace posible que el aprehensor se dé cuenta “de” (“conciencia-de” como darse cuenta) lo aprehendido.

En el análisis de esa primaria actualidad común en la aprehensión, González A (2013, 2015) remite a Aristóteles, para desde él poder hablar de “mismidad de *energeia* entre la sensación, y la cosa sentida, y entre el entendimiento, y la cosa entendida” (González A, 2013, p.39).

“Esto no significa que la sensación sea lo mismo que la cosa sensible: lo único que es idéntico es su acto. (...) Como dice Aristóteles. Vemos y hemos visto.” (González A, 2013, p.38). Vemos, estamos viendo, y está visto, subrayando ese “estar” en ambos casos.

Volviendo al texto que comentamos, Zubiri X, HV, 1999, hay que pensar que “La “conciencia refleja” presupone, (...), algo previo, que es eso que hemos llamado la “propia reflexividad” de la inteligencia y del pensamiento, inscrita en la mismidad.”

Siewert Ch. Cap.5. On the Phenomenology of Introspection. En: Stoljar D, Smithies D (2012). *Introspection and Consciousness: An Overview*. Oxford. Oxford University Press. pp.129-169.

(Zubiri X, HV, 1999, p.120). La reflexividad es un acto de la inteligencia humana. Y, que, “si no le lleva precisamente a su última índole metafísica, por lo menos es un acto que es ejecutado esencialmente, y que le escinde, por tanto, de todas las demás realidades que no son la inteligencia.” (Zubiri X, HV, 1999, p.121). La reflexión no es el último eslabón metafísico, se apoya en la mismidad del estar en mí; la reflexión escinde el mí, entrando en él, de todo lo que no es mí.

Si la aprehensión primordial nos instala en la realidad, el logos nos instala en el ámbito del “sentido”. Estamos instalados con las cosas reales en la realidad aprehendida, y la pregunta por el contenido de la cosa real “cosa-realidad”, nos lleva a la elaboración intelectual (y sentimental, y volitiva) de lo que ellas son (o serían) en referencia a nuestra vida entre otras cosas, como parte de nuestra vida. Son las cosas como “cosas-sentido”, en contraposición a las cosas en tanto que reales. (Zubiri X, SE, 1985, p.104)

Esta mezcla del orden de la intelección sentiente y del sentimiento afectante se da en todo el ámbito del logos, tanto en la percepción como en el juicio. Ambos son intelectuales y emocionales a la vez. Es el tema tan traído y llevado de la “inteligencia emocional”. (...) Nunca se dan de forma separada el juicio de afirmación y el juicio de valoración. Todo juicio de afirmación lleva implícita una valoración, y viceversa. (Gracia D, 2009, p.146)

Los valores, como los perceptos, fictos y conceptos, se “construyen”, no hay de ellos una intuición categorial para Zubiri. Son productos “construidos” en procesos históricos, sociales, individuales. “No hay ideas “a priori” ni juicios analíticos previos a la experiencia e independientes de ella. No hay más que realidad y actualización de la realidad.” (Gracia D, 2009, p.146).

La tercera estructura que la verdad aprehendida decanta en el aprehensor en el acto de aprehensión intelectual sentiente, desde el punto de vista de su “momento intelectual”, después de la “subjetualidad”, primero, y, segundo, de la “reflexividad” del sujeto volviendo hacia sí mismo, es en tercer lugar la “subjetividad”.

Seguimos hablando de la verdad aprehendida, en su determinación sobre el aprehensor desde el punto de vista del momento intelectual de la intelección sentiente.

Por su inteligencia, el hombre aprehende las cosas y se aprehende a sí mismo, y se comporta con todas las cosas y consigo mismo en la realidad, abierto a toda realidad, en la que tiene que elaborar o construir la “figura de su ser personal”. (Zubiri X, HV, 1999, p.124).

Desde su mismidad “subjetal”, el hombre entra en sí mismo y se constituye en “sujeto” mediante la elaboración de sus proyectos, pensamientos, incluyendo sentimientos y voliciones, que son suyos/míos. “La estructura del sujeto, en el sentido de un *ego*, que determina el contenido “objetivo” de su pensamiento, (...) la subjetividad está constituida por este momento de ser mío.” (Zubiri X, HV, 1999, pp.128-130).

Cuando las cosas dan su razón, esta razón es mía, porque efectivamente soy yo quien la he forzado... (...) El que las cosas nos den razón significa que la razón que ellas nos dan va configurando precisamente el modo de ser de mi propia realidad. (...) Todo encuentro con una cosa es, por consiguiente, ..., un encuentro consigo mismo. (Zubiri X, HV, 1999, pp.132-3).

González A. (2014, pp.10-11) describe el carácter de “actualización” de los actos aprehensivos en el que se dan las cosas, con algunas características en el aprehensor que pueden ser complementarias a las expuestas en Zubiri, y entre las que están su finitud, y su corporeidad (cuerpo vivo). Podría hablarse así de la corporeidad en el polo subjetivo (Ver Zubiri X, IRE, 1984, p.122). La corporeidad del mí mismo en el polo objetivo de la aprehensión viene dada en primer lugar en la la intelección sentiente mediada por la cenestesia; también en la kinestesia, en las afecciones del placer y el dolor, etc.

Los actos acontecen siempre en un “aquí” corpóreo. Como bien ha mostrado la fenomenología histórica, el cuerpo no sólo es algo que se constituye como un “cuerpo objetivo”, sino también un “cuerpo vivo”. Este “cuerpo vivo” no es algo que se pueda separar radicalmente del cuerpo objetivo, precisamente porque los actos son inseparables de las cosas. La carne, por ello, no es una vida separada del mundo, sino esa unidad radical entre el cuerpo como “aquí” del surgir y el cuerpo que surge en los actos que, en diversos modos, lo aprehenden. (González A. 2014, p.11).

Desde el punto de vista del poder de la verdad en lo real aprehendido. Son estructuras de “apoderamiento”. “Es algo que afecta justamente al hombre, al sujeto que está impresionado” por el poder de la verdad (Zubiri X, 1999, HV, pp. 140-141)

Puede decirse que la verdad en impresión “afecta” a un sujeto (sujetualidad), reflexivo y subjetivo (subjetividad). Son estructuras que Zubiri llama de “apoderamiento”, estructuras determinadas por el poder de lo real como momento trascendental de lo real aprehendido. Y estas estructuras son concretamente tres:

2.1. La “instalación” del sujeto en la realidad (“espíritu anónimo”) (en la Trilogía correspondería a nuestro entender al nivel de la Aprehensión Primordial, a la actualidad común de aprehensor y aprehendido).

Por la primera estructura, la verdad en impresión es un “oikós”, una “casa”, morada donde está establecida la verdad, y en ella se emerge la aprehensión intelectual y sentiente.

2.2. La “configuración” de una “forma mentis” o “mentalidad” en el sujeto (Desde la perspectiva de la Trilogía, entendemos que puede corresponder al logos).

La verdad se apodera en impresión del hombre aprehensor primariamente en forma de “instalación”. E instalado en la realidad, la verdad “configura” en el aprehensor una “forma mentis” o “mentalidad”.

Desde el punto de vista del momento impresivo de la intelección sentiente, podemos hablar de “configuración” y de “mentalidad” o “forma mentis”, leído desde la trilogía, probablemente pueda situarse en la razón.

La segunda estructura determinada en el polo subjetivo por la fuerza de imposición de la verdad de lo inteligido en la aprehensión, es la de “mentalidad”. La impresión de la realidad, en su verdad, configura al hombre en el que se actualiza la verdad. La verdad “decanta en el hombre algo distinto de su propia e intrínseca verdad: a saber, la experiencia de esa verdad.” (Zubiri X, 1999, p.151)

La verdad instala al hombre en ella, y le configura a modo de una “forma mentis” o “mentalidad”, (Zubiri X, 1999, p.152), que se integra en una estructura previa, la “figura animi”, establecida y configurada por las condiciones evolutivas, genéticas, individuales, ..., que van dando forma a la inteligencia de cada persona.

2.3. La “posibilitación” del sujeto (historicidad y tradición) (Desde la perspectiva de la trilogía, se hablaría de razón).¹²⁶. “Posibilitación”: “historicidad” y “tradición”.

Tercer modo estructural del apoderamiento por la verdad real en el momento impreso sintiente de la aprehensión de lo real. Debido a ese carácter sintiente del sentir intelectual, el hombre está en una línea genética y es miembro de una convivencia, hoy en día al menos, de unas tres generaciones de personas. Cada generación “entrega” a la siguiente la “tradición”, “las verdades de las cuales se halla apoderada la inteligencia en forma de instalación y de configuración.” (Zubiri X, HV, 1999, p.155)

Una generación entrega a otra un “sistema de posibilidades”. En ellas le entrega su verdad, le instala en ella, en esa instalación hace que pueda configurarse su mentalidad, y en esa mentalidad adquiere la entrega de un sistema de posibilidades. (Zubiri X, HV, 1999, p. 160).

En resumen, el hombre queda en posesión de la verdad, y el hombre está poseído por la verdad, tal como puede advertir en sus actos de aprehensión de lo real verdadero (en intelección sintiente, sentimiento afectante y volición tendente). De ahí el “entusiasmo”, la “manía”, que surgen en él al estar poseído o arrebatado por la verdad. Esta verdad se “apodera” de él en la triple dimensión de hacerle quedar “instalado” en ella, dándole una “figura” propia, y “posibilitándole” el acceso a concebir nuevas verdades. (Zubiri X, HV, 1999, pp.162-163)

3.5.7. Textos “antropológicos” en la década de los años setenta.

Se trata de textos escritos entre 1973 y 1975 (*Sobre el hombre*, Caps. 1, 2, 3B, y 9; “El hombre y su cuerpo”, 1973).

En los años setenta Zubiri trabajó en HD y en otros escritos que fueron agrupados en SH por el editor (Ignacio Ellacuría), y, junto a ellos, en el “El hombre y su cuerpo” (EM), texto de temática similar a alguno de los capítulos recogidos en SH (pp.60-63, pp.76-81) y escrito en los mismos años (publicado en 1973). Zubiri X. “El hombre y su cuerpo”. *Asclepio* 25 (1973) pp. 9-19; y *Salesianum*, Anno XXXVI, 3 (1974) pp. 479-486. En:

¹²⁶ “Estos conceptos aún no están totalmente delimitados. En *El hombre y la verdad* distingue Zubiri solamente entre “verdad primaria y verdad de la razón ...” (Nicolás JA., en: Zubiri X. HV, 1999, p. VI)

Zubiri X. *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial. 2006. pp. 103-117, texto escrito en 1973, según el editor.

Este último texto es un tratado sistemático del subsistema orgánico de la sustantividad humana, tomado en el polo objetivo de la aprehensión. El cuerpo o subsistema orgánico como “objeto”. No hay un estudio similar en Zubiri referente al subsistema psíquico.

Merece ser estudiado Zubiri X. *Sobre el Hombre* (1986). Inédito “Sobre la concreción de la realidad humana”, sobre el que trabajó en 1975, inicialmente proyectado como parte del libro *El hombre y Dios*, pero que, por su extensión, no fue incluido. Texto que fue dividido a su vez para su publicación en SH en varias partes, a criterio del editor, I. Ellacuría (ver Zubiri 1986; “Presentación”, por I. Ellacuría, p. XXI). Proviene de 1975, dos años posterior a “El hombre y su cuerpo”:

- Cap. III. Apartado B. “La realidad sustantiva del hombre”. pp. 47-51;
- Cap. V. Apartado B. “El yo concreto como ser de la realidad sustantiva”. pp.152-213;
- Cap. IX. “Constitución de la realidad humana”. pp. 477-545.
- Los Capítulos 1, 2, y 3 (apartado B) de SH (1986) están tomados del inédito “La realidad humana”, de los años 70, según dice I. Ellacuría en el Prólogo, SH, p. XX.
- A estos textos podríamos añadir la primera parte de Zubiri X, *El hombre y Dios*, sobre la que el autor trabajó hacia 1975, según su editor Ignacio Ellacuría, y que recoge un texto de Zubiri de características “antropológicas”, y al que, por su excesiva extensión para este libro, se le quitaron algunas partes, las que posteriormente se publicaron en SH (Capítulos III.B, V.B, y IX).

Son textos, todos ellos, que provienen de las mismas fechas, años 1973/75, el citado “El hombre y su cuerpo”, HC; los textos recogidos en *Sobre el hombre*, SH, por I. Ellacuría; y la Primera parte de *El hombre y Dios*, HD.

En “El hombre y su cuerpo”, HC, 2006 (texto de 1973); y en *Sobre el hombre*, SH, 1986, en el Cap. III (textos del año 70, y III.B de 1975); Zubiri habla de los “Caracteres constitutivos de la sustantividad humana”; de la “Índole estructural de la unidad primaria del constructo psico-orgánico”; de los “Momentos (estructurales) del sistema sustantivo

entero”. Los tres enunciados remiten a la estructura sustantiva humana, a la plasmación estructural en sus notas de la unidad primaria de la sustantividad humana.

Estos momentos estructurales o caracteres constitutivos, en la concreción del “cómo” de la unidad del sistema sustantivo humano, son tres. A nuestro entender, corresponden, en el caso concreto de la sustantividad psicoorgánica humana, a los mismos caracteres descritos como momentos estructurales de todo sistema sustantivo real, de toda “cosa” real, con algunas precisiones propias de una sustantividad concreta, el hombre. Las notas como principios constituyentes, en función talitativa. Son los momentos de totalidad, coherencia y duratividad, momentos que son dimensiones de lo real en su actualización en las notas, plasmación estructural de la unidad sistemática primaria de lo real, actualizada en intelección sentiente.

Se trata, por tanto, de tres caracteres o momentos del sistema sustantivo entero psico-orgánico en su unidad.

a) El primero es la “función de organización” del sistema sustantivo psico-orgánico.

En el sistema sustantivo puede hablarse de una “función organizadora” del sistema sobre el constructo estructural de notas en las que la unidad primaria del sistema se despliega. Por esta función organizadora del sistema, cada nota adquiere una “posición” estructural concreta en el sistema, y esta posición es la que funda su “función”, y con ella su versión a una actividad o acción.

Las acciones del sistema son diversas por la posición de las notas que intervienen en la acción, y en esta posición se funda la función de las notas intervinientes en cada acción del sistema sustantivo. Si cambiara la actividad de una nota en un punto del sistema, entonces ocurre un cambio en la figura de la actividad global del sistema entero, lo cual nos conduce al segundo momento de “complejión” o “solidaridad”. (Zubiri X, SH, 1986, p.61)

b) El segundo carácter constitutivo de la sustantividad humana es la “función de solidaridad” del sistema; por la cual cada nota es “nota-de” todas las demás en el sistema sustantivo, no sólo “posicionalmente”, sino también “solidaria” y “complexivamente”. Las modificaciones en la actividad de una nota modifican las actividades de otras notas. “Las acciones son diversas no solo por la distinta posición de cada nota en el sistema

entero, sino porque su modificación modifica la configuración del “complexus”.” (Zubiri X, SH, 1986, p.77).

La organización, primer momento formal del sistema sustantivo aprehendido, funda una “solidez” solidaria y complexiva en la estructura del sistema sustantivo, en la proyección en las notas de su unidad primaria.

Debido al carácter complexivo del sistema, la modificación de la actividad de cada nota modifica la configuración entera de la actividad del sistema. La totalidad así modificada, modifica el trabajo de las demás notas. No es que una nota “actúe” sobre otra u otras, sino que la modificación en una nota modifica el sistema entero, y al hacerlo el sistema cambia en su acción unitaria y complexivamente cambia la acción de otras notas.

Pone como ejemplo la imagen visual de la superficie del agua en un estanque con olas. En su superficie en movimiento, modificar un punto supone modificar la superficie de ondas, y es esta superficie la que arrastra los demás puntos de la misma. Para representarlo visualmente (ficto, hipótesis, etc.), no es necesario imaginar que la modificación en un punto de la superficie actúe sobre otro punto (aunque en algunas notas físicoquímicas se dé esta relación de proximidad), puede pensarse que se modifica la configuración de toda la ola, y es ésta la que arrastra otros puntos de la ola. Más que de una “interacción” entre puntos de la ola se trataría de una “propagación” del cambio que inicialmente ocurre en un punto, desde ese punto modificado a la totalidad de la ola, y desde ésta a otros puntos en su proyección estructural. El sistema funcionaría como totalidad accional o funcional, como un sistema en acción respecto a sus puntos, en cada momento de su actividad. (Zubiri X, SH, 1986, p.78)

Pone también otro ejemplo, en otro texto de SH (Zubiri X, SH, 1986, pp.484-485) fechado por el editor en 1975. Pone el ejemplo del déficit enzimático que da lugar a la oligofrenia fenil-pirúvica. La alteración en un enzima que interviene en uno o más procesos metabólicos del organismo, la modificación de un elemento en la totalidad del metabolismo del sistema psico-orgánico, da lugar a un cambio en el sistema entero. No es que el quimismo material, el déficit en un enzima que altera el metabolismo propio de las células neuronales del cerebro, no es que la alteración biológica cerebral, “actúe sobre” la psique inmaterial, sino que hay una modificación del trabajo, de la funcionalidad, de la complexión, del sistema sustantivo entero psico-orgánico unitario, debido a una

modificación en un punto suyo, en este caso un punto químico (de la misma forma, habrá casos de modificaciones iniciadas en elementos psíquicos).

De alguna forma, podría decirse que el cerebro influye en el pensamiento, pero no como acción sobre el pensamiento, la visión de Zubiri sería una propuesta de una única actividad psico-cerebral, a la vez cerebral y psíquica, que se ve modificada por una alteración en alguna de sus notas: bien notas cerebrales, como la del enzima en la oligofrenia fenil-pirúvica, o por notas psíquicas, por ejemplo una dedicación mental a algunas cuestiones en particular, que modifica y moldea todo el conjunto psico-orgánico, y modifica la organización funcional cerebral.

Por esta función moldeadora de la estructura sustantiva en acción, a este momento de solidaridad o de compleción, Zubiri le llama también momento de “configuración”. Funcional y estructuralmente, cada una de las notas, en grado variable según la nota y según el momento funcional, “influye” sobre las demás notas del sistema sustantivo, “configura” el sistema entero, un sistema que tiene una “compago” o “compleción”, y adquiere también “figura”, la figura de una primaria “unidad constructa de notas” en sus acciones unitarias.

c) Y el tercer carácter constitutivo – el primero es la “organización” y “funcionalidad posicional” de las notas; el segundo, la “solidaridad complejiva” y la “configuración” de las mismas notas en sus acciones – el tercer carácter formal del sistema sustantivo humano es la “función de corporeidad” del sistema sustantivo.

La sustantividad psicoorgánica, como sustantividad en apertura respectiva en su organización solidaria de notas (a nuestro entender, apertura respectiva es del orden de la actualidad, no de la accionalidad; por lo tanto, entendemos que se trata de función transcendental del organismo solidario en su sustantividad talitativa), tiene “actualidad” en la realidad, “toma cuerpo”, “está presente”. (Zubiri X, SH, 1986, p.62).

“Cuerpo” se entiende aquí, no como algo distinto de la “psique” (ese cuerpo en oposición a la psique sería el organismo, subsistema psíquico y subsistema orgánico).

Cuerpo es aquí un “estar presente”, “tomar cuerpo”, en su apertura a la realidad. En ese carácter de estar presente, de actualidad, se funda la “expresividad”.

Cada nota, según su índole posicional y según su índole complexiva, tiene una manera propia y concreta de determinar la actualidad. Ser actual no es algo abstracto y general, sino algo absolutamente concreto y preciso según la aportación de cada nota. La expresión, por ejemplo, es una manera de actualidad, recibe su concreción de la función de corporeidad. (Zubiri X, SH, 1986, p.80).

Y uno de los aspectos de esa “expresividad” de la sustantividad en su estar presente, es la “fisonomía”. “La actuación (acción) de un hombre es cuestión de vida organizada y solidaria. Su presencia (actualidad, estar presente) ante otro es, en cambio, cuestión de corporeidad.” (Zubiri X, SH, 1986, p.63) Entendemos que la organización solidaria de las notas constituye la estructura de la sustantividad humana concreta en el orden talitativo, su actualidad, su corporeidad, es función transcendental de esa estructura talitativa.

Por eso dice Zubiri que el momento de “corporeidad” también recibe el nombre de “función somática”. Las acciones del sistema sustantivo competen a la vida como organización solidaria de notas, la actualidad, y el estar presente en la realidad, hace referencia a la corporeidad. A nuestro entender, podrían corresponder a las funciones talitativa y transcendental del sistema sustantivo psico-orgánico.

Unicidad del sistema entero en todas sus notas en todas las acciones y en la estructura en sus acciones. No hay una interacción psico-orgánica, o un paralelismo accional, o un ocasionalismo. Ni hay una “interdependencia de facultades psíquicas” en el psiquismo a modo de conjunción de las acciones de distintas facultades (Wundt)¹²⁷. Ni, por otro lado, tampoco hay acciones exclusivamente propias del subsistema orgánico, ni acciones del subsistema psíquico. Esto último sería a modo de acciones animales o biológicas o materiales, por un lado, y acciones espirituales, por otro lado, acciones distintas unas y otras, propias de cada subsistema sustantivo con independencia del otro subsistema sustantivo. En todas las acciones y pasiones, hay una unicidad de acción y de pasión o receptividad psicoorgánica, con la “dominancia” de unas notas, sean orgánicas o psíquicas, sobre otras, en cada caso accional concreto.

a) La función talitativa de las notas sustantivas es doble. (Textos de SH de los años 70, según el editor de SH):

¹²⁷ Ver la interdependencia de las facultades mentales como una forma de relacionismo, en: *Respectividad de lo real*. En: *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 173-217.

También en: *Realitas III-IV: 1976-1979. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri*. Madrid. 1979. pp. 13-43.

a.1.) Por un lado, cada una de las notas tiene su “actividad” propia, cada nota según su contenido determina su “acto”, en su contribución a la “acción” unitaria de las notas del sistema sustantivo entero. En este sentido, las notas tienen carácter de potencias, facultades o capacidades ¹²⁸. “Como potencia, la nota está ordenada a la actuación” (Zubiri X, SH, 1986, p.91). Como potencias ordenadas a la acción del sistema, contribuyen de distinta forma, según dominancia de unas notas u otras, a la actividad global y unitaria del sistema.

a.2.) Pero, antes de desarrollar una actividad, las notas tienen un carácter estructural, constructo. Y en este sentido, antes de ser consideradas potencias para una acción, las notas son principios constituyentes de una estructura sistemática. Como principios constituyentes estructurales, son principios de los momentos estructurales de la sustantividad psico-orgánica que acabamos de señalar: posición, complexión y actualidad (corporeidad, función somática).

b) Además de en el orden talitativo, las notas de la sustantividad psico-orgánica tienen una función trascendental.

b.1.) Las notas con carácter operativo en función trascendental. “La sustantividad humana es una realidad que trascendentalmente ha de realizarse, es la función trascendental de la estructura.” (Zubiri X, SH, 1986, p.95). La sustantividad psico-orgánica se caracteriza en el orden trascendental como “realizanda, realizable, realizada y realmente atemperada.” (Zubiri 1986, SH, p.100). Es la función trascendental, de las notas, tanto psíquicas como físico-químicas, la función de constituir la manera de ser de suyo en su implantación en la realidad. La sustantividad humana se constituye como un “sistema abierto”.

- El subsistema orgánico, subsistema orgánico, en función trascendental, “es principio exigencial de la apertura, de la inconclusión: “principio de ser realizanda”.” (Zubiri X, SH, 1986, p.93).

- Por la nota psíquica de inteligencia, y por las notas de sentimiento y volición (y probablemente podrían añadirse otras), la sustantividad queda trascendentalmente

¹²⁸ En *La Dimensión histórica del ser humano* (1972-3), Zubiri distingue, junto a los conceptos de “potencia” y “facultad”, los de “dote”, “disposición”, “capacidad” y “posibilidad”. Las “dotes” pueden ser “operativas” o “constitutivas”. Las “dotes constitutivas” son, “capacidades”, mientras que las “dotes operativas” son “disposiciones”.

instalada en el campo de realidad, con varias posibles maneras de poder realizarse, y por ello es “principio de realizabilidad”. La sustantividad realizanda en virtud del subsistema orgánico, por la inteligencia resulta ser realizable en el campo de realidad en el que con esta nota queda instalado.

- Por la nota de voluntad, opta por “posibles maneras de realidad”.

- Y por la nota del sentimiento, hace que la manera de realidad adoptada por la voluntad sea “atemperable” en la realidad.

b.2.) Las notas como principios constituyentes en función transcendental constituyen la sustantividad humana como “sistema abierto”, e instalado en la realidad como “relativamente absoluto”.

Después de preguntarse qué se entiende por realidad y qué se entiende por realidad humana, y después de preguntarse cuáles son los caracteres de la unidad de la realidad humana como sistema sustantivo psico-orgánico, Zubiri se pregunta cuál es la función que en ella desempeña lo que se llama “cuerpo” (impropiamente llamado así, porque la “corporeidad” o carácter somático ha sido adscrita al momento de actualidad del sistema sustantivo entero), o, mejor dicho, organismo, el subsistema orgánico.¹²⁹

Este subsistema orgánico (denominación más apropiada que “cuerpo” en la terminología de Zubiri), considerado en sí mismo,

a). Tiene una “función organizadora”, que consiste en la contribución de las notas físico-químicas a la función organizadora del sistema entero.

b). El subsistema orgánico es el fundamento material del momento de solidaridad sustantiva, y, dice textualmente, “en virtud de esta función, el organismo es una “figura”

129 Laín Entralgo P (1991). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid. Espasa-Calpe.

Laín Entralgo P (1995). *Alma, cuerpo y persona*. Madrid. Galaxia-Gutenberg.

Espinoza R, Ascorra P. Vargas E (2013). Realidad y actualidad. Una primera aproximación al tema del cuerpo. *Arbor*, 189, 760.

Conill J. (2016) La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas. *Pensamiento*. 72 (273), 789-807.

González A. (2016b). El cuerpo que somos. *Periféria* 3, 12-24.

en la que cada parte está conectada en cierto orden a las demás.” (Zubiri X, SH, 1986, p.113). Es la función configuradora, que se apoya en la primaria función organizadora.

c). El subsistema orgánico es el fundamento material de la actualidad presencial del sistema sustantivo. Textualmente dice: “la materia como fundamento de actualidad, de presencialidad “física”, es lo que debe llamarse “soma” (...) El organismo tiene esta (...) “función somática”, y solo en virtud de esta función somática debe llamarse al organismo subsistema orgánico, cuerpo.” (Zubiri X, SH, 1986, p.114).

Del otro subsistema, de la psique, dice explícitamente, no trata en este trabajo. De la psique trata en los Cursos orales de los años 50. Y entendemos que el momento en que lo hace de una manera más “sistemática”, es en su último escrito, en la “Génesis de la realidad humana”, de 1983, al que nos referiremos más adelante.

A partir de aquí, podría pensarse en la contribución de las notas psíquicas a las funciones organizadora, de solidaridad y de actualidad, tal como queda formulado para el subsistema orgánico.

La apreciación de Ellacuría (Ellacuría SH, XVII) es que Zubiri cambió su concepción de la estructura de las notas constitutivas de la realidad humana en su trayectoria intelectual. Así, en el Curso *Cuerpo y alma* (1950-1951) y en el Curso *El problema del hombre* (1953-1954), el alma tiene una independencia que luego le pareció excesiva. A pesar de superar dualismos, la unidad del hombre seguía siendo de carácter hilemórfico. El alma es inmortal por su propia naturaleza.

En “El hombre, realidad personal” (1963) y en “El origen del hombre” (1964), a pesar de nuevos esfuerzos, no se libera de “presiones dogmáticas”. “Sólo más tarde y expresamente en “El hombre y su cuerpo” (1973) empieza a llevar a sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico”. Ellacuría I. SH, 1986, pp. XVII-XVIII. Son los textos a los que nos hemos referido en este apartado. Tanto las notas orgánicas como las notas psíquicas, son “caracteres constitutivos” o “momentos estructurales” de la sustantividad humana unitaria.

3.5.8. Trilogía sobre la intelección sentiente. Aprehensión primordial.

Trilogía sobre la intelección humana: IRE 1980. Zubiri X. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, IRE, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 1984.

Hay un dato primario en el saber sobre sí mismo, en su primer momento en el que se da en la intelección sentiente: Intelección sentiente es “actualidad común”, comunidad de estar o comunicación, de:

1º del “mí”, primera noticia que encuentro del aprehensor sobre mí mismo (primera noticia sobre mí mismo como “estar en mí”, momento impresivo cenestésico; o “realidad mía”, momento intelectual; o “intimidad”, momento del ser), como primer momento del “saber cenestésico” sobre sí mismo en el polo objetivo de la actualidad común en la aprehensión.

2º Por otro lado, simultáneamente en esa actualidad común, pero en su polo subjetivo, se da el ¿mismo? “mí” que en el polo objetivo en la cenestesia (en el polo subjetivo, como “estando en mí”, forma verbal en gerundio).

3.5.8.1. Intelección sentiente o sentir intelectual. Impresión de realidad.

“La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas”. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.13-14)

Intelección sentiente es unitaria actualización (intelectiva) de lo real en la aprehensión impresiva (sentiente). Impresión en el momento sentiente, impresión física. Actualización de realidad en el momento intelectual. Una actualización de realidad que presenta varios modos distintos, porque “lo real tiene diversas respectividades formales. Y los diferentes modos de actualización penden de los diversos modos de la actualidad misma de lo real. A estos modos de actualidad de lo real en respectividad corresponden los modos de intelección.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.261).

Estos modos intelección, correspondientes a los modos de actualización de lo real, son concretamente tres. El entendimiento humano, en su actividad unitaria comprensiva, está modalizado como aprehensión primordial de realidad en intelección sentiente, como

logos sentiente, y como razón sentiente. Tres modos de actualización de lo real sentido en intelección sentiente.

Actualidad se basa en la apertura respectiva de lo real, en el orden transcendental. Hay que decir que la respectividad es una dimensión más profunda que la relación (categorial, constitutiva y transcendental), (Véase “Respectividad de lo real”, en: Zubiri X, EM, 2006, pp. 173-217). Sólo por haber respectividad, apertura en respectividad, en el orden transcendental, y basada en ella y a partir de ella, es como se puede hablar de relación, de los distintos modos de relación ¹³⁰. “Hay un devenir de lo real mismo según su actualidad, distinto de un devenir según la actualidad. (...) Ciertamente las cosas para ser actuales posiblemente tienen que actuar, esto es, adquirir, perder o modificar notas. Pero esta actuación no es aquello en que consiste formalmente la actualidad.” (Zubiri, IRE, 1984, pp. 140-141)

Para nuestro propósito, lo importante es que, al ser actualizado lo real en la intelección sentiente, puede serlo según distintos respectos, respectividad a sí mismo, respectividad a otras cosas reales sentidas, y respectividad a la realidad en cuanto tal. Y de este modo, la actualización intelectual queda afectada por las distintas respectividades en las que se nos da lo aprehendido. Queda afectada dando lugar a los citados “modos de intelección”.

No se trata de modos de sentir lo real, según las modalidades sensoriales ¹³¹, a las que nos vamos a referir un poco más adelante, sino modos de actualización de lo real, determinados por los modos respectivos de lo real actualizado. Porque “realidad es formalidad trascendentalmente abierta. Esta apertura es primordialmente la apertura de cada cosa real a su propio contenido; pero es también y “a una”, apertura a la realidad de otras cosas.” (Zubiri X, IRE, 1984, pp.253-254)

Apertura respectiva de cada cosa a su propio contenido, “suidad”; y apertura respectiva a la realidad de otras cosas y con ellas y en ellas, a la realidad, “mundanidad”.

¹³⁰ *Respectividad de lo real*. En: *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 173-217. También en: *Realitas III-IV: 1976-1979*. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri. Madrid. 1979. pp. 13-43

¹³¹ La vista nos da la cosa real aprehendida como algo “delante, ante mí”, según su propia configuración o eidos; el oído nos da la remisión a la cosa sonora, el sonido aprehendido es “noticia”; “...en la kinestesia ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. Sólo tengo la realidad como algo en “hacia”.” En la cenestesia “... el hombre está en sí mismo”. (Zubiri, IRE, 1984, p.101 y ss.)

No sólo habría que hablar del momento intelectual en la instalación de las personas en la realidad. El “inteleccionismo” de Zubiri permite atender a que “estamos” en lo aprehendido en otros modos no intelectivos, no sólo en intelección sentiente, también en sentimiento afectante y en voluntad tendente ¹³².

La cuestión es si el momento de formalidad de realidad es algo exclusivo del momento intelectual sentiente, y ulteriormente, desde la intelección “se extiende” al sentimiento afectante y a la voluntad tendente; o si, por el contrario, puede hablarse en cada uno de estos momentos del proceso viviente (aprehensor, tónico y efector) de un acceso inmediato y propio a la realidad en cada uno de ellos, en la intelección, y también en el sentimiento, y en la voluntad ¹³³.

También puede pensarse que podría haber actos de aprehensión en los que predomine un momento de los tres citados sobre otros, y no necesariamente un predominio establecido del momento intelectual sobre los otros. En muchos casos, dependiendo del tipo de actos, de las notas psíquicas y orgánicas dominantes en cada momento y en cada persona y situación, según las características del contexto interpersonal y social, el

132 Zubiri X (1984). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid. Alianza Editorial. En particular, el Capítulo V: *La índole esencial de la intelección sentiente*. (pp. 133-189), y el Capítulo VI: *Idea de realidad de lo sentientemente inteligido*. (pp. 189-229)

Marquinez Argote G (2006). “Realidad, historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 33, pp. 145-180

133 Hay al menos un párrafo en el que Zubiri otorga un estatuto de privilegio al momento intelectual sobre el momento sentimental y el volitivo en la aprehensión de lo real. Dice que en el “inteleccionismo de lo que se trata es de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta intelección no habría, ni podría haber sentimiento y volición.” (Zubiri, IRE, 1984, p.284).

Sin embargo, en otros textos, como en el libro editado en 1992, *Sobre el sentimiento y la voluntad* (que recoge tres cursos orales de 1961, 1964 y 1975) habla del sentimiento como “modo de versión a la realidad”, seguramente, cabe entender, que al mismo nivel primario que la intelección.

Diego Gracia (2009, p.134) señala algo que nos parece decisivo en este punto. Hay “modos de intelección sentiente” distintos, determinados por las distintas modalidades sensoriales. Ahora bien, las modalidades sensoriales se adscriben no sólo a la intelección, y esto es lo decisivo a nuestro entender, sino que algunas de ellas están vinculadas con más propiedad al sentimiento, o a las tendencias volitivas: “los sentidos cubren no sólo el área del conocimiento, sino también el del sentimiento y la tendencia”. (Gracia 2009, p.134). De tal manera que el término “intelección” podemos entenderlo en sentido amplio, no restringido al momento intelectual sentiente, sino al conjunto de la impresión de realidad, y de este modo extensible al momento del sentimiento afectante, momento de modificación tónica, y al momento efector o de voluntad tendente.

¿Nos actualizan los sentidos la realidad sólo en el primero de los tres momentos de la aprehensión humana, el de la inteligencia sentiente, y no en el del sentimiento afectante y la voluntad tendente? O dicho de otro modo: ¿lo que nos presentan los sentidos es la “nuda realidad” de la cosa, pero no sus posibles “actualidades”, ya sean simultáneas, ya ulteriores? Parece que a la altura de 1964 y 1975 Zubiri tendía a pensarlo así, pero en 1980 ya no lo tiene tan claro. (Gracia 2009, p.134)

“intelecționismo” podría ceder su lugar preponderante o “dominante” en no pocos casos a un, podría llamarse a nuestro entender, “sentimentalismo”, o incluso a un “volicionismo”.

Es probable que, en algunos momentos del idealismo, en Schopenhauer ¹³⁴, por ejemplo, se pueda dar este planteamiento. O incluso en Nietzsche ¹³⁵. En ellos la voluntad adopta un carácter radical frente a otras “facultades” mentales.

Véase también la angustia como sentimiento básico fundante en Heidegger.¹³⁶ La angustia tiene en Heidegger “un alcance radical y fundante” (Zubiri X, SSV, 1992, p.396). Una dimensión metafísica, más allá de su versión psicológica. Sin hablar de sentimentalismo, pero con la importancia de los sentimientos en la posición de las personas en la realidad, entre otros nos parecen destacables los estudios de Max Scheler o Helmuth Plessner ¹³⁷.

Para Zubiri, “sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente “subjetivo” como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.283). Y otro tanto habría que decir de los actos de volición tendente, en los que dichos actos son actos de determinación en la realidad ¹³⁸.

Sin embargo, la mayor parte de la obra escrita de Zubiri está dirigida al análisis de los actos de intelección sentiente ¹³⁹.

134 Schopenhauer A (2009). *El mundo como voluntad y representación*. 2 vols. Madrid. Trotta.

135 Nietzsche F (1985). *La voluntad de poder*. 2ª edic. Madrid. Edaf.

136 Heidegger M (1992). *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Buenos Aires. Siglo XX.

137 Scheler M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca. Sígueme

Plessner H. (2007). *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Madrid. Trotta.

138 Zubiri X (1986). *Sobre el hombre*. Madrid. Alianza Editorial.

Zubiri X (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid. Alianza Editorial.

139 Podemos destacar el libro editado en 1992, *Sobre el sentimiento y la voluntad*. Que incluye tres cursos orales de Zubiri, que sirven de complemento a su “intelecționismo”, que no “intelectualismo”. Son: “Acerca de la voluntad”, de 1961; “El problema del mal”, de 1964; y “Reflexiones filosóficas sobre lo estético”, de 1975.

En un sentido muy general, puede decirse que “saber” sobre algo es, en terminología de Xavier Zubiri, el resultado de “inteligir sentientemente” (aprehensión primordial, logos y razón) ese algo. Si volvemos a la cita sobre el “saber” en Zubiri, recogida en la Introducción (Gracia D, 2007, p.168¹⁴⁰), cita que habla de la unidad del saber humano entendido como resultado de la actividad comprensiva del entendimiento humano en sus diversas modalidades, vemos que podemos establecer una correspondencia entre intelección sentiente, actos de intelección sentiente, y entendimiento.

Zubiri propone en su trilogía un análisis, no del entendimiento como facultad, sino de los actos de aprehensión intelectual sentientes en sí mismos. Y, de este modo, hablamos de un inteligir sentiente que, en el despliegue unitario de su actividad, quedará modalizado en su ejercicio en actos aprehensión primordial, logos y razón. No como tipos de actos cognoscitivos distintos entre sí, e integrables a posteriori, sino como modalizaciones diversas, diversificadas, de un mismo y unitario acto de intelección sentiente (Zubiri X, IRE, 1984, pp.247-281).

La insuficiencia o limitación de la intelección sentiente en su momento primordial obliga al entendimiento a desplegarse en su actividad en varias modalidades aprehensivas a la busca de una mayor riqueza en la estructura de lo aprehendido.

En un primer momento de su análisis, la intelección sentiente humana está modalizada como aprehensión primordial. Inteligir, en primera instancia, es un acto de “captación”, de “aprehensión” de lo real (imagen visual de “aprender” algo como “agarrar” ese algo con la mano), un acto por el que aprehendemos “cosas reales”, empleando aquí la palabra “cosas” en un sentido muy general (incluyendo en ella, además de las “cosas” más diversas, a otras personas, y a nosotros mismos, a uno mismo, como una “cosa” entre otras).

Aquí aparece ya por primera vez la escisión o dualidad de uno mismo, de mí mismo. El “mí” se da como “sujeto”, y se da como “objeto” en la aprehensión. El “mí” se da como aprehensor, y el “mí”, el mismo “mí” según Zubiri, se da como aprehendido. Como aprehensor se da siempre presente en el polo subjetivo en todo acto aprehensor intelectual-sentiente. Y como aprehendido, se da / me doy, “entre otras cosas”, cuando

140 “El inteligir en todo su despliegue queda modalizado como “entendimiento”, cuyo acto propio es el “comprender”, que genera un estado, el “saber”. Al entender las cosas quedo sabiendo.” (Gracia D, 2007, p.168) (Zubiri X. IRA, 1983, pp.341-350).

soy objeto de mi aprehensión entre las cosas reales, en el polo objetivo de la aprehensión. “La actualidad común no es resultado, sino raíz de la subjetividad (y de la objetividad).” (Zubiri X, IRE, 1984, p.165). En primer lugar, “en cuanto actualidad de lo inteligido, esta actualidad conduce a una concepción (...) de lo que tan impropiamente suele llamarse “objeto”.” Y en segundo lugar, “en cuanto actualidad de la intelección, es esta actualidad lo que conducirá después a descubrir y conceptuar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropiedad suele llamarse “sujeto”.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.165). Por lo tanto, tenemos que “la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad (y de la objetividad), es la apertura del ámbito del “mí”.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.165), ámbito del “mí” en ambos polos de la aprehensión, subjetivo y objetivo.

La unidad de ambos “mí” viene dada por la unidad del “estar” en actualidad.

La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad que la piedra: así es como estoy en mí. Este estar en mí es sentiente. Y lo es no sólo porque el “mí” es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia, según vimos), sino porque es sentiente el “estar” mismo. (Zubiri X, IRE, 1984, p.157)

Es sentiente el “mí” en el polo aprehensor de la intelección sentiente, y es sentiente el “mí” en el polo aprehendido, por ejemplo, en la cenestesia. La diferencia entre el “mí” del polo subjetivo y del polo objetivo de la actualidad común del estar en actualidad viene expresada por la diferencia del tiempo verbal en el momento sensorial del sentir intelectual:

“estoy sintiendo”: el “mí” en polo subjetivo de los actos de aprehensión intelectual sentiente;

“está / estoy sentido”: el “mí” en polo objetivo de la intelección sentiente en la cenestesia.

Sobre esta primera modalidad aprehensiva de la aprehensión primordial, Zubiri precisa aún más su análisis:

Inteligir es aprehender algo formalmente real, es mera actualidad impresiva de lo real en y por sí mismo. Cuando aprehendemos así lo real “solamente” como real en y por sí mismo, entonces la aprehensión intelectual tiene el carácter modal de intelección atenta y

retinente de lo real. Esta es la esencia de la aprehensión primordial de realidad: es el modo primario de intelección. (Zubiri X, IRE, 1984, p.263)

La aprehensión primordial es una aprehensión “directa” de lo real (no es una aprehensión indirecta a través de imágenes o representaciones de lo real). Es una aprehensión “inmediata” de lo real (intuitiva pudiera decirse, en el caso de la vista, pero Zubiri no utiliza este término; en cualquier caso, se trata de que no emplea inferencias, razonamientos, a diferencia de lo que ocurre en logos y en razón). Y es una aprehensión “unitaria” de lo real. La aprehensión primordial es inmediata, directa y unitaria (Zubiri X, IRE, 1984, p.257).

Los demás modos de la intelección sentiente vendrán a ser modalizaciones sobre este modo primario o primordial. Modalizaciones que vendrán dadas por la intelección de lo que lo aprehendido, lo que ya hemos aprehendido como real, sea “en realidad”, campalmente; y aún más, lo que sea lo aprehendido en “la realidad”, en el “mundo”, buscando su fundamentación.

La aprehensión de algo “en realidad” se basa en la apertura de lo real aprehendido a otras cosas reales también aprehendidas en aprehensión primordial. Es una apertura intraaprehensiva. Hablamos de “campo de realidad”. El “mí” aprehendido en aprehensión primordial, queda instalado en un campo de realidad sentida. Pero no sólo está abierto lo real aprehendido a otras cosas reales también aprehendidas, está abierto a ser un momento de la realidad, y es en este sentido que hablamos, más allá del campo de realidad en el logos, de “mundo” en razón (Zubiri X, IRE, 1984, p.267). El “mí” instalado en el mundo, en la realidad.

Las cosas reales, entre y con las que hacemos nuestra vida, “dimensión talitativa” de la aprehensión, nos instalan en la realidad. Este “en la realidad” nos abre a la “dimensión trascendental” de la realidad aprehendida en la aprehensión, en el mundo. Más allá de los contenidos talitativos aprehendidos campalmente, nos lanza a su fundamento en la realidad ¹⁴¹. Para Zubiri, “trascendente” hace referencia a una realidad, una realidad

141 Cfr., entre otros textos:

Zubiri X. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 372 y ss.

Zubiri X. (1984). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. pp.127 y ss. (Apéndice 4. *Trascendentalidad y metafísica*).

Zubiri X. (2001). *Sobre la realidad*. Madrid. Alianza Editorial. p.68 y ss.

separada y distinta de otras realidades; y en cambio, “transcendental” es un carácter de todo lo real en tanto que real.

El Mundo tiene una realidad, y esa realidad es justamente transcendental, porque el carácter de realidad, y en eso consiste su transcendentalidad, no está ceñido ni agotado en cada una de las cosas particulares, sino que precisamente las abarca todas y las excede, constituyendo esa unidad que llamamos Mundo. (Zubiri X, ETM, 1996, p.15)

Este último aspecto es decisivo a nuestro entender en el pensamiento de Zubiri, “con” y “entre” las cosas y las demás personas, y con nosotros mismos, donde nos encontramos realmente es “en” “la” realidad, en el mundo. Es el sustrato último, radical, del análisis que hace Zubiri de la aprehensión intelectual sentiente. Por la aprehensión intelectual sentiente, lo que se nos da es “estar instalados en la realidad” y lograr tener noticia de ella, en las cosas reales en las que la realidad se nos da. Una noticia limitada, en la que nos vemos empujados a profundizar, en logos y razón. El “mí” aprehendido como real en su apertura a la fundamentación en la realidad.

Zubiri pone el ejemplo de la aprehensión de un paisaje, variado y variable en sus notas. Los sonidos que pueda escuchar, los colores y las formas en la vista, los olores, forman una totalidad compleja. Compleja y cambiante. Yo mismo como observador llevo la vista de un objeto a otro, o miro el conjunto intentando abarcar multitud de detalles. Me muevo como aprehensor entre las cosas modificando mis perspectivas sobre ellas (Zubiri X, 1984, p.257; Ferraz A, 1988, pp.46-47).

Esta variabilidad del contenido real, de la talidad, nos introduce en el siguiente aspecto de la intelección sentiente en su modalidad primordial. La “mismidad” de lo aprehendido en aprehensión primordial, que va de unas aprehensiones a otras, remite a la mismidad del momento transcendental, porque el momento talitativo es variable en su contenido sentiente y permanece en su dimensión transcendental. La mismidad de “sí mismo”, soy “el” mismo transcendentalmente en la fluencia de la vida, pero no “lo” mismo, voy cambiando algunos contenidos talitativos continuamente.

Zubiri X. (2006). Respectividad de lo real. En: Zubiri X. (2006). En: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 173-217

Zubiri X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Madrid. Alianza Editorial.

Ya hemos indicado que en *Sobre el Hombre* (1986), en un texto fechado en 1959 (Curso oral *Sobre la persona*), Zubiri recurre a los conceptos de “Consistencia” y “Subsistencia”. (Zubiri X, SH, 1986, pp.112-123). La subsistencia es el orden del “quién” soy, y la consistencia del “qué” soy, dicho muy esquemáticamente. Esta terminología no aparece en su obra posterior.

Hablamos de intelección sentiente, o entendimiento, y lo hacemos recurriendo a dos términos, sentir e inteligir, para nombrar un único acto aprehensor. Zubiri contrapone el sentir intelectual, propiamente humano, con el sentir estímulo, o puro sentir animal. Sentir estímulo frente a sentir intelectual. Formalidad de estimulación frente a formalidad de realidad. Lo hemos visto en los Cursos orales de los años cincuenta.

Si atendemos al momento sentiente de esta aprehensión, sentir es, en última instancia, sentir en “impresión”. Impresión, que, analizada como proceso vital, ofrece un momento de “afección”, un momento de “alteridad” con su “contenido” y su “formalidad”, y un momento de “fuerza de imposición” de lo aprehendido.

Si atendemos al momento intelectual de la aprehensión, nos presenta la formalidad de realidad, y diremos que el hombre está “con” las cosas reales “en” “la” realidad. Si el sentir es impresión, inteligir es instalación en la realidad. De forma que en la aprehensión “estamos” instalados entre, y abiertos a, las cosas (apertura respectiva), y con ellas y en ellas estamos abiertos a la realidad sentientemente dada en impresión como momento de las cosas aprehendidas.

Por su momento sentiente de impresión, del “estar”, en el acto aprehensor se nos da algo real, que en su alteridad se presenta con un contenido continuamente cambiante de unos actos de aprehensión a otros, aunque con algunas repeticiones al menos parciales ¹⁴².

142 “Repeticiones” que lo son “de” la realidad fluyente, y como experiencia que depositan en el hombre son retenidas según Aristóteles en la “Memoria” del aprehensor, que reconoce por “familiaridad” con lo ya retenido, la repetición en la variación de lo que vuelve a percibir, y establece una referencia de estabilidad en la naturaleza de la experiencia frente al permanente cambio – la experiencia es “hija” de la memoria en este sentido, mientras que Zubiri invierte los términos -. Para Zubiri, frente al todo efímero y cambiante de la fluencia de los contenidos, con algunas repeticiones, queda la permanencia de su formalidad de realidad, invariablemente la misma de unas aprehensiones a otras, y fundamento de la experiencia.

Zubiri apenas ha tratado la Memoria en su obra escrita. Oblicuamente, en aprehensión primordial, hay una aprehensión de lo real “siendo”, del “ser” de la realidad sustantiva. El carácter formal de este ser es “temporeidad”, y se expresa como “mientras”, o “ya-es-aún”. El momento del “ya” puede entenderse como la referencia al pasado en la estructura tempórea de lo aprehendido (Zubiri X, IRE, 1984, pp.217-229).

Y el propio acto aprehensor se nos da a su vez en su carácter sentiente como “fluyente” o “corriente”. La inteligencia, por su momento sentiente, es fluyente. La vida del psiquismo, la intelección o la inteligencia como nota del psiquismo unitariamente con el sentir, la vida psicósomática, la intelección sentiente, por su momento sentiente, es un torrente o una corriente. La corriente o el torrente de la conciencia en W. James y en H. Bergson. Y la cualidad del tiempo en esta corriente de la conciencia, ya no es la mera cuantificación de la sucesión de los hechos en la naturaleza, sino la cualificación de la duración o “*durée*” en Bergson, o la cualificación de la “distensión” de la que hablaba San Agustín, apreciaciones que remiten desde distintas posiciones a esta noción de permanente cambio, del continuo fluir de Heráclito, fluir de la realidad, fluir de nosotros mismos, del sí mismo en tanto que una *cosa* real más entre otras, como real en la realidad, un fluir permanente en el que buscamos instalarnos con toda la inevitable provisionalidad inherente al decurso (Zubiri X, HRI, 2005).

Por su momento sentiente, o impresivo, lo dado en impresión, y con él, por lo tanto, la intelección sentiente misma en cuanto el momento del inteligir es unitario con el sentir, el estar aprehendiendo, “es constitutivamente fluyente”. “Pasan las cosas y pasan los actos (actos de intelección sentiente) (...) La intelección sentiente es constitutivamente fluyente. Es la fluencia del estar en realidad.” (Zubiri X, HRI, 2005, pp.92-93). La inteligencia sentiente, en virtud de su momento sentiente, es constitutivamente fluyente.

La inteligencia como nota psíquica, también fluye en la realidad, con el fluir de la sustantividad psico-orgánica y con las cosas. Pasan las cosas, y algunas de ellas vuelven a la intelección, se repiten, ello supone un asidero y un abrigo en la fluencia. Pero al volver no son las mismas cosas exactamente las que vuelven, ni uno mismo es lo mismo, porque lo que vuelve, aún siendo aparentemente lo mismo, lo es en un momento distinto de la sucesión y de la fluencia.

Con estas limitaciones, hay algo en el curso de las aprehensiones que se da como “repetición”. Reconocemos con “familiaridad” según Aristóteles. Para Aristóteles la “memoria” es el asiento del reconocer con familiaridad la repetición ante nosotros y en nosotros, estableciendo con ello el sedimento y el suelo de algo estable.

Además de en Zubiri, véase, por ejemplo: Ricoeur P. (2003). *La memoria. La Historia. El olvido*. Madrid. Trotta; González A (1999). La memoria: aproximación filosófica. *Voces del tiempo. Guatemala*. 32, 13-18; Yates FA. (2005). *El arte de la memoria*. Madrid. Siruela.

Ludlow P (1995). Social Externalism, Self-Knowledge and Memory. *Analysis*, 55,3, 157-159.

Fluye la inteligencia, fluye el inteligir sentiente mismo entre los actos de aprehensión. Fluye la realidad como un todo, un todo que incluye a la propia inteligencia como acto aprehensor y a las cosas inteligidas en el acto de aprehensión. Polo subjetivo aprehensor y polo objetivo aprehendido, fluyen ambos y la totalidad unitaria desde la que ambos emergen como polos en la aprehensión. ¿Ante quién fluyen?

Para el empirismo, dice Zubiri, habría un “soporte” sobre el cual van fluyendo los estados. Para el racionalismo hay un “sujeto abstracto” que a modo de espectador contempla su propio fluir. Sujeto que para Descartes es un *ego* que sustenta el decurso. Para Hume el *ego* cartesiano y racionalista no es sino un “haz” de vivencias.

Para Zubiri, el problema no reside en la identidad o mismidad de un testigo talitativo del cambio permanente, hay que retroceder algo más. “Ahora, no se trata de que haya un “mismo yo”, sino de que haya un “yo mismo”. (...) No se trata de la identidad del yo, sino (que) se trata de su mismidad interna. No se trata de que haya un mismo “mí”, sino de que sea “mí mismo”.” (Zubiri X, HRI, 2005, p.95)

¿Qué es esta “mismidad interna”, una mismidad estable, frente a su permanente cambio “externo”? Mismidad hace referencia al momento intelectual en su apertura a la dimensión trascendental de lo real en la aprehensión de formalidad de realidad. No se trata aquí del dinamismo de la “mismidad”, el dinamismo propio de las estructuras vivas en Zubiri (EDR, 1989), sino de la mismidad como “suidad” propia de la sustantividad humana en el orden trascendental, reduplicativa suidad o personeidad.

Como primer paso, en su fluir, la inteligencia, el acto intelectual sentiente, parece como que se “desdobla” para ver fluir las cosas y él mismo entre las cosas, para instalarse en la aprehensión como observador y observado a la vez, y en el todo de la realidad en la que él misma “está”. Está sentientemente, viéndose como inteligencia desde la inteligencia. Este desdoblamiento como aprehensor y como aprehendido en fluencia es la primera noticia que tenemos de “sí mismo”. Sí mismo en el polo aprehensor como testigo de la fluencia de sí mismo como “cosa” entre las “cosas”.

Esta duplicidad en la forma de darse uno mismo a sí mismo, como aprehensor y como aprehendido (el mismo “mí”), es el punto de partida divergente que está en el origen del saber que el aprehensor desarrollará a partir de ahí en el conocimiento de sí mismo, como

aprehensor y aprehendido, será el argumento principal de esta investigación en la forma en que lo presenta Zubiri.

Por lo tanto, dice Zubiri que, por este común “estar” de la actualidad, no hay que “entrar” en “mí” primariamente, como si esta entrada, ella misma, fuera el primer movimiento intelectual (en la “reflexión” de la filosofía medieval o en la “introspección” de la filosofía moderna), sino que se “está” ya en “mí”, y estando en “mí” en primer lugar es como luego se puede pretender entrar en “mí”.

Estando en “mí” como cualidad primaria dada, como primer dato, es como a partir de él me dispongo a entrar en ese “mí”. Y se “está” ya en “mí”, como sujeto, por el mero hecho de “estar” en la realidad de cualquier cosa, externa o interna. Estoy en “mí” porque mi “estar en mí” está actualizado en el polo subjetivo en la misma actualidad por la que “está” actualizada la cosa real aprehendida en el polo noemático u objetivo de la aprehensión. Y se está en “mí” como objeto, cuando lo aprehendido en el polo objetivo es mi sensibilidad interna o visceral en la cenestesia.

Un doble “estar en mí”, unitariamente sentiente. En palabras de Zubiri, “este estar en mí es sentiente. Y lo es no sólo porque el “mí” es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia) [y por lo tanto en el polo noemático, aprehensión de mí como algo interno a mí en la cenestesia en su polo noemático], sino porque es sentiente el “estar” mismo, [en el polo noético de la aprehensión]” (Zubiri X, IRE, 1984, p.157)

Toda “introspección” o entrada en “mí”, dentro de mí, se funda en esta previa actualidad común. (...). Ambos, la posibilidad de la introspección, adentrarme en mi mismo acto de intelección sentiente (Zubiri X, IRE, 1984, p.158), al igual que la posibilidad de la “extrospección” (la entrada en la realidad de la cosa aprehendida fuera de mí), se fundan en la primaria actualidad común de la cosa y de mi acto intelectual (Zubiri X, IRE, 1984, p.158).

La introspección puede desarrollarse como entrada en el polo subjetivo en todas las modalidades sensoriales del aprehender. El “mí” está presente en todos los actos de intelección sentiente. Y puede entenderse como entrada en mí a partir del polo objetivo en la aprehensión dada de mí en la modalidad sensorial de la cenestesia, o en otras modalidades sensoriales “recubiertas” modalmente por la cenestesia. Una doble vía en la introspección.

En la identidad numérica, primaria y fundante de la “actualidad común”, en la que en última instancia consiste la aprehensión, están actualizadas las dos realidades, la del “mí”, sujeto aprehensor en acto de aprehender, y la de lo aprehendido, objeto aprehendido, en ese acto aprehensor (Zubiri X, IRE, 1984, p.159). Impropiamente llamados “sujeto” y “objeto”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.165). “Comunidad de actualidad”, “con”, es el estrato más profundo del análisis de la actualidad en que consiste la aprehensión intelectual sentiente.

Y en última instancia, este acto de aprehensión, esta intelección sentiente humana, “es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.13). Y mera actualización, a su vez, del acto de inteligir en lo inteligido. Mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente y viceversa.

De esa manera resume el propio Zubiri, en una frase textual, en el Prólogo al Primer Volumen de su Trilogía sobre la Inteligencia Sentiente (Trilogía formada por: *Inteligencia y realidad*, 1980, 1984; *Inteligencia y Logos*, 1982; e *Inteligencia y Razón*, 1983)¹⁴³ expresa la que manifiesta ser “la única idea que hay en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas.” (Zubiri X, IRE, 1984, pp.13-4). “La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.13).

“Actualización”, “actualidad”, más precisamente “actualidad común”, junto con el momento de realidad que ya hemos mencionado, realidad y actualidad son los términos que nos indican dónde reside lo más radical en el análisis que Zubiri hace de la intelección sentiente como aprehensión impresiva de algo como real. Este momento radical de Zubiri ha sido motivo de ulteriores desarrollos¹⁴⁴.

143 En la Introducción al tercer volumen, *Inteligencia y Razón*. IRA, 1983. pp.11-14: “Hemos analizado en la Primera Parte (Volumen Primero) de la obra qué sea inteligir. Inteligir es mera actualización de lo real en inteligencia sentiente. Realidad es una formalidad de lo impresivamente aprehendido (...) Lo real está además impresivamente abierto a la realidad de otras cosas reales sentidas en la misma impresión de realidad Es una intelección de lo que es “en realidad” (Segunda parte). (...) la impresión de realidad está transcendentamente abierta a cualquier otra realidad sea o no sentida (Tercera Parte).”

144 González A. (2013). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Santafé de Bogotá. Ediciones USTA.

González A. (2014). El problema del sujeto. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 41, 173-193

González A. (2015). Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger, Zubiri. *Pensamiento* 71, 353-367

Nicolás JA (2009). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona. Herder.

Hay una característica que queremos destacar. Es la dimensión de verdad en lo actualizado en aprehensión. Lo real es actual, la actualidad es de la realidad. Es la realidad la que en su respectividad funda la actualidad. Actualidades hay muchas dice Zubiri, la actualidad de una realidad sustantiva en el mundo constituye el “ser”. La actualidad de lo real en la intelección sentiente “ratifica”, re-actualiza, lo real como un *prius*, como “verdad”.

Zubiri insiste en subrayar la unidad primaria de los actos intelectivo-sentientes, aunque para nombrarlos se empleen dos palabras, intelección y sentir, que en la historia de la filosofía han discurrido en su análisis muchas veces por caminos diversos y divergentes. En los actos de aprehensión humana se trata de actos unitarios de intelección sentiente, en los que sentir e inteligir, a pesar de ser dos términos distintos en su uso habitual, muchas veces separados en su análisis, sin embargo, constituyen la acción única y unitaria de una única facultad intelectivo sentiente. Actos que en cuanto sentientes son actos de impresión, y en cuanto intelectivos, son actos de aprehensión de realidad. (Zubiri X, IRE, 1984. Puede verse su exposición en: Ferraz A. 1988; Gracia D. 2007, 2017; Pintor-Ramos A. 1983, 1993, 1994, 1995, 2008).

Por lo tanto, la aprehensión humana, la intelección sentiente, como acto, es “mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.13)

Tenemos tres términos: Primero, “actualización” o “actualidad”. Segundo, “lo real”, “sentientemente” actualizado en la inteligencia sentiente. Tercero, “la inteligencia sentiente como acto”, que a su vez se actualiza en lo real aprehendido. “...al estar presente esta piedra, no sólo “veo la piedra” sino que siento que “estoy viendo” la piedra. No solamente “está vista” la piedra, sino que “estoy viendo” la piedra”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.155).

1) Primer término. “Actualidad – Actualización”.

El Capítulo quinto del Primer Volumen de la Trilogía está dedicado al análisis de la “actualidad”. La “actualidad” es la referencia central y última del análisis de la aprehensión intelectivo-sentiente en Zubiri. Actualidad entendida como un “estar” “presente” físico de lo inteligido en la intelección, y del acto de intelección sentiente “en” lo inteligido. Es una “actualidad común”, un único acto con dos polos, aprehensor o acto de intelección sentiente, y lo aprehendido o inteligido impresivamente.

La característica propia de los actos intelectual-sentientes es lo que Zubiri llama “actualidad”.

La actualidad es un carácter del “estar” (...) “estar” es el carácter mismo de lo real. Lo real no “es” sino que “está”. (...) la aprehensión (...) es siempre y sólo actualidad de lo que es “en propio”; esto es, actualidad de lo real de la actuidad (...) actualidad de una actuidad, es un “estar en actualidad”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.140)

La actualidad no es una relación entre “sujeto” aprehensor y “cosa” (“objeto”) aprehendida. La relación entre los relatos es algo que se establece en un segundo momento allí donde ya son dados en actualidad respectiva. Si yo veo algo, por ejemplo, una mesa, la relación se establece entre yo mismo vidente y la mesa siendo ya vista en el acto de visión dado en actualidad. Es a partir de la visión como se distinguen el sujeto y objeto que en ella intervienen, e impropriamente denominados como tales en la terminología de Zubiri. Actualidad en Zubiri remite a respectividad, y al orden transcendental.¹⁴⁵ Actuidad remite al orden talitativo, los actos de unas estructuras sustantivas conforman acciones.

(...) hay un devenir de lo real mismo según su actualidad, distinto de un devenir según actuidad. Lo cual no significa que en este devenir de actualidad formalmente considerado la cosa adquiera, pierda o modifique sus notas; la realidad no deviene como acto, pero sí deviene formalmente como actualidad. Ciertamente las cosas para ser actuales posiblemente tienen que actuar, esto es, adquirir, perder o modificar notas. Pero esta actuación no es aquello en que formalmente consiste la actualidad que con aquélla se ha logrado. El devenir de actualidad no es formalmente un devenir de actuidad. (Zubiri X, IRE, 1984, p.140)

Primariamente, la actualidad de la aprehensión es una “comunidad de actualidad” (Zubiri X, IRE, 1984, p.159), podemos seguir con el ejemplo de la visión de algo – mesa -, visión en la que están actualizadas dos realidades: la cosa, la mesa, queda actualizada en la intelección sentiente, y de esta manera, la “intelección queda “co-actualizada” en la misma actualidad de la cosa.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.159). Una cosa con un contenido que es “de suyo” tal como se da en la aprehensión.

145 “Respectividad de lo real”. Publicado inicialmente en *Realitas III-IV*. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1979. pp. 13-43. Y en formato de libro en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. 2006. Libro editado por G. Marquínez Argote.

Lo que la actualidad de lo real en la intelección sentiente añade a eso real es su verdad, su “ratificación” intelectual como “verdad”.

2) Lo “real actualizado” en el acto de intelección sentiente. Polo “objetivo” del acto de aprehensión.

En el polo objetivo o noemático del acto de aprehensión tenemos el “algo ya presente” en esta intelección. Está presente con un contenido y con la formalidad de “de suyo”. Lo aprehendido es “en propio” o “de suyo”, y remite “en hacia” a lo que ya es (*prius*) más allá del acto de aprehensión intelectual-sentiente.

3) El “acto de intelección” sentiente se actualiza en lo aprehendido. Polo “subjetivo” del acto de aprehensión.

En el polo subjetivo o noético de la aprehensión, tenemos el acto aprehensor, un “mí” en acto, acto que puede expresarse en gerundio (“estoy viendo”). Decimos que el aprehensor, “está dándose cuenta”. El “darse cuenta de algo” podemos entenderlo como “conciencia”, en su acepción más usual. En el sentido de “conciencia-de”¹⁴⁶, pero para Zubiri la conciencia remite a estructuras anteriores al “de”, al “darse-cuenta-de”. Es una solución a la sustantivación de la conciencia, a la sustantivación del tiempo y del espacio, y al “error” de la logificación de la inteligencia cuando el ente es motivo de su aprehensión.

Polo noético, con el acto (estoy aprehendiendo) de intelección sentiente; y polo noemático, lo real impresivamente actualizado; polos “subjetivo” y “objetivo” (impropiamente empleados estos términos dirá el propio Zubiri, a falta de otros más precisos. Zubiri X, IRE, 1984, p.165) de los actos de aprehensión intelectual sentiente. Se podría formular en esa su unidad primaria de la siguiente manera: “En la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el “estar”. El “estar” es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.22) “Me estoy dando cuenta de algo que me está presente.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.23)

146 Más adelante, en el Primer Volumen de la Trilogía, *Inteligencia y Realidad* (Zubiri, IRE, 1984, p.161), distinguirá un concepto anterior y más radical de Conciencia en el análisis de la Actualidad como un carácter del “estar”: Conciencia como “*cum-scientia*”. Véase Apéndice 1.

En el acto de intelección sentiente hay una unidad del “estar presente” (“estar”, momento sentiente, de impresión, “presente”, momento intelectual) mi visión o mi estar viendo, por un lado, “estar dándome cuenta” en el polo aprehensor. Y del “estar presente” la piedra vista, o tocada, u oída, u oída en su caída, etc., en el polo aprehendido. Hay una unidad del “estar”, un mismo “estar” en polo subjetivo y objetivo del acto de aprehensión. “Es un mismo “estar”, es una misma actualidad. La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.155). Es una única “actualidad común.”

Comenzábamos diciendo que el modo primario de intelección sentiente es aprehensión primordial. “Pero hay distintos “modos de actualización”.” (Zubiri, IRE, 1984, p.253).
Aprehensión Primordial, Logos y Razón.

3.5.8.2. Modalizaciones de los actos de intelección sentiente a partir del momento del sentir. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.101-104).

El momento sentiente de la intelección sentiente se diversifica en su primaria unidad en los órganos sensoriales del organismo, del subsistema orgánico de la sustantividad humana. En el sentir sensorial de los sentidos corporales, sentimos intelectivamente algo real, un contenido variable y cambiante que se nos da con la formalidad realidad. Y cada sentido nos da una modalidad de la realidad en impresión. Y en cada sentido el sujeto cognoscente se dispone en una modalidad: vidente, oyente, etc.¹⁴⁷, que puede analizarse

147 En *Filosofía y Metafísica*, Cruz y Raya 10 (1935),7,60; editado por Germán Marquín Argote, en Zubiri X. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* (SPFOE). Madrid, Alianza Editorial. 2002. pp.179-215, Zubiri indica que el sentir es algo primariamente unitario, y que cada uno de los sentidos lo que hace es diversificar en su contenido la unidad primaria del sentir. “Por esto decía Aristóteles que el hombre poseía un “sentido íntimo o común”.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p. 203). Este sentido común no es una suma ni es una síntesis, sino que es unidad primaria. Los órganos de los sentidos son “analizadores de lo sentido. Gracias a esto la “cosa sensible” es “una” cosa constituida en el “sentido” de nuestra afección o impresión.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.203). En la afección queda en el aprehensor la impresión de la cosa, como la “figura”, “eidos”, “idea”, “esquema”, de la cosa aprehendida. Y la impresión dura en el aprehensor “más tiempo” que la acción de la impresión misma. “La impresión se prolonga, como dice Aristóteles, en una especie de movimiento consecutivo. Al perdurar la impresión de las cosas, la figura de su sentido ya no es “eidos”, sino “imagen”. (...) Imaginar es “fantasear”, hacer perdurar la mostración de algo. La esencia de la “imaginación” es “fantasía”. La imagen es lo sentido en la fantasía. Ya no es fenómeno, sino “fantasma”.” (Zubiri X, SPFOE, 2002, p.203). Si el sentir no es patente, sino que está latente, es lo que los latinos llamaron “*cor*”, y patentizarlo es “re-cordar”. La “cosa” es cosa en la impresión “mientras” la

desde el momento sentiente (modos del sentir), o desde el momento intelectual (modos de actualización).

Podemos enumerar los modos de presentación de lo real en la impresión sentiente de realidad, según los órganos sensoriales que recogen la información sensitiva en el organismo, cualidades sensitivas distintas según el órgano sensorial, pero sobre todo modos de sentir distintos según los sentidos u órganos sensoriales, y comenzar a pensar cómo se nos da el sí mismo en los modos sensoriales (Alberdi J. 2017). Zubiri analiza las modalidades del sentir intelectual una por una ¹⁴⁸.

- En la Vista.

La vista aprehende la cosa real inmediatamente “presente” como algo delante, algo “ante mí”, según su “configuración”, su “figura” o “eidos”. Hablamos de la “presencia eidética” de lo aprehendido en la vista.

Zubiri no hace referencia específica a la aprehensión de sí mismo en la vista. Tampoco lo hace al tratar de otras modalidades sensoriales (excepto en la cenestesia, órgano sensorial del “mí”, como indicaremos al hablar de este sentido. En sus primeros escritos hablaba de las sensaciones musculares. En algún momento lo hace de la orientación y el equilibrio, en SV y en EDR), porque si bien en alguna ocasión menciona que en la aprehensión se trata de aprehender sensaciones y percepciones internas o externas¹⁴⁹, en la gran mayoría de sus análisis – en la vista y en el resto de los sentidos - habla generalmente de la percepción de algo externo. Excepto, como queda indicado y veremos más adelante, en la Cenestesia.

Incluso cuando habla de la orientación, del dolor, de la kinestesia, etc., en los que cabe pensar que el “objeto” de percepción es uno mismo, da a entender que aprehende algo otro distinto de uno mismo en el polo objetivo de la aprehensión, o uno mismo como si

siento, como fenómeno, y esa impresión se “prolonga” en su “duración”, sin la afección de la impresión, como “imagen” (no sólo en sentido visual) o como “fantasma”.

148 “Los diferentes sentidos nos dan distintas notas o cualidades de las cosas. Pero acto seguido añade que además de eso, los sentidos nos actualizan “distintos modos de presentación” de la realidad (IRE 106)”. (Gracia D, 2017, p.283). Es decir, los sentidos no solo dan contenidos, dan también la formalidad, unidad de sentir e inteligir.

149 “El proceso sentiente está suscitado por algo de carácter unas veces exógeno y otras endógeno.” (Zubiri, IRE, 1984, p.28).

fuera aprehendido “desde fuera”; o al menos, esas aprehensiones no dan el “mí”, algo exclusivo de la cenestesia. “Desde dentro” sólo se aprehende en la cenestesia, como veremos con más detenimiento. En los primeros escritos de Zubiri, la sensibilidad muscular hemos visto que ocupa el lugar de la cenestesia.

También puede pensarse en otras experiencias visuales en las que uno mismo es aprehendido “desde fuera”, por ejemplo, la aprehensión de la imagen especular reflejada frente a sí, o en fotografías, etc., la aprehensión indirecta (imágenes, representaciones), que es un aspecto que Zubiri no trata.

El que la vista apenas intervenga en la aprehensión del “mí”, o lo haga indirectamente o mediatamente, a través de relatos, representaciones, etc., puede ser uno de los motivos fundamentales por las que sabemos menos de nosotros mismos que de las demás personas, o de las cosas, todas ellas vistas ante nosotros. La vista ha tenido y tiene un lugar de privilegio en la conformación de algunas áreas del saber humano, no en todas, y seguramente sobre todo en el saber práctico de la vida cotidiana. “Se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara eo ipso ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.104)

El acceso sensorial al “mí”, se produce por la cenestesia, un sentido poco preciso en sus contenidos. A nuestro entender, “estar” es el momento de impresión de la intelección sentiente en cenestesia, mientras que el “mí” es el momento intelectual de realidad en impresión. Junto a la cenestesia, cabe pensar en otras modalidades sensoriales próximas al ámbito interno. El dolor ¹⁵⁰, la temperatura, son modalidades sensoriales más próximas al sentimiento afectante que a la intelección sentiente. Los deseos y necesidades, a la voluntad tendente. Es probable que sepamos más de nosotros mismos en sentimiento afectante y voluntad tendente, que en intelección sentiente, en cuanto a información sensorial, a los contenidos, se refiere.

150 “El bloque entero – el “sujeto” con su dolor – es el que está poseído como propiedad real y efectiva de sí mismo; y en esto consiste el “mí”. El “mí” no es un sujeto, sino el carácter de intimidad que tiene todo cuanto personalmente le compete al hombre. La intimidad, el “mí” como intimidad, no es un sujeto. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto al que le duele, como al modo como el dolor le duele.” (Zubiri, SH, 1986, p.133)

Gracia D (2009, p.133) señala que los sentimientos (y podría extenderse a los deseos, a las tendencias)¹⁵¹, no son objeto de unos “sentidos especiales”. Podría pensarse que la inteligencia humana, siendo inteligencia sentiente, parte en su información de los datos de los sentidos, de los órganos sensoriales, que son adscritos a la intelección sentiente; mientras que el sentimiento, siendo afectante, iniciaría su contacto con la realidad a través de otra vía, como pudieran ser unos sentidos internos distintos a los de la inteligencia sentiente. Y en las tendencias y deseos de la voluntad tendente habría que pensar otro tanto.

El autor cita a Shaftesbury y Hutcheson y sus “sentidos internos”, entre ellos el sentido “estético”, como modalidades sensoriales “internas”, distintas de las once modalidades sensoriales que enumera Zubiri en el ámbito de la intelección sentiente, y que son las que corresponden a grandes rasgos a los receptores reconocidos por la Neurofisiología actual¹⁵².

De hecho, Zubiri no participa de ese planteamiento de la existencia de “sentidos especiales”, para el sentimiento afectante y la voluntad tendente, distintos de los sentidos descritos en la intelección sentiente. Lo cierto es que, tanto para la intelección sentiente, como para el sentimiento afectante (y seguramente voluntad tendente), todo lo aprehendido sentientemente lo es mediante los sentidos, los órganos sensoriales. Para Gracia D. (2009, p.135), algunos de esos órganos sensoriales, tienen una mayor proximidad al sentimiento afectante que a la intelección sentiente (dolor y placer, temperatura, gusto). A resultas de ello, puede hablarse de una aprehensión sentiente o sensorial en el sentimiento afectante. “A la altura de 1980, la respuesta parece clara: los sentimientos actualizan notas de la realidad tan subjetivas u objetivas como los colores.” (Gracia D, 2009, p.136)

- En el Oído.

El sonido inmediatamente aprehendido nos “remite a”, y es “noticia de”, la cosa real oída que no está “presente”, es una presentación notificante de lo aprehendido.

151 Cfr. el análisis que hace Zubiri de las tendencias en Zubiri X. (1986). Cap. V. pp. 147 y ss.: *Las etapas del proceso de volición*. Proviene de un Curso oral de 1959, según el editor.

152 “Son en número de unos once: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral. Prescindo de que se discute la especificidad de algunos de estos receptores; éste es un asunto de psico-fisiología”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.100)

Entendemos con la razón científica que el sonido, las ondas de sonido, viajan por el aire circundante al perceptor, desde el objeto que lo genera hasta nuestro oído. O con la razón estética podemos considerar las propiedades musicales de algunos sonidos.

Zubiri no trata en el oído el oírse a sí mismo, los latidos, los movimientos intestinales, la respiración, el propio hablar, todos ellos sonidos que llegan a nosotros hasta el oído, conducidos no por las ondas del aire circundante externo, sino transmitidos a través de los tejidos internos de nuestro propio organismo. En esto, el oído se aproxima seguramente a la cenestesia. De este modo, el oído, como la cenestesia, nos darían noticia de nosotros mismo desde nuestro interior. A nuestro entender, el oído accede al espacio interno del “estar” en mí, como no lo puede hacer la vista, y accede también al espacio externo, compartido con la vista, aunque en el oído no sea un espacio presente ante mí, sino de remisión o notificación más allá de él.

En el oído soy oyente de la remisión a la noticia. En la remisión se trata de una indicación en “hacia”. Hacia el origen del sonido no está inmediatamente presente al aprehensor. Los sonidos del organismo conducen hacia un “interior” que nos es desconocido y al que la vista no tiene acceso, la vista como sentido privilegiado de acceso a las cosas aprehendidas fuera de nosotros. El “mí” aprehendido en la cenestesia emite sonidos internos.

El sonido considerado en su vertiente musical, y su enorme alcance en apertura campal y mundanal, para algunas personas ofrece una apertura equiparable a, o más amplia y profunda, que el ámbito visual, que es el preponderante en gran parte de la tradición del pensamiento occidental desde los griegos. (Andrés R, 2008, Cap.1. El sonido del origen. En: *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*. pp.11-93). Probablemente en estrecha vinculación con el ámbito del sentimiento afectante.

- En el Olfato.

El olor inmediatamente aprehendido es “rastros”, remite como rastro, a la cosa real olida y que no está presente, como no lo estaba, o puede no estarlo en ocasiones, el objeto del oído. Y que aún estándolo, no es la cosa misma, sino que son las partículas que emite, en este caso químicas, olorosas, y no la configuración en sí misma de la cosa como en la vista, lo que aprehendemos.

Zubiri no trata el olor de sí mismo, que de forma paralela a lo que sucede en la vista frente a nuestra sustantividad psico-orgánica, sería un olor percibido “desde fuera” de nuestro cuerpo, el cuerpo propio como cuerpo entre otros cuerpos al que accedemos por un rodeo desde fuera de sí mismo. Como en el tacto, una mano que toca la piel o toca la otra mano. La vista y el olfato remiten a nuestro organismo aprehendido desde “fuera”, en su exterioridad.

- En el Gusto.

La cosa real presente como “poseída” o “de-gustada”, “fruible”, no está delante, ante el aprehensor en la aprehensión. Está “fuera”, pero pasa a estar “dentro” de uno mismo en la “posesión” de lo degustado en la boca, de lo disuelto en la boca, o de lo ingerido y tragado en la comida y la bebida. La fruición está también próxima al sentimiento afectante (Gracia, p.2010)

Zubiri tampoco trata de la aprehensión gustativa de sí mismo, ¿”posesión” de sí mismo? Tal vez pudieran pensarse aquí las aprehensiones táctiles-gustativas como el lamer uno mismo “desde fuera” la propia piel, etc. O también un modo de aprehender algunos momentos del contacto interpersonal íntimo.

- En el Tacto (Zubiri distingue contacto y presión).

La cosa real presente, sin *eidos*, ni gusto, pero en un contacto próximo, en la propia piel, en la desnudez de la cosa aprehendida, se podría decir. Es la “nuda presentación” de lo real, “nuda realidad” de una cosa, sin que se nos dé su figura¹⁵³.

“La preferencia de Zubiri por este sentido está en la base de que denominara al acto primordial de la inteligencia “aprehensión”, aprehensión primordial de realidad. Cuando se le preguntaba por el sentido de este término, siempre agarraba algo con la mano y recordaba el verbo alemán *greifen* que significa coger o agarrar. Eso que cogemos o agarramos es la nuda realidad de algo.” (Gracia D, 2010, p.73).

153 “El sentido del tacto, por ejemplo, envuelve la nuda presencia de una cosa; el tacto no es simplemente sentir la rugosidad o la suavidad de una superficie, sino que el tacto nos da de una manera, si se quiere, “irrepresentativa”, sin idea ninguna, sin *eidos*, la nuda realidad de una cosa.” (añade el ejemplo de cómo San Juan de la Cruz percibe la presencia divina). (Zubiri X, IRE, 1994, p.341).

“El tacto es de suyo un sentido presencial de la realidad mucho más fuerte que la vista. Lo que la vista ve, a última hora podrían no ser sino espectros. Pero el tacto es en cierto modo como la presencia, la nuda presencia de una realidad, pero sin figura ni noticia ninguna. Tenemos que apelar a otros sentidos, a la vista y al oído, para tener alguna aprehensión de eso que, en forma de nuda realidad nos es presente precisamente en el tacto.” (Zubiri X, HV, 1999, p.59)

¿Cómo nos percibimos a nosotros mismos a través del tacto? Zubiri no ha tratado esta perspectiva. Para Husserl, por ejemplo, el tacto es un sentido que merece un análisis distinto al de otros sentidos. El tacto en su polo noético, lo que Husserl llama “ubiestesias”, junto con las “kinestesias” que se dan simultáneamente a las ubiestesias en ese mismo ámbito o polo noético noético, tienen un desarrollo que no se ofrece en Zubiri. Entre ambas, o a partir de ambas, ubiestesias y kinestesias, para Husserl entendemos que se fundamenta la corporalidad del sujeto como cuerpo “vivo”, *leib*, a diferencia del cuerpo como “cosa” entre otras cosas, *körper* (por ejemplo, en Ideas II, Husserl, 2005).

- En la Kinestesia.

Lo real es aprehendido aquí como “en hacia”. Es el modo de presentación “direccional” de lo aprehendido. Que en Zubiri tiene un gran alcance en su proyección en los modos ulteriores de intelección sentiente, en logos y en razón.

Pero al estar los órganos sensoriales de la kinestesia localizados en músculos, tendones, articulaciones, etc., localizaciones sensoriales que por lo tanto dan información de sí mismo, del propio cuerpo como organismo psico-somático, al igual que ocurre también en la Cenestesia; lo que se percibe en el polo “objetivo”, polo noemático, es algo de sí mismo, no “cosas” externas.

Zubiri creemos que no lo formula así, y da a entender que la kinestesia percibe cosas “externas en hacia”. A nuestro entender, puede ser así por el recubrimiento entre los modos sensoriales, pero la kinestesia por sí misma, primariamente, sin otros recubrimientos, de lo que informa por la localización de los receptores sensoriales en el subsistema orgánico, es del propio organismo. Del propio organismo “en hacia”, podría decirse, el “en mí en hacia”.

Recubriendo otros sentidos, no como suma de cualidades en síntesis, al modo de un “sentido común” de la escolástica, sino como recubrimiento de modalidades sensoriales, el “hacia” recubriendo la cenestesia del “estar en mí”, abre el camino para la entrada “hacia” el interior del “mí” mismo.

Si la cenestesia me da el “estar” en “mí”, si me da mi realidad como “intimidad”, “esto es, me aprehendo como estando en mí” (Zubiri X, IRE, 1984, p.108), esa misma cenestesia con el recubrimiento del “en hacia” sobre el estar en “mí”, me lanza al interior

de mí mismo, de mi estar en “mí”, y esta intelección de mi intimidad en su “dentro” a través del estar, es la “reflexión” (también llamada “introspección”).

De manera que, para Zubiri, la reflexión, ni es un acto exclusivo de la inteligencia frente a los sentidos, ni es un acto inmediato intelectual, ni es el acto primario de la intelección (“toda intelección sería reflexión” Zubiri X, IRE, 1984, p.108). La reflexión está mediada por la modalidad sensorial del “en hacia” dirigida al interior de mí mismo, recubriendo la modalidad primaria del estar en “mí”, para en un segundo momento entrar en “mí”.

- En el Calor y el Frío.

Lo real está presente como “temperante”. Aunque Zubiri no lo precisa, probablemente percibimos la temperatura en las cosas, nos atemperamos a ellas, y también percibimos el calor o el frío en nosotros mismos, siendo nosotros mismos objetos de percepción. El “en mí” “atemperado”.

El atemperamiento a la realidad está muy próximo al sentimiento afectante, tal vez más que a la intelección sentiente, como lo están algunas otras modalidades sensoriales, por ejemplo, el dolor (Gracia D, 2010, pp.72 y ss.).

- En el Dolor y el Placer.

Lo real está presente como “afectante”. Tanto el dolor como el placer han de ser referidos a sí mismo, al “mí”, al igual que sucede en la cenestesia, aunque Zubiri no lo dice así. Referidos al subsistema organismo en el polo objetivo o noemático de la aprehensión, con dominancia de las notas físicas en el dolor orgánico, de las notas psíquicas en lo que pueda llamarse el dolor psíquico (tristeza, angustia, ...). Entendemos que el dolor nos da el “mí”, pero en una dimensión transcendental, “sufriente”.

En un texto que según el editor proviene de un curso oral de 1959 (“Sobre la persona”) (Zubiri X, SH, 1986, p.133), Zubiri ofrece un análisis del dolor, según el cual

“El bloque entero – el “sujeto” con su dolor – es el que está poseído como propiedad real y efectiva de sí mismo; y en esto consiste el “mí”. El “mí” no es un sujeto, sino el carácter de intimidad que tiene todo cuanto personalmente compete al hombre. La intimidad, el “mí” como intimidad, no es un sujeto. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto a quien le duele como al dolor que le duele.” (Zubiri, SH, 1986, p.133)

El “mí”, la “intimidad”, es un carácter transcendental. Y a la altura de 1959, para Zubiri el “mí” se da en la modalidad sensorial dolorosa, pero como carácter transcendental.

Por otro lado, el dolor y el placer también proponen una proximidad al sentimiento afectante, a la modalidad de los sentimientos que Max Scheler calificaba como “sentimientos sensoriales”¹⁵⁴, o incluso a los que el propio Max Scheler llamaba “sentimientos corporales” (hay formas de dolor difusas, mal localizadas, ...), que son un tipo de sentimientos menos localizados en puntos delimitados del organismo que los sensoriales, más extendidos en el mismo. Pero haciendo referencia en cualquier caso al subsistema orgánico de una forma predominante, frente a las dimensiones que Scheler llama anímicas y espirituales.

La proximidad entre el dolor y el sentimiento afectante en Zubiri, puede verse en Gracia D., 2010, pp. 72 y ss. Zubiri no desarrolla estos aspectos.

- Oído interno.

En el Oído interno, sede, no de la audición (anatómicamente, la audición corresponde a estructuras más externas en el oído, bien que en su proyección neurológica al cerebro), sino de la orientación en el espacio y del equilibrio. Orientación y equilibrio. (laberinto y vestíbulo). Lo real aprehendido como “posición”, como algo “centrado”, dice Zubiri.

Entendemos que, sin embargo, en primera instancia es aprehensión de sí mismo, del “en mí”. Y por recubrimiento con la cenestesia, el “mí” posicionalmente centrado, dice Zubiri en *El hombre y la verdad*, 1999, da lugar a la constitución de la “subjetualidad” en el polo subjetivo del acto aprehensor: “sujeto central y vivencial (...) como centro de orientación y vivencia de impresiones”. (Zubiri X, HV, 1999, pp.139-141)

Como modalidad primera, “modo del acto de intelección”, la aprehensión primordial consiste en “fijación”, que es “atención o atención intelectual”, una fijación atenta con dos momentos que, a nuestro entender, conciernen precisamente a la aprehensión sentiente orientada y equilibrada como motivo de análisis primero. Es a partir de la información sensorial del oído interno y de su formalización en instancias superiores del Sistema Nervioso Central, y de su recubrimiento sobre otras modalidades sensoriales, como puede hablarse en ellas del momento de “centración”, y del momento de

154 Scheler M. (2001, pp.57-58), Citado en Gracia D, 2010, p.69.

“precisión” (Zubiri X, IRE, 1984, pp.260 y ss.). Centración la da inicialmente el oído interno.

- En la Cenestesia.

Sensibilidad “interna” o “visceral”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.103). Lo real, “estando” sentientemente en sí mismo, nos da intelectivamente el “mi”, nos da la “realidad mía”, lo real como “intimidad”. A nuestro entender, “visceral” hace referencia a “orgánico”, a “cuerpo” en el sentido de subsistema orgánico u organismo, en lo más interno, las vísceras. Si las vísceras sentidas sensorialmente en la interna cenestesia dan el “mí”, este “mí” es el “cuerpo visceral”, “organismo”. (seguramente habría que extenderlo a un “mí” músculo-articular, ...). Como subsistema orgánico, es subsistema en el sistema unitario psico-somático. “El hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad (...) “realidad mía”.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103).

Si en este texto “intimidad” corresponde a “realidad sustantiva” en aprehensión primordial, en otros, intimidad se sitúa en el “ser” de esa sustantividad, y en la unidad del ser de la realidad sustantiva, como acto segundo, su refluencia sobre la realidad sustantiva misma en acto primero, de cuya reactualización el ser procede.¹⁵⁵.

Intimidad como realidad, como ser, y como unidad identitaria de ser y realidad. Intimidad: “Mismidad de ser mí mismo” (Zubiri, PTHDRC, 2015, p.45).

También podemos situar la intimidad en el ámbito del sentimiento afectante antes que en el de la intelección sentiente. Y así lo hace Ortega y Gasset.

En un primer momento, cabe destacar que la intimidad se sitúa en el mundo del sentimiento como una potencia distintiva del hombre y una “cuarta dimensión”, la de la “sentimentalidad”, como era propio de la línea del pensamiento español desde la Generación del 98, por ejemplo, en Unamuno. La vida interior es propia de la personalidad humana, que tiene un “poder plástico”, una energía creadora de realidad, una fuerza vital que va más allá del instinto de conservación y que en Ortega constituye el ámbito del “lirismo”. (...) el lirismo ofrece la fuerza para lograr sustancia vital y hasta protagonismo histórico, en la medida en que capacita

155 “En el Yo hay reversión por vía de identidad de lo que soy Yo como ser sustantivo a lo que soy yo como realidad sustantiva. (...) en esta reversión por vía de identidad es en lo que consiste (...) la intimidad. La intimidad consiste precisamente en la identidad en acto entre el Yo y la realidad sustantiva de donde este Yo, este ser sustantivo, procede.” (Zubiri X, PTHDRC, 2015, p.510).

“La refluencia del yo sobre la nuda realidad humana es la que constituye la intimidad: es mi ser, es mi yo, en tanto que mío, no como algo que poseo en propiedad sino como algo que soy reduplicativamente, en cuanto ser de mi realidad.” (Zubiri X, ETM, 1996, p.293)

para no dejarse llevar por el mero azar. Conill J (2015). La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. 53, pp. 491-513. pp. 493-494.

Según la interpretación de J. Conill, Ortega y Gasset propone dos vías para llegar a ese ámbito “sentimental” en el que reside la “intimidad” con su fuerza creativa de realidades conformando la materia exterior según nuestra propia voluntad e ideas (Conill J, 2015, p. 494):

- 1) la importancia de la vivencia de primera persona en el “intracuerpo” y en la “ejecutividad”;
- 2) el “mecanismo metafórico” en la “expresión”.

Esta “intimidad”, identificada con la dimensión de la interioridad (por ejemplo, en buena parte de las Neurociencias. Conill cita a Edelman GM y Tononi G., 2005), no se encuentra mediante la introspección u observación de sí mismo. Ortega habla del “pecado original de la época moderna” que consiste en asumir el subjetivismo en la creencia de que lo más cercano a mí soy yo. La intimidad se encuentra en la “ejecución”, algo previo a su objetivación tanto en la reflexión trascendental heredera de Kant, como en la introspección. En ambas, al hacer de la intimidad objeto, la convertimos en imagen, concepto, idea, en una sombra de sí misma. (Conill J, 2015, p.495)

“Según Ortega, ...la formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea del “yo” en un lento reflujo desde lo más externo hacia lo interno. En lugar de “yo” se dice primero “mi carne”, “mi cuerpo”, “mi corazón”, “mi pecho”. Se trata de una “noción corporal del sujeto”, por la que “el hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. La idea de “lo mío” es anterior a la del “yo”. El enfoque orteguiano entiende el yo dentro de una concepción corporeizada de la subjetividad y de la intimidad. (...) Ortega para comprender la intimidad humana es lo que denomina la “topografía de nuestra intimidad”, con la que cree ofrecer asimismo la “tectónica de la persona”. Ortega presenta una división de la intimidad en tres partes: cuerpo (vitalidad), alma (sentimientos, emociones y deseos), espíritu (mente). Probablemente sea una división próxima a la que hace Max Scheler en su *Ética de los sentimientos*.” (Conill 2015, 497)

Tres modos de pertenencia a la persona, el yo psico-corporal, el yo anímico y el yo espiritual o mental. Tres zonas de la intimidad (“el trasfondo de la intimidad es el cuerpo.” Conill J, 2015, p.501), tripartición descriptiva, paralela al me, mi, Yo, del ser sustantivo (Zubiri X, SH, 1986). El en mí de la aprehensión primordial adquiere tres sentidos distintos: “Me” duele mi cuerpo; “mi” tristeza, la tristeza está en mí, pero no es mía como un acto de mi voluntad; pensar o querer son actos “míos”, de mi “yo”.

Así como en acto primero – a saber, desde el punto de vista de la personidad – la persona es la realidad que se pertenece a sí misma, que es autopropiedad, como acto segundo, esa reactualización consiste en afirmarse ejecutivamente en tanto que idéntica a sí misma, y eso es precisamente lo que llamamos “intimidad”. (Zubiri X, SH, 1986, pp.132-133)

La Intimidad (cenestesia: “me da mi realidad como intimidad, ..., me aprehendo como estando en mí”. Zubiri, IRE, 1984, P.108), con el recubrimiento del “en hacia” (kinestesia), nos lleva a la “reflexión”: “este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí. Y esta intelección de mi propia intimidad en su “dentro” es una intelección del “mí” a través del “estar”: es justo la “reflexión”.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.108). “Y lo es no sólo porque el “mí” es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia, según vimos), sino porque es sentiente el “estar” mismo.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.157)

Y nos lleva a la “introspección” (Zubiri X, IRE, 1984, p.158). La introspección en la filosofía moderna recibe en Zubiri un análisis paralelo al de la reflexión en la filosofía medieval. Reflexión e introspección no se basan en volver de un primario “estar” en las cosas en su aprehensión, hacia el “en mí”. Esto sería una “vuelta” desde las cosas aprehendidas hacia mí mismo. “No hay que “entrar”, sino que se “está” ya en mí. (...) Estoy en mí porque mi estar está actualizado en la misma actualidad que la cosa real. Toda introspección se funda en esta previa actualidad común.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.158)

En resumen, son en total once sentidos (si desdoblamos en dos el placer y el dolor – afección -, o bien, la orientación y el equilibrio – posición-):

“Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, en hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad, son (...) como modos de presentación de lo real, son por

tanto modos de impresión de realidad.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103) (Ver Nota a pie de página, nº 150, p.226)

Como queda dicho, nos interesan particularmente el modo de estar en sí mismo de la cenestesia, realidad mía, o intimidad; el modo “en hacia” de la Kinestesia; y la centralidad del equilibrio y la orientación del oído interno. También nos interesan las opciones de que en un análisis ampliado de Zubiri, el dolor la temperatura, las sensibilidades articular y muscular, la misma kinestesia, nos den todos ellos el “mí” en distintas modalidades, recubiertas por la cenestesia.

La cenestesia y la kinestesia, con las precisiones que habría que señalar desde el actual estado de las ciencias neurofisiológicas, son las modalidades sensoriales que para Zubiri, complementadas entre sí, nos dan el estar en sí mismo. Y además abren las posibilidades de entrar en este sí mismo aprehendido en el que ya se está en la aprehensión, reflexión, introspección; y de entrar en las cosas “externas”, extrospección, a través de otras modalidades sensoriales de la intelección sentiente recubiertas por la cenestesia y la kinestesia, de entrar en las cosas a las que nos encontramos llevados por la fuerza de imposición de la Aprehensión Primordial, en busca de su fundamento racional: son ulteriores modos de aprehensión, el Logos y la Razón sentientes. Constituyen el objeto de estudio de Zubiri en su Trilogía sobre la Intelección sentiente.

3.5.8.3. Modalizaciones de los actos de intelección sentiente a partir del momento de inteligir. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.104-106).

Hemos visto que, por el momento impresivo del sentir, la realidad se nos da en forma de unas estructuras concretas, con un contenido: como figura o eidos, como noticia, como rastro, como estando en mí, ...

Y este momento impresivo es también constitutivamente “fluyente”. Tiene un carácter “discurrente” en la aprehensión. (Zubiri, HV, 1999, p.103). Un contenido “real”. La inteligencia, el momento intelectual por su parte, queda por “encima” de las cosas y de sí mismo, supraestante, envuelve todo con un carácter transcendental.

- En la Visión.

Ver es “videncia” como acción, como aprehensión en videncia del *eidos* o figura en la que se nos dan las cosas. Nos interesa la figura que adquiere el sí mismo en la videncia, una figura real, un sí mismo – algo interno, en la cenestesia -, que vemos en el orden talitativo “desde fuera”, en la “superficie externa” del sí mismo, entre otras cosas y personas. Una dimensión epistemológica, en la que, si el sí mismo puede ser equiparado en parte al cuerpo, se daría un paralelismo con la contraposición entre *leib* y *körper*. En esta contraposición en el análisis del cuerpo seguramente interviene la perspectiva de la vista con predominio sobre otras modalidades sensoriales. *Körper* es sobre todo un cuerpo ante la vista.

- En la Audición.

Al oír, Inteligir es “auscultar”, “auscultación” de la realidad, indagación en su noticia, que remite a la cosa de la que es noticia. Nos interesa la auscultación de sí mismo. Auscultación interna en tanto que el oído capta el interior. La propia voz nos llega tanto en su emisión externa al aire, como en su transmisión a través de nuestros tejidos internos desde la garganta (lo que hace que la voz grabada de uno mismo en un medio externo, que es la que nos escuchan las demás personas, nos resulte extraña frente a la voz que habitualmente nos escuchamos “desde dentro”).

- En el Olfato.

En el olfato se nos da la Intelección como “rastreo”, un rastreo que como en el oído da la pista o la indicación, recubierta por el “en hacia” de la kinestesia, a través de la cual se llegará a la cosa de la que proviene el rastro que ella ha dejado. El rastro de sí mismo, al igual que ocurre en la audición, es un rastro desde el exterior de nosotros mismos en su mayor medida.

Este rastro olfativo tiene alguna dimensión de proximidad con la constitución de la memoria, probablemente con mayor fuerza que otras modalidades sensoriales. Tiene que ver con la formalización de las estructuras cerebrales, en su ontogénesis y en su filogénesis, con estructuras cerebrales del rinencéfalo, sistema límbico, lóbulo temporal, y el desarrollo de la memoria.

- En el Gusto.

Intelección como aprehensión frutiva, “fruición”, posesión gustosa o disgustosa de lo aprehendido, de sí mismo. El gusto hace referencia a cosas externas, “poseídas” por el sí mismo (en estrecha vinculación con sentimiento afectante y voluntad tendente). Parcialmente al sí mismo, como parcialmente puede ocurrir con el sí mismo en olfato y oído.

- En el Tacto.

Intelección como “palpación”, “tanteo”, ir a tientas, hacia algo que se da con la característica de la desnudez, la proximidad, de lo aprehendido, de sí mismo. La dualidad o escisión en dos, del sí mismo como agente del tocar o palpar en el tacto y el sí mismo tocado desde fuera por uno mismo, es especialmente manifiesta en el sentido del tacto.

El dar la mano a otra persona, o acariciar a otra persona, también nos sitúan en dimensiones constituyentes de la intersubjetividad (Lévinas E, 2002)

- En la Kinestesia.

Intelección como “tensión dinámica”, tanto reposo o movimiento. La localización del sentir kinestésico en el organismo, superponible a lo que podemos llamar cenestesia – más adelante volveremos sobre esto - nos hace pensar que es intelección de sí mismo más que de otras cosas, aunque Zubiri no lo plantea de esta forma.

- En el Calor y en el Frío.

Intelección como “atemperamiento” a la realidad. “Atemperamiento” en Zubiri corresponde al ámbito del sentimiento afectante.

Al igual que decimos de la kinestesia, nos hace pensar que el atemperamiento, en una de sus vertientes lo es hacia sí mismo, hacia el “interior” de uno mismo. En la medida en que sí mismo está referido al “interior”, a la sensibilidad “interna” o visceral (Zubiri X, IRE, 1984, p.103). En otra vertiente lo es hacia el “exterior”.

- En el Dolor y en el Placer.

Intelección de sí mismo como “afeccionamiento”, estando afectado por la realidad. Al hablar del dolor en su momento sentiente o impresivo hemos indicado su cercanía al

sentimiento afectante. Por otro lado, al igual que en la cenestesia y la kinestesia, la formalización sensorial y neurológica del dolor nos da a entender que el dolor lo es de sí mismo, en el polo objetivo de la aprehensión dolorosa. La realidad en afeccionamiento sería realidad “mía”.

- En el Oído Interno.

Intelección como “equilibrio” y “orientación” en la realidad, sí mismo como centro de referencia, “estando la realidad como centrada” (Zubiri X, IRE, 1984, p.106).

Puede pensarse que es una modalidad sensorial que interviene decisivamente en la constitución de la estructura en la que se despliega la actualidad común de la aprehensión primordial. Ya hemos señalado que para Zubiri el acto constitutivo de la aprehensión primordial es un acto de “fijación” y “atención”, con sus momentos de “centración” y “precisión” (Zubiri, IRE, 1984, pp.260 y ss.).

Junto con la cenestesia, es la modalidad sensorial que interviene en la constitución de la subjetualidad. “Me” o “egoidad”, en el polo subjetivo de la aprehensión. “Me” o “estar en mí”, que también lo da la cenestesia, en el polo objetivo de la aprehensión. Ese “mí” recubierto por la “centralidad en el campo de realidad” (sentido de la orientación y el equilibrio), da la “subjetualidad”. (Zubiri X, HV, 1999, p.116).

- En la Cenestesia.

Intelección como “intimación” con lo real, como “penetración íntima en lo real” (Zubiri X, IRE, 1984, p.106).

El recubrimiento sensorial, en este caso el recubrimiento por parte de la sensibilidad cenéstesica de otras modalidades sensoriales, hace que la “esencia” de la intelección sentiente o del sentir intelectual, modalizado en la variedad de los órganos sensoriales, órganos que nos dan unos contenidos cualitativos distintos unos de otros (lo percibido en la vista es distinto en lo percibido en el oído, ambos en referencia a un mismo “objeto”), con todas sus variaciones, sea sin embargo común a todas ellas: Actualidad de algo en la intelección sentiente con una dimensión de intimación del aprehensor con lo aprehendido.

La intimación con lo real no sólo tiene que ver con el recubrimiento sensorial. Hay una duplicidad en la intimación con lo real. Al inteligir algo, en todas las modalidades

sensoriales, inmediatamente me estoy inteligiendo a mí mismo en el polo subjetivo. Inteligir sentientemente algo (polo noemático), es para Zubiri estar inteligiendo sentientemente, en el mismo acto intelectual, la propia realidad de mi acto intelectual (polo noésico). (...) Al inteligir sentientemente algo, externo o interno a mí, que me “está” presente, simultáneamente en el polo noésico “estoy” en mi propio acto intelectual, “estoy en mí”, no un mí como “cosa”, sino en una condición que expresa el gerundio, “estar inteligiendo”, estar en acto.

La unidad del “estar” es la “actualidad común” a ambos polos aprehensor y aprehendido en los actos de aprehensión intelectual sentientes.

Al igual que ocurre con el en mí en el polo noemático u objetivo de la aprehensión, puede pensarse que el estar en mí en el polo noético o subjetivo también estará modalizado según las modalidades sensoriales, aunque Zubiri no lo dice así. Cabe pensar que el “estar inteligiendo” del que habla Zubiri está modalizado como “estar viendo”, “estar tocando”, “estar oyendo”. O en Sentimiento Afectante y Voluntad Tendente: “estar doliente”, “estar deseando y queriendo algo”. ¿Podría desarrollarse una “modalización” en el polo aprehensor u subjetivo?

3.5.8.4. Intelección sentiente o sentir intelectual. Modalizaciones a partir de los modos de actualización de lo aprehendido: aprehensión primordial, logos y razón.

“Inteligir, (...), es actualizar meramente lo real como real. Pero hay distintos “modos de actualización” (...) determinados por los distintos modos de la realidad misma.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.253) (“modos” no se refiere aquí a los distintos modos del sentir, según la modalidad de cada órgano sensorial, “sino los diversos modos de actualización en la intelección sentiente en cuanto intelección, determinados por los distintos modos de la realidad misma” Zubiri X, IRE, 1984, p.253).

Porque cada cosa real aprehendida no es sólo respectiva al inteligir, en el acto de intelección sentiente. Hay “distintas respectividades reales” en cada cosa real (Zubiri X, IRE, 1984, p.253), y al estar actualizada una “cosa” en la respectividad de la intelección, la cosa actualizada lo está según sus distintos respectos formales a otras cosas reales

aprehendidas, y a la realidad en cuanto tal: podemos inteligir la cosa “como” real, podemos inteligir lo que la cosa es “en” realidad entre otras cosas, y podemos inteligirla “en” la realidad. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.253-256).

La primera modalidad de la cosa aprehendida “como” real, es lo que se llama aprehensión primordial. Aprehensión primordial de lo real en y por sí mismo “. “Cuando aprehendemos así lo real “solamente” como real en y por sí mismo.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.263)

La segunda modalidad es el logos sentiente “lo real ya actualizado puede ser inteligido ulteriormente según él es “en realidad”. Este “en realidad” tiene las dos dimensiones de campalidad y mundanidad.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.275). El logos sentiente corresponde a la campalidad, la actualidad entre otras cosas aprehendidas, la realidad como medialidad.

En tercer lugar, después de las modalizaciones de la aprehensión primordial y del logos, la razón sentiente corresponde a la intelección de la mundanidad, la actualidad en la realidad en cuanto tal, allende la aprehensión, la realidad como fundamento de lo aprehendido.

Las modalizaciones son modos de una aprehensión unitaria. Sobre la intelección sentiente en su conjunto, tomando en unidad su desarrollo en sus modalizaciones como aprehensión primordial, logos y razón, al final de su desarrollo en los tres volúmenes de la Trilogía, Zubiri dice lo siguiente, de manera resumida o esquemática: “el inteligir en todo su despliegue unitario queda modalizado como “entendimiento”.” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.341-3). “cuyo acto propio es el “comprender”.” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.328-340), “que genera un estado, el “saber”.” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.344-350) (Ver Gracia D. 2007, p.168).

Sobre un aspecto de este “saber”, el saber sobre “sí mismo”, “mí mismo”, en las obras de Xavier Zubiri, nos preguntamos en esta investigación. Un “sí mismo”, un “mí”, que se da en polo subjetivo de todos los actos de aprehensión. Y que se da también en el polo objetivo de algunos de esos actos aprehensivos – cuando menos en los de cenestesia (un “mí” visceral), según Zubiri. Y a nuestro entender, probablemente en la kinestesia (en las sensaciones musculares y articulares), en el dolor y la temperatura, y también de otra manera en la fruición, el gusto, la orientación y equilibrio, el tacto, ..., en la

propiocepción y en la interocepción, en la terminología neurofisiológica contemporánea. Tanto en polo subjetivo como objetivo, el “mí” dado en aprehensión primordial sería la puerta de acceso hacia el “interior” de mí mismo, y hacia la “intimidad”. Se podría hablar de introspección o reflexión a partir del primer “mí” inmediato en algunas modalidades sensoriales. ¿Es el mismo “mí”, en ambos polos de la actualidad aprehensiva?

Y por “recubrimiento entre modalidades sensoriales”, el mí también es dado en otras modalidades sensoriales. En otros sentidos, como la vista, el oído, el olfato, podemos hablar de sí mismo, pero “desde fuera” del sí mismo cenestésico. Sería una extrospección de sí mismo.

Y sin ninguna duda habría que analizar el modo de darse del sí mismo en sentimiento afectante y voluntad tendente. O en otras “facultades” psíquicas superiores: en la formalización de la movilidad, en la memoria, etc.

Es conocida y repetida entre sus lectores la actitud realista de Zubiri, en contraposición a los idealismos, y su vocación hacia “las cosas mismas” en la tradición del espíritu fenomenológico. Porque para él son las cosas aprehendidas las que nos instalan en la realidad. La realidad no es una “posición” que emerja del “sujeto” y éste determine en sus actos. En todo caso, es el sujeto mismo, si de sujeto se trata, el que queda establecido o constituido a partir de la primaria actualidad común o comunidad intelectual sentiente originaria del aprehensor con las cosas aprehendidas, cosas entre las que dicho sujeto se encuentra. “Con” las cosas aprehendidas, “entre” las cosas con las que hacemos nuestra vida, estamos “en” la realidad.

3.5.9. Trilogía sobre la intelección sentiente: Zubiri X. *Inteligencia y logos*, IL, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Segunda modalización del entendimiento humano. Sobre la formalidad de la realidad de la aprehensión primordial, el logos es aprehensión del contenido de algo real “en” realidad, aprehensión de algo real entre otras cosas reales también aprehendidas, “campalmente”.

Para Gracia D. (2009, p.145), el logos es “el mundo de las cosas-sentido, incluso cuando esas cosas son las meras palabras que sirven para denominar cosas-realidad.” De esta

forma, “Hay sentidos que se generan por la vía de la “simple aprehensión”, como los lingüísticos, y hay otros sentidos que se generan por la vía de la “estimación” (...) la estimación es en el orden emocional lo que la percepción es en el cognitivo.” (Gracia D., 2009, p.145)

“Esta mezcla del orden de la intelección sentiente y del sentimiento afectante se da en todo el ámbito del logos, tanto en la percepción como en el juicio. Ambos son intelectuales y emocionales a la vez.” (Gracia D., 2009, p.146)

Tomada la aprehensión real de sí mismo en la aprehensión primordial, en un acto “reflexivo”, el sí mismo aprehendido como real, vuelve hacia el sí mismo en el que “está” instalado. Vuelve hacia su propio interior, hacia su intimidad, para figurarse en ella lo que “sería” ese sí mismo entre otras cosas reales y entre otras personas, ya aprehendidas todas ellas en el campo de realidad.

Figurarse es construir constructos, figuraciones (perceptos, fictos y conceptos), que son construídas por el “mí” sobre sí mismo, buscando en ellas la captación con mayor riqueza y precisión de lo que sería el contenido de este sí mismo, su sentido, entre otras cosas y personas aprehendidas, en la referencia a la vida de las personas.

Son figuraciones, que, por otro lado, y en un segundo momento, en tanto que construcciones “irreales” elaboradas por el aprehensor, necesitarán probar su verosimilitud física en la realidad.

a) Polo “objetivo” de la aprehensión en logos.

Perceptos, fictos y conceptos.

Logos es aprehender una cosa real ya aprehendida en aprehensión primordial como real, en re-actualización entre otras cosas reales también aprehendidas. Es aprehender lo que la cosa aprehendida es “en” realidad, “entre otras cosas” también aprehendidas, y a las que tomamos como referencia para identificar el contenido de lo ahora aprehendido. Entendemos que lo ya aprehendido, a modo de memoria aristotélica sobre la que comparamos lo que va apareciendo en la fluencia vital, sirve como referencia de lo que “sería” lo que ahora aprehendemos.

En “simple aprehensión”, primer momento del logos, en la “retracción” desde la aprehensión primordial, en primer lugar, conjeturamos o construimos el contenido de lo que lo aprehendido “sería”. La retracción tiene que ver con el contenido de la aprehensión, no con su carácter de formalidad. En la formalidad de realidad es algo en lo que permanecemos instalados invariablemente desde el primer momento de la aprehensión primordial de realidad.

El logos y la razón son movimientos dentro de esa misma formalidad, en la que ya quedamos instalados, físicamente instalados, y en la que preguntamos por el contenido. El “sería” de la construcción en logos, en forma de perceptos, fictos y conceptos, es principio de inteligibilidad de lo aprehendido en aprehensión primordial. (Zubiri X, IL, 1982, pp.86 y ss.).

Este “sería” consiste en una desrealización o irrealización de los contenidos, deja de ser contenido de una cosa ya aprehendida, para ser principio de inteligibilidad de otra cosa aprehendida y de la que queremos decir lo que es.

Si la “irrealización” tiene que ver con el “esto” de la cosa aprehendida, es lo que llamamos “percepto”. Si tiene que ver no sólo con el “esto” de las notas, sino con su sistematización de las notas, con su “cómo” se organizan las notas en una totalidad constitucionalmente coherente, entonces hablamos no de un percepto sino de la organización de sus notas en un “ficto”. Y si la referencia es el “qué” de la duratividad del sistema de notas de la cosa, hablamos de “concepto”. (Zubiri X, IL, 1982, pp.98 – 104).

En *El Hombre: lo real y lo irreal* (Zubiri X, HRI, 2005), a partir de un Curso impartido en 1967), nos dice Zubiri que frente a la aparente y pretendida claridad de la transparencia e inmediatez cartesianas de la “*res cogitans*” para sí misma¹⁵⁶, resulta que, en el acceso a la intimidad de sí mismo, nos encontramos con algo distinto a esa supuesta claridad, con una severa opacidad que envuelve u oscurece a ese sí mismo, una opacidad muy complicada de desvelar y de lograr analizar ¹⁵⁷.

156O, incluso, seguramente también de la “conciencia” de Husserl. En nuestra opinión, por ejemplo Ricoeur critica seriamente esa pretendida “transparencia” e inmediatez, y por eso recurre al camino de la interpretación, la vía larga del acercamiento a la conciencia a través del simbolismo, inicialmente de la mitología, en cualquier caso, siempre de la hermenéutica de las manifestaciones expresivas. (Ricoeur P, 1990 y 2011)

157Carruthers P. (2011). Cap. 2. The mental transparency assumption. En: *The opacity of Mind: An integrative theory of Self-Knowledge*. Oxford. Oxford University Press. pp.11-47

La figuración tiene carácter más complicado para las personas, contra lo que Descartes pretendía. Descartes titula una de sus “Meditaciones” (*Meditaciones Metafísicas*, meditación 2ª) “Sobre el alma, que es más fácil de conocer que el cuerpo”. Eso de más fácil, según y conforme. Para lo que él creía, que el alma está presente inmediatamente a sí misma, [que] no hay una mediación, mientras que la hay, en cambio, para conocer los cuerpos. Entonces, [para esta inmediatez] puede que tuviera razón. Lo que pasa es que el supuesto primario [que sea más fácil de conocer el alma que el cuerpo] es más que discutible, por no decir falso (Zubiri X, HRI, 2005, p.158) ¹⁵⁸.

En cierta manera, podemos entender que, en contra de Descartes y de los racionalismos e idealismos de la conciencia, con un planteamiento que desde distintos horizontes podrían suscribir Schopenhauer, Nietzsche, o Freud, resulta que nada hay más extraño a uno mismo, que el propio sí mismo. Es una grave paradoja, a la que Zubiri hace referencia explícita, y deja constatada, aunque no continúa en su análisis.

Hay una “especial dificultad” para construir las ideas, los esbozos, irreales, sobre sí mismo ¹⁵⁹. Frente a las cosas, o las demás personas, el sí mismo es el “objeto”, - “objeto” con los reparos sobre su inadecuación -, más próximo, por un lado, y paradójicamente, más esquivo y difícil de aprehender, por otro, para uno mismo.

Y lo es a la hora, tanto de

a) “construir”, a la hora del proceso de construir simples aprehensiones en logos, y en el siguiente paso, construir esbozos racionales en la razón. Así como,

Fernández J. (2013). *Transparent Minds: A study of Self-Knowledge*. Oxford. OUP. Véase el Cap. 6: Self-Deception and Self-Knowledge. pp. 181-229. “The proposal will be that the relevant type of self-deception is a failure of self-knowledge wherein the subject makes some mistakes about her own mental states because she has not formed those states appropriately.” p.181. Coincide con Zubiri en las dificultades en la elaboración correcta y certera de los propios estados mentales.

158 Ortega y Gasset J (2004). “...subjektivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo.” Ortega y Gasset (1914). Ensayo de estética a manera de prólogo. En: Ortega y Gasset. (2004). *Obras Completas*. Vol I. p.669. Citado en: Conill J (2015). La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. 53, 491-513.

159 Los modelos más inmediatos son los de la aprehensión de *cosas* (sobre todo mediante la vista, o ésta recubriendo otros sentidos). El ejemplo de los cuerpos macroscópicos en la experiencia sensible ordinaria y utilizarlos como modelos para los corpúsculos subatómicos en Física. Esos modelos de cosas y organismos, difícilmente extensibles a subsistema psíquico, Zubiri critica con frecuencia la *estratificación* del subsistema psíquico. (Zubiri 1986, 495).

b) en un segundo momento, y tras la construcción de simples aprehensiones en logos y esbozos en razón, de “ponerlos a prueba en la experiencia”.

Nadie se conoce a sí mismo excepto a través de simples aprehensiones (y esbozos en la razón) construídos o elaborados en el ámbito interno de la conciencia de cada uno, bien por uno mismo, o en diversa medida recibidos de otras personas y reelaborados a partir de ellos. En cualquiera de los casos, y una vez construídas las simples aprehensiones y desde ellas los esbozos, hay que ir contrastando, haciendo la probación física de realidad, la prueba de la experiencia. Esto es obra de la razón. Y todo este proceso de construir constructos irreales sobre las cosas, y en este caso sobre uno mismo, no es una opción entre otras, sino que nos vemos impelidos a hacerlo para seguir viviendo. Es necesario el paso por la irrealidad y la construcción de simples aprehensiones y esbozos, y después su confrontación en la experiencia, para seguir viviendo.

Antes de pasar al ámbito de la razón, desde lo que “serían” las cosas y uno mismo en los perceptos, fictos y conceptos desrealizados, desde ellos volvemos a lo que son en la realidad aprehendida. De la simple aprehensión al juicio. Si la irrealización es una retracción en la realidad aprehendida para construir sus contenidos, en el juicio se puede hablar de una reversión o retorno a la realidad tras el paso por irrealidad (Zubiri X, 1982, IL, pp.109-111).

De la irrealidad de perceptos, fictos y conceptos, a la realidad mediante juicios de “realización” (Zubiri X, IL, 1982, p.131), “construcción” (Zubiri X, IL, 1982, p.130), y “postulación” (Zubiri X, 1982, p.129), respectivamente, o en varias de estas modalidades juntas.

El logos es construcción, en su intervención sobre lo aprehendido primordialmente. Y no sólo ocurre esto en la intelección sentiente (perceptos, fictos y conceptos), también en el sentimiento afectante (los valores, sentimientos estéticos y de otros órdenes, sentimientos complejos), donde la “estimación” seguramente tiene un paralelismo con la simple aprehensión intelectual sentiente, y en la voluntad tendente (deberes). La construcción lo es siempre sobre algo, y ese algo reside en la aprehensión primordial, y básicamente en la impresión de formalidad de realidad en la que quedamos instalados. (Gracia D, 2009, p.143).

Cabe pensar que los sentimientos nos actualizan la realidad lo mismo que la aprehensión primordial en intelección sentiente, tanto en su momento transcendental (que en el sentimiento corresponde al *pulchrum*), como talitativo, a modo de una intuición sensible, no categorial. Y de la misma forma que para los sentimientos, habría que extender este análisis intra-aprehensivo a las tendencias y a los deseos en la voluntad tendente (Gracia D, 2009, p.144).

En el desarrollo del citado Curso de 1967 (Zubiri X, HRI, 2005), Zubiri señala que la presencia de la irrealidad en la realidad, en este caso en la realidad de la vida humana, es un contrasentido que retrotrae nada menos que a la problemática del lugar del “no ser” en el “ser” desarrollada desde Parménides.

En la vida humana, y frente al constante fluir cambiante de lo real, es sólo mediante el rodeo por una irrealidad como podemos estar en la realidad, responder a las exigencias de la realización. Y es sólo así como podemos pretender lograr una cierta comprensión de la configuración constantemente variable del ser de la realidad del mundo, y la del ser del Yo como ser de la sustantividad humana, en su actualidad mundanal ¹⁶⁰. Lo irreal es, pues, un “ingrediente” de la vida humana, lo irreal está inscrito en lo real, lo real se va construyendo mediante la irrealidad. El hombre tiene que construirse él mismo en sí mismo la configuración que irá adquiriendo su Yo, y aquí interviene el paso por la irrealidad. No de forma arbitraria, ya que lo irreal se va construyendo a partir de las recurrencias en la fluencia de lo real.

Y si prolongamos¹⁶¹ el ámbito de irrealidad desde el logos a la construcción de esbozos de posibilidades en razón, si vamos del ámbito del “sería” al ámbito del “podría ser”; incluiríamos además de perceptos, fictos e ideas, lo que corresponde en su elaboración racional a modelos, hipótesis, postulados, alegorías, etc. ¹⁶².

160 Porque vivir es para el hombre, en última instancia, autoposición de sí mismo en decurrencia; y autoposeerse es en definitiva construcción del ser del Yo, de la esencia abierta.

161 “Tiene por fundamento campal; su modo campal correlativo es...” (expresiones de Gracia D, 2007, *Voluntad de Verdad*, p.155-157, para fundamentar en razón la imagen formal o modelo, la hipótesis y la postulación, por sus fundamentos campales o modos campales correlativos, respectivamente, realización, construcción y postulación)

162 En el Curso de 1967 señala varias percepciones (selección y formalización, constancia, mismidad – quién -) e ideas (concepto es lo realizado en la cosa – qué -), en logos. Paradigma o ejemplo, correspondencia unívoca (medición; modelo; sistema de operación o de ecuaciones), interpretaciones (alegorías, parábolas, apocalipsis), fantasías (creaciones; ...), en razón.

La enumeración de los distintos modos de irrealización y de los modos de la construcción de posibilidades, varían un poco del Curso de 1967 (Zubiri X., 2005) a cómo se plantean en la Trilogía (En Zubiri X., *Inteligencia y Razón*, IRA, 1983).

Los modos de irrealización en logos (perceptos, fictos, conceptos), y estos modos como fundamento campal de los modos de construcción racional a que dan lugar (modelos, hipótesis, postulados), son diversos, y, sobre todo, no son simplemente el resultado de una capacidad humana, sino que el desempeño de esta capacidad es, como ya hemos indicado, una necesidad ineludible del ser humano que le viene impuesta por la realidad en la que está instalado desde la aprehensión primordial, para seguir viviendo. El hombre tiene que recurrir a la irrealización de contenidos y a su probación física para saber a qué atenerse y tener un sentido para seguir viviendo.

El hombre necesita forzosamente figurarse, (...) forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida -para hacerse en ella a sí mismo -. Esta necesidad funcional hace que, justamente, lo irreal sea un intermediario, (...) entre el puro estar en la realidad y las cosas concretas que están en la realidad. (Zubiri X, HRI, 2005, p.129)

La segunda parte del Curso/libro *El Hombre: lo Real y lo Irreal*, (Zubiri, HRI, 2005, aprox. pp. 70-130) responde a la pregunta de por qué esta necesidad, a la pregunta de por qué el hombre tiene necesariamente que forjar los contenidos irreales para seguir viviendo, y no puede no hacerlo. Y la respuesta no está en la vida, como instancia última, sino en la estructura de la aprehensión, de la intelección sentiente, que nos instala sentientemente en la fluencia de la vida e intelectivamente en la realidad que fluye en la vida y se contempla a sí misma en su propia fluencia.

Porque, en la realidad no estamos primariamente como seres vivientes.

Estoy primariamente porque este ser viviente que yo soy es inteligencia sentiente. Estamos en la realidad no solamente aprehendiendo lo que ya es en una intelección sentiente, sino que estamos físicamente en la realidad (...) Y este estar es fluente, en dirección, orientación y selección. (Zubiri X, HRI, 2005, p.193)

Esta necesidad surge de este hecho fundamental, del hecho de que en la aprehensión primordial en la que nos instalamos en intelección sentiente (y en sentimiento afectante, y en voluntad tendente) no solo estamos “aprehendiendo” las cosas reales y en ellas

aprehendemos la realidad, sino que al aprehenderlas estamos físicamente “en” las cosas, y en ellas y con ellas “en” la realidad, haciendo énfasis, primero, en este “estar” impreso como momento de la aprehensión intelectual-sentiente.

Y, en segundo lugar, resaltando que en este estar entre ambas, entre las cosas reales, y la realidad como tal, se abre entre ellas, entre las cosas concretas específicamente aprehendidas y la realidad inespecífica, lo que llama provisionalmente una “diferencia”. Diferencia que se muestra como una oquedad o vacío que el hombre “tiene que llenar” para seguir viviendo, llevado o arrastrado inexorablemente en esa continua fluencia del vivir. Es una oquedad de contenido, no de formalidad. Una oquedad con poco o apenas contenido, o con un contenido pobre, o también, sobre todo, con un contenido indefinido. Una oquedad que se abre a las opciones de la libertad de la construcción de contenidos irreales por parte del hombre, y necesita ser dotada de unos contenidos para la vida. Para ello es necesario ir alojando en esa oquedad contenidos que le den una cierta compasión, una riqueza y un carácter más definido (Zubiri X, HRI, 2005, p.193).

Además del empuje a seguir viviendo, en esta fluencia, como modo de estar en la realidad, se da una notable particularidad. En ese continuo fluir de constante cambio, el hombre se encuentra con recurrencias o repeticiones. Recurrencias imprecisas, no exactamente las mismas. Al hombre le “parecen” las cosas aproximadamente las mismas que fueron anteriormente, y comienzan por volver, repetirse, con cierta estabilidad, proporcionando en el constante cambio un asidero que permanece fijo en el fluir, unas referencias donde poder apoyarse.

¿”Quién”, sino la memoria, la “familiaridad” en el viviente, decide qué hay de repetición y qué de cambio en el flujo de la vida? La “facultad” de “memoria retinente”. Zubiri apenas trató el tema de la memoria.¹⁶³ O bien la imaginación, de la que Zubiri trata en la simple aprehensión.¹⁶⁴

163 González A. (1999). La memoria: aproximación filosófica. *Voces del tiempo. Guatemala*. 32, 13-18.

Ricoeur P. (2003). *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Madrid. Trotta.

164 “Algún componente que permita un distanciamiento respecto al espesor de los contenidos reales inmediatos; el sentido exige una distancia de esa inmediatez para que sea posible una reconfiguración de las notas reales dadas. El peso de esta portentosa capacidad carga sobre la imaginación, la cual permite, no sólo actualizar contenidos en distancia, sino también que queden reconfigurados en distancia y, por tanto, en disponibilidad de ser apropiables por una realidad abierta.” (Pintor-Ramos A, 1993, p.179)

El parecer ser algunas cosas en su permanente cambio fluyente, las mismas que eran anteriormente, no del todo, exactamente, pero parecidas; y parecer ser yo mismo también el mismo que era antes, al menos aproximadamente, – recurrencia, repetición, lo es en el polo noemático; y en el polo noésico es recuerdo, memoria, en la dimensión talitativa, lo que ya ha sido y se mantiene o vuelve en la fluencia- ; todo este ámbito del “parecer” referido al antes, nos introduce en el camino del rodeo por la irrealidad, para volver desde él de nuevo a las cosas reales y a la realidad en su dimensión trascendental, de la que no hemos salido en ningún momento. Esta vuelta se realiza mediante la probación física de los constructos irreales que hemos forjado en el parecer. El hombre vive,

Primero, no solamente en el sentido de dejarse vivir, de dejarse configurar en afección o pasividad, llevado o arrastrado en una permanente fluencia en la que es testigo por su intelección de su discurrir continuo en permanente cambio, fluencia en la que cada de uno de los puntos fuera cualitativa y absolutamente nuevo respecto a los anteriores; sino que en esa fluencia hay aspectos recurrentes o repetitivos en los cuales apoyarse y poder “quedar” en esos apoyos.

Y, segundo, quedar en ellos para desde ellos, desde la estabilidad que parecen proporcionar las recurrencias que son reconocidas en virtud de las huellas que habían dejado, y estando sobre sí, no solo quedar en ellos, sino anticipar, proyectar lo que puede ser de sí mismo, construirse a sí mismo.

Instalado en la realidad como formalidad trascendental, el hombre necesita acceder con libertad, llevado por y desde la formalidad de realidad, al contenido de las cosas concretas que hay en esa realidad, y entre ellas las demás personas y su propio Yo. Para ello construye lo que esas cosas “serían” intra-aprehensivamente, y “podrían ser” en la actualidad mundanal, más allá de la aprehensión.

Por un lado, tenemos la experiencia de las cosas constituída, a la vez, por las cosas y por los demás hombres. (...) Y, por otro, la experiencia que tengo de mí mismo. Cada uno tiene experiencia de sí mismo. Uno se figura a sí mismo de una cierta manera. Y solamente la probación a que uno se somete a sí mismo pone en claro si uno es o no es como se ha figurado que era. (...) ...comoquiera que sea, la figuración – esto es un hecho obvio –tiene más complicaciones tratándose de personas que tratándose de cosas. (Zubiri X, HRI, 2005, pp.158-159)

En los dos casos, hablamos de cosas, hablamos también de otras personas, y la experiencia que uno hace respecto a ellas, cosas y otras personas distintas a mí mismo, les resulta “extrínseca”. Y Zubiri dice dejar de lado, expresamente, “la comunicación interpersonal”, ya que introduce una nueva dimensión que Zubiri no aborda. Pero esas experiencias para mí, figuraciones y experiencias que hago de las cosas y de otras personas, a mí me son “intrínsecas”, son parte de mí mismo que las hago. Y tanto más es mía todavía, tanto más me es intrínseca, la figuración que haga de mí mismo y la probación física de esa figuración que pueda ir haciendo. Porque las ideas (y perceptos, etc.) sobre mí mismo pertenecen a mi propia realidad y al ser de esta realidad, así como su enunciación en juicios y su probación física en razón.

En definitiva, el enriquecimiento del contenido de lo real aprehendido en aprehensión primordial, cosas, seres vivos, personas, uno mismo, en sus ulteriores actualizaciones en logos y razón, tiene lugar a través del paso por el rodeo de la irrealidad.

Este ámbito de “irrealidad”, establecido en intelección sentiente, da lugar a un atemperamiento a la realidad en sentimiento afectante, que puede oscilar desde la esperanza en Zubiri, a la angustia o el aburrimiento desveladores del ser en Heidegger. Y ante estos sentimientos vitales básicos, la persona tiene que responder en voluntad tendente también con respuestas diversas. Es llamativo que entre estas respuestas Zubiri hable de “huída” de sí mismo.

En la pág. 160 de *El hombre: lo real y lo irreal* (Zubiri X, HRI, 2005), lo dice de la siguiente manera:

Mientras la experiencia de las demás personas y de las cosas es, en definitiva, extrínseca –dejo una vez más de lado el problema de la comunicación interpersonal –, tratándose de cada uno a sí mismo es una experiencia intrínseca, cuya peculiaridad estriba, ...en primer lugar, en la dificultad insuperable en cierto modo, de averiguar cuál es la idea exacta que uno se forma de sí mismo, pero, segundo y sobre todo, en que exacta o inexacta esa idea que uno se ha formado de sí mismo esa figuración pertenece intrínseca y formalmente a la propia realidad de cada cual. Y esto es lo que hace que el hombre huya, en cierto modo o tenga la tendencia a huir de sí mismo. Pero esa huída es también un modo de experiencia.

En un Curso de 1966, *El hombre y la verdad* (Zubiri, HV, 1999), lo expresa en términos muy parecidos: [al hombre le pertenece también] “...aquello que el

hombre cree ser; aquello que el hombre forja que es. De ahí que la propia realidad humana sea pavorosa para sí mismo.” (Zubiri X, HV, p.135). En en Curso “Cuerpo y alma” de 1950-51, “Nada hay que al hombre le dé más miedo que la nuda verdad de su persona.” (AXZ.058.02. pp. 55-56)

A nuestro entender, nos podemos preguntar,

Primero, ¿por qué una dificultad para figurarse frente a sí mismo, dificultad insuperablemente mayor ante sí mismo que ante otras personas distintas de sí mismo, o las cosas? Dificultad que aparece tanto en la construcción de ideas, hipótesis, etc., en logos, como en razón. Y dificultad que después de la costosa figuración, se manifiesta en su probación física de realidad.

En segundo lugar, ¿por qué huir ante esta dificultad (dificultad que el cognoscente no conoce bien dónde radica)? Tendencia a huir, voluntad tendente, que en sentimiento afectante, y en el orden procesual del ser vivo, se precede de un tono afectivo por el que hay una vivencia frente a sí mismo que es pavorosa, es decir, la vivencia de un miedo terrorífico, que es sinónimo de pavoroso. ¿Cómo puede ser esto?

Hay aquí toda una Antropología Filosófica o Filosofía del Hombre implícita. Que además parece discrepar con la que propone en *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*, que es un texto de 1961, unos pocos años anterior al Curso que estamos exponiendo. En este texto, la argumentación de Zubiri frente al hundimiento de los entes y la aparición de la nada angustiosa para Heidegger, no es la aceptación de la angustia como afecto básico. Esa angustia de Heidegger ante la nada de los entes pudiera entenderse en la línea de ese pavor de Zubiri, y como resultado la huída de sí mismo como consecuencia antropológica inmediata ante la angustia y el pavor.

b) Polo “subjetivo” de la aprehensión en logos.

b.1. Momento impresivo. “Configuración”, “mentalidad”.

En *El hombre y la verdad* (Zubiri X, 1999) la “reflexividad” es la segunda estructura que sobre la “subjetualidad” decanta la verdad aprehendida en el acto aprehensor intelectual

sentiente. Reflexividad es lanzamiento hacia sí mismo, lanzamiento sobre el estar en sí mismo, ese estar sentiente recubierto por el “en hacia” de la sensibilidad kinestésica, de modo que el sí mismo se convierte en objeto para sí mismo. Hay una “mismidad” de sujeto y objeto en la intelección sentiente de sí mismo, “mismidad intrínseca y formal, el ser “mismo” del objeto pensado y del sujeto pensante “qua” sujeto (...) La reflexión añade la “mismidad”.” (Zubiri X, HV, 1999, pp.119-120)

Desde el punto de vista del momento impresivo de la intelección sentiente (Zubiri X, HV, 1999), podemos hablar de “configuración” y de “mentalidad” del cognoscente en el logos.

La segunda estructura, tras la de sujeto o subjetualidad, determinada en el polo subjetivo por la fuerza de imposición de la verdad de lo inteligido en la aprehensión, es la de “mentalidad”. La impresión de la realidad en su verdad configura al hombre. La verdad “decanta en el hombre algo distinto de su propia e intrínseca verdad: a saber, la experiencia de esa verdad.” (Zubiri X, HV, 1999, p.151)

La verdad instala al hombre en ella, y le configura a modo de *forma mentis* o “mentalidad”, (Zubiri X, HV, 1999, p.152), es más propia del ámbito de la razón que del logos. Es una estructura que se integra en una estructura previa, la *figura animi*, establecida y configurada por las condiciones evolutivas, genéticas, individuales, de la realidad sustantiva psico-orgánica que van dando forma a la inteligencia de cada persona.

b.2. Momento intelectual. “Reflexividad”. Lanzamiento hacia sí mismo.

Desde el punto de vista del “momento intelectual” de la aprehensión, la subjetualidad continúa la entrada hacia dentro de sí mismo por la “reflexividad”, a partir del “estar” de la actualidad, se vuelve hacia sí mismo, para entrar en sí mismo. Y, dentro de sí mismo, es posible la constitución de la “subjetividad”, del “sujeto”. Sería el tercer paso mediante la razón.

El hombre es el único sujeto que se comporta respecto a sí mismo. Respecto a sí mismo materialmente y como real. Y respecto a la realidad. Para comportarse consigo mismo, “el yo tiene que tener un modo de ser tal que sea inexorablemente objeto para sí mismo.” (Zubiri X, HV, 1999, p.119) Es lo que llama la “mismidad”, no como lo que se entiende

por mismidad en el dinamismo de la realidad (referido a la vida), sino como mismidad de objeto y sujeto, el “mí” como objeto pensado y el “mí” como sujeto pensante.

En este sentido, la “reflexividad” añade la “mismidad”. (Zubiri X, HV, 1999, p.120). Para Zubiri, la reflexividad evita el riesgo de un retroceso hasta el infinito, uno mismo se observa a sí mismo observando..., y así hacia atrás. Precisamente evita el riesgo de retroceso al infinito no por el punto de llegada del retroceso del observador, sino por su punto de partida, por el “estar común” de observador y observado.

En *Acerca de la voluntad*, Curso oral de 1961 (Zubiri X, SSV, 1992, pp.72-3), se dice que “la reflexividad consiste en hacerse a sí mismo objeto de sí mismo”. (La objetualidad, en la Trilogía sobre la inteligencia sentiente, corresponde a la razón, no al logos)

La reflexividad es la entrada en sí mismo. Ahora bien, nadie entraría si antes no hubiera salido. De ahí que la primera dimensión en el estar sobre sí, no es justamente la capacidad de volver sobre sí, sino justamente al revés, la capacidad de salir de sí. (Zubiri X, IL, 1992, p.73)

En primera instancia, el hombre está colocado “sobre sí”, situación que se expresa con la forma medial “me”, o en tercera persona con el “se”. Zubiri señala que el animal no podría decir si hablara, “me” siento hambriento. El animal estaría hambriento, tendría conciencia de hambre, simplemente, sin “conciencia” de ser él mismo el que está hambriento.

Y este “me” no añade nada, ninguna nota en el orden talitativo, al hombre que lo vive y lo manifiesta, sino que se trata de una “dualidad de modos de ser”, una realidad sustantiva que se presenta en dos modos de ser. (Zubiri X, IL, 1992, p.74).

El logos nos instala en el ámbito del “sentido”. Estamos instalados con las cosas reales en la realidad, y la pregunta por el contenido de las cosas reales, “cosa-realidad”, nos lleva a la elaboración intelectual (y sentimental y volitiva) de lo que ellas son (o serían) en referencia a nuestra vida, como parte de nuestra vida. Son las cosas como “cosas-sentido”. (Zubiri X, SE, 1985, p.104)

A partir de la primaria actualización de realidad, a partir las cosa-realidad, las personas elaboramos en logos el ámbito de las cosas-sentido que integran nuestras vidas. (Pintor-Ramos A., 1993).

3.5.10. Trilogía sobre la intelección sentiente: Zubiri X. *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Tercera modalización del entendimiento. Más allá de lo aprehendido campalmente en logos, la razón es aprehensión de algo en “la” realidad. Es la aprehensión de algo, no sólo por sí mismo, como real en aprehensión primordial, y no sólo como lo que sería y es como como contenido entre otras cosas reales aprehendidas, en logos, sino también como lo que “podría ser”, como lo que podría ser en su “fundamento” en la “realidad”, en la respectividad del “mundo”.

Un fundamento de sí mismo que se advierte enigmático y nos abre al horizonte del enigma de la realidad como un todo. Porque uno se dispone en la intimidad de sí mismo frente a la realidad, e instalado en la realidad, tiene experiencia de la inquietud de verse como realidad relativamente absoluta frente a la realidad toda, en gran parte desconocida como un todo.

a) Polo “objetivo” de la aprehensión en razón.

Modelos, hipótesis, y postulados de sí mismo.

El logos analiza lo que las cosas aprehendidas son *en* la aprehensión, entre otras cosas reales aprehendidas. La razón se ocupa de lo que esas cosas son *allende* la aprehensión, “en la realidad”. Es el paso de la realidad dada en impresión, a la realidad más allá de la aprehensión. Seguimos estando en la formalidad de realidad aprehendida en aprehensión primordial.

“Pensar” es la actividad de la modalidad de intelección sentiente que llamamos razón. (Zubiri X, IRA, 1983, p.25). La actividad del pensar en tanto que intelectual es la actividad propia de la razón. Los modos de intelección son la aprehensión primordial, el logos y la razón. La razón se caracteriza por la intelección “en profundidad; por su

carácter mensurante, intelección mensurante de lo real en profundidad.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.45); y es intelección en búsqueda, la razón es *intellectus quaerens* (Zubiri X, IRA, 1983, p.60).

Lo que la razón mensura es la realidad, y lo hace de una forma muy concreta, como “realidad-fundamento”. “La realidad que la razón entiende no es la “formalidad” de la aprehensión primordial, ni la “medialidad” del logos, sino la “fundamentalidad”, la realidad como realidad-fundamento”. (Zubiri X, IRA, 1983, pp.51, 87, 310) (Gracia D, 2007, p.153).

Pone el ejemplo de las ondas electromagnéticas como fundamento racional de los colores que aprehendemos en aprehensión primordial y logos. Y en este sentido puede también decirse que la razón es intelección de “principios”, es la “intelección “principal” de lo real en profundidad.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.55)

La formalidad está determinada por la realidad en la intelección sentiente (en sus modalizaciones en aprehensión primordial, logos y razón). Pero el contenido no lo está, al menos entre ciertos márgenes, no nos está impuesto cuál sea la estructura fundamental de lo real aprehendido, y en este sentido puede decirse que la esencia de la razón en la construcción viable de unos contenidos es la “libertad”. (Zubiri X, IRA, 1983, p.107) (Gracia D., 2007, p.155). “La realidad nos fuerza a ser libres” (Zubiri X, IRA, 1983, p.107). Es la raíz de la “creación racional”, la libre creación de contenidos. Libertad ejercida en la actividad humana no de forma arbitraria, sino siguiendo un “canon”. La realidad como actualidad en la aprehensión primordial es “canon mensurativo” de la realidad allende la aprehensión.

Pone el ejemplo de que las cosas materiales se nos actualizan en la aprehensión primordial como cuerpos, mientras que las partículas elementales en la realidad allende no son “corpúsculos” semejantes a cuerpos (ni ondas). Son “otra clase de cosas materiales”, “cosas” que sobrepasan nuestra experiencia sensorial que podríamos llamar intuitiva en aprehensión primordial.

Esa creación racional ofrece varios “modos”:

Modificando el contenido previamente inteligido. En primer lugar, los “modelos”, por los que racionalmente forjamos imágenes formales o así llamados modelos de lo que “podría

ser” aquello que hemos determinado que algo sea campalmente dentro de la aprehensión, lo que podría ser más allá de la aprehensión, como fundamento en la realidad. Zubiri hace referencia al ejemplo de que las cosas campalmente, cada uno de nosotros mismos, somos “cuerpos”. Y podría ser que el fundamento de estos cuerpos en la realidad allende la aprehensión campal sean los “corpúsculos” atómicos y subatómicos, en tanto que imágenes formales que hemos construido a partir de lo que aprehendemos en logos como cuerpos, desprendidos del color, reduciendo mucho su tamaño, etc. (Zubiri X, IRA, 1983, 120-122).

Lo que hemos entendido como cuerpo, le despojamos del color, reducimos mucho su tamaño, etc., para pensar en un corpúsculo. (Zubiri, IRA, 1983, p.120). Se trata de un contenido como “modelo”, un modelo con el que la realidad profunda dará razón de lo real. Es el primer modo de la creación racional: “imagen formal” o “modelo”. El cuerpo es corpúsculo (Zubiri X, IRA, 1983, pp.120-122). Su fundamento campal es lo que hemos llamado la “realización”. (Zubiri X, IL, 1982, p.131) (Gracia D., 2007, p.155)

Si en el modelo la creación libre la hacemos modificando las notas, podemos también modificar el modo de sistematización de esas notas, su estructura básica. Es la “hipótesis”. (Zubiri X, IRA, 1983, p.124). Y esto se realiza por “homología” de la estructura básica de lo real allende con lo real aprehendido en la aprehensión. Su modo correlativo en la aprehensión campal en logos es la “construcción” (Zubiri, IL, 1982, p.130)

Si en el modelo la creación o construcción libre se hace en la línea de las notas, en el caso de la hipótesis esta construcción afecta a la sistematización de esas notas, a su estructura. La hipótesis dice que las estructuras de la realidad, más allá de la aprehensión, la realidad en su fundamento, son homólogas con las estructuras de lo real aprehendido. Y Zubiri pone el ejemplo de las partículas elementales, ya modalizadas como corpúsculos o cuerpos diminutos, que se supone no giran alrededor de un eje, no tienen rotación a diferencia de los cuerpos, pero a pesar de ello se les atribuye un momento angular sin rotación, el spin. (Zubiri X, IRA, 1983, 126-127). “Es el segundo modo de la creación racional. Su modo campal correlativo es la “construcción”.” (Gracia D, 2007, p.156)

En tercer lugar, la “postulación”. Es el máximo grado de recreación o construcción libre en el contenido. Las construcciones teóricas, matemáticas, las novelas y la poesía, etc.

Zubiri señala que todas las geometrías son libres sistemas de postulados, como la es la idea de Galileo de proponer una estructura matemática que sustenta la realidad cósmica, de tal manera que podrían postularse a lo mejor otras estructuras que den razón del cosmos. (Zubiri X, IRA, 1983, 130-132).

Hay un mayor grado de libertad en la construcción racional, en tanto que podemos recrear el contenido tanto en sus notas como en su estructura básica. Pone el ejemplo de una novela, y de las construcciones teóricas, por ejemplo, los postulados de una Geometría. Se trata de la “postulación”, que es más que “modelación”, y más que “homologación”. (Zubiri, IRA, 1983, pp.130-132). La postulación racional tiene como fundamento suyo la postulación campal en logos. (Zubiri, IL, 1982, p.129)

Modelos, hipótesis y postulados, son los modos libres de la creación racional, que buscan averiguar la estructura de la realidad allende la aprehensión. Para ello se apoyan en tres caracteres que presenta la realidad actualizada en la aprehensión: experiencia de las notas, estructura en la sistematización de las notas, y constructividad de la sistematización de las notas.

Por la experiencia libre se dota a la realidad profunda de un contenido modélico. Por la sistematización libre se dota a la realidad profunda de estructura básica. Por la libre construcción se dota a la realidad profunda de contenido completamente creado. (Zubiri X, IRA, 1983, pp.132-3) (Gracia D., 2007, p.156)

El objeto formal de la actividad pensante de la razón es la “posibilidad”. Es el ámbito del “podría ser”. El “sería” en logos no consiste en posibilidad, el “sería” se inscribe en un ámbito de “irrealidad”. Las posibilidades vienen “sugeridas” por lo aprehendido, por la realidad actualizada en aprehensión, y la razón tiene que “optar” entre las diversas sugerencias, para llevar su marcha intelectual en busca de los fundamentos.

Las opciones dependen de la figura concreta que es propia de cada razón en cada persona, es la *forma mentis*, o “mentalidad”. “Mentalidad es el modo intrínseco y formal de hábitud de lanzamiento hacia las cosas reales”. (Zubiri X, IRA, 1983, p.152)

El carácter formal de la intelección en razón es lo que se llama “conocimiento”. Razón es búsqueda, y su actividad es “pensar”.

Repetimos una cita sintética que ya hemos presentado anteriormente. El “inteligir en todo su despliegue unitario queda modalizado como “entendimiento”.” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.341-3), “cuyo acto propio es el “comprender”.” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.328-340), “que genera un estado, el “saber”.” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.344-350). Y a estas citas añadimos las siguientes sentencias también muy breves: “Al entender las cosas quedo sabiendo.” (Gracia D., 2007, p.168). “Sabendo ¿qué? Algo, muy poco de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad.” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.351-2) (Gracia D., 2007, p.168).

En aprehensión primordial “vemos” el color verde. En logos inteligimos (y decimos) que es un color verde lo que vemos, bien determinado entre otros colores y entre otras cualidades de las cosas, entre otras cosas, “en realidad”. Pero podemos preguntarnos por el fundamento del color verde “en la realidad”, y decir que es, que podría ser, una ondulación electromagnética, un fotón, etc.

En el momento de “objetualidad” de la razón, el objeto presente es un “positum” (Zubiri X, IRA, 1983, p.180), es un observable. Cuando esto observable sea por su propia índole observable para cualquiera, aunque lo haya observado sólo una persona, entonces es “hecho”. Y si el hecho observado está “fijado” a un sistema de conceptos previos, es un “hecho científico”. (Zubiri X, IRA, 1983, pp.184-5) Si por su propia índole no es observable más que por uno solo, es un “positum”. Por ejemplo, algunos momentos de mi “intimidad personal”. (Zubiri X, IRA, 1983, pp.182-3) (Gracia D., 2007, p.164)

Conocimiento es intelección racional, el conocimiento no lo dan otras modalidades de intelección, y la estructura del conocimiento consta de tres momentos: “objetualidad”, “método” y “verdad racional”. (Gracia D., 2007, pp.157-8).

El método racional exige partir de un sistema de referencia, “que es siempre la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión, y desde ahí construir un esbozo de posibilidades.” (Gracia D., 2007, p.159). Es el segundo paso. “Esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento”. (Zubiri X, IRA, 1983, p.219) (Gracia D., 2007, p.159)

El esbozo tiene un contenido que siempre es construido, y esta construcción no está generalmente determinada en ninguna dirección obligada, porque la construcción es libre.

Y, de esta forma, el esbozo puede adoptar modos muy distintos entre sí. Tan diversos que habrá que hacer con ellos una experiencia de realidad y ver su conformidad. Es el tercer paso, desde el esbozo, la vuelta a la realidad, para ver si la realidad aprueba el esbozo. En esto consiste la “experiencia”, probación física de lo real. (Gracia D, 2007, p.160)

Esa probación (del esbozo de posibilidades construido desde el sistema de referencia, que es siempre la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión) es la mayoría de las veces compleja, tan compleja ¹⁶⁵, que adopta al menos cuatro formas:

- “Experimento”. Es una “manipulación” o una “provocación externa” esbozada de posibilidades. (Zubiri X, 1983, p.247)

- “Compenetración interna”. Se pretende que la cosa nos muestre su índole interna “desde dentro”. Esto es posible en las realidades humanas, en las relaciones interpersonales. (Zubiri, X, IRA, 1983, p.250)

- “Comprobación”. En el caso por ejemplo de las realidades matemáticas, realidades postuladas. (Zubiri X, IRA, 1983, p.254).

- “Conformación”. La experiencia de la propia realidad, que consiste en la integración de un “esbozo de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad (Zubiri X, IRA, pp.256-7). “La probación consiste en tratar de conducirse uno conforme a lo esbozado; es, pues, un intento de conformación.” (Gracia D., 2007, p.161). “Conformación: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.257).

Claro que a uno le conocen otras personas, y yo hago esbozos de otras personas, a las que puedo intentar hacer partícipes de esos esbozos míos en mi relación con ellos y viceversa, participar yo de los esbozos que otros hacen de mí. Compenetración interna con otras personas. Puedo experimentar parcialmente con otras personas. Lo que otras personas conocen o esbozan de mí me lo pueden hacer saber, y eso pasa a integrar mis esbozos, los hago míos, en intelección sentiente. O me los dan no como un saber racional, sino que los

165 Véase el sugerente título del estudio: Nicolás JA, Gómez JM (2011). Los límites de mi experiencia son mis límites. La naturaleza humana de Hume a Zubiri. *Ágora. Papeles de filosofía*. 30, 1, pp. 87-103.

recibo más “vivencialmente”, en mi relación con ellos, sin palabras, “afectivamente”. Esbozos en sentimiento afectante ¹⁶⁶, y en voluntad tendente.

b) Polo “subjetivo” de la aprehensión en razón.

La tercera estructura que la verdad aprehendida decanta en el aprehensor en el acto de aprehensión intelectual sentiente, después de la “subjetualidad” y de la “reflexividad” hacia sí mismo, es la “subjetividad”.

Por su inteligencia, el hombre aprehende las cosas y se aprehende a sí mismo, y se comporta con todas las cosas y consigo mismo en la realidad, abierto a toda realidad, en la que tiene que elaborar o construir la “figura de su ser personal”. (Zubiri, HV, 1999, p.124).

Figura concreta propia de cada Razón individual, *forma mentis* o “mentalidad”. Según ella la razón optará entre algunas propuestas de la realidad con preferencia a otras. Ya hemos indicado que la construcción de esbozos racionales es libre.

Desde su mismidad “subjetual”, el hombre se constituye en “sujeto” con la elaboración de sus proyectos, el ejercicio intelectual y sentiente en sus pensamientos, proyectos y pensamientos, incluso sentimientos y voliciones, que son “suyos/míos”.

La estructura del sujeto, en el sentido de un ego, que determina el contenido “objetivo” de su pensamiento, (...) la subjetividad está constituida por este momento de ser mío. (Zubiri X, HV, 1999, pp.128 – 130).

Y este momento viene dado por las cosas mismas a las que hemos ido a buscar que me den su razón.

Cuando las cosas dan su razón, esta razón es mía, porque efectivamente soy yo quien la he forzado... (...) El que las cosas nos den razón significa que la razón que ellas nos dan va configurando precisamente el modo de ser de mi propia realidad. (...) Todo encuentro con

166 Lewis M (1990). Self-knowledge and social development in early life. En: Pervin L (ed.) (1990). *Handbook of Personality: Theory and Research*. New York. Guilford Press. pp. 277-300.

Stein E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Madrid. Trotta.

Scheler M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca. Sígueme

una cosa es, por consiguiente, (...), un encuentro consigo mismo. (Zubiri X, HV, 1999, pp.132-3).

En la medida en que las cosas – y las personas, y el “mí” - me van dando razón de lo que ellas son, me van, me voy, “co-configurando”.

Esto es verdad no solamente tratándose de las demás cosas; donde está lo más pavoroso de esto es que también es verdad tratándose de mi propia realidad. Nadie se encuentra a sí mismo de una manera inmediata, sin un cierto esbozo. (Zubiri, HV, 1999, p.134) (...) el esbozo es mío, (...), la verdad posible o la no verdad de este esbozo es mi verdad, (...), estas verdades van modulando mi ser. (Zubiri, HV, 1999, p.138)

La aprehensión primordial inmediata de sí mismo es pobre en contenido a pesar de las pretensiones de Descartes. Es necesaria la presencia de la irrealidad como ámbito de construcción de las simples aprehensiones en logos, y de los esbozos racionales. Para con ellos ir a preguntar a la realidad si efectivamente puedo probar la experiencia de que soy así como me he esbozado. Solo con este rodeo por la construcción irreal de lo que podría ser, consigo ir sabiendo de mí mismo.

3.5.11. *Génesis de la realidad humana*. En: *Sobre el hombre*. 1986. pp. 445-477

Según el editor, I. Ellacuría, trabajo que escribió Zubiri en 1982, fue leído en el Seminario Xavier Zubiri, y sobre el que fue haciendo correcciones en el transcurso de 1983 hasta su fallecimiento.¹⁶⁷

Zubiri hace una caracterización del Subsistema “psíquico”, en su último trabajo escrito en 1983. La caracterización del organismo la había hecho en 1973 (HC, SH)

¹⁶⁷ Véase el estudio de Gracia D. (2004), *La Antropología de Zubiri*. En: Nicolás JA, Barroso O (eds.). *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*. Granada. Editorial Comares. pp. 87 – 116.

En primer lugar, la caracterización de las notas “psíquicas”. Para Brentano y para la Fenomenología, psíquico significa la versión intencional a su objeto. Todo pensar es pensar en algo. En Zubiri la intencionalidad tiene caracteres físicos, de *noergia*. Y así dirá que “Una nota es psíquica cuando envuelve “formalmente” (...) el momento de versión a la realidad.” (Zubiri X, SH, 1986, p.469) Así lo dice Zubiri en este su último trabajo publicado, recogido por el editor en el Capítulo VIII de *Sobre el hombre*, en su apartado B, titulado *La génesis humana. b. Las notas psíquicas*. pp. 455-477.

Esto, en cierta forma es un “inteleccionismo”, dice el propio Zubiri. Porque es la intelección sentiente la que establece los requisitos de la definición de lo que sea psíquico. Y la intelección sentiente “determina” también el carácter psíquico del sentimiento afectante y voluntad tendente. En definitiva, toda la diferencia entre lo psíquico y lo somático u orgánico se establece a partir de la inteligencia sentiente, lo psíquico es versión a la realidad.

La diferencia entre el puro sentir animal y el sentir inteligente humano no es gradual, no se trata de una mayor complejidad estímulo y estructural en la evolución filogenética desde el animal al hombre. Es una diferencia esencial, y con un salto cualitativo en el paso de la formalidad del puro estímulo animal a la formalidad de realidad sentida.

Ahora bien, con esta diferencia esencial, sin embargo, las notas psíquicas y las notas orgánicas o somáticas, todas ellas son notas de la misma y única sustantividad psicosomática. Es en esta sustantividad psicosomática, en su evolución, tanto ontogenética como filogenética, como se constituye primero la sustantividad material y animal, y llega un momento en el que, desde las estructuras del propio organismo material, “brotan-desde” él, las notas psíquicas superiores de la sustantividad psíquica. Zubiri prefiere esta expresión de “brotar”, frente a la de “surgir” a modo de “florecer”, que le parece una metáfora más vaga. (Zubiri X, 1986, SH, p.464).

Las notas psíquicas (inteligencia, sentimiento, volición, podrían añadirse algunas otras que menciona, como la memoria) “brotan-desde” las estructuras orgánicas de la sustantividad psico-orgánica humana que se desarrollan a partir de la célula germinal. Es importante destacar que las estructuras orgánicas (en el orden talitativo) o somáticas (en el orden trascendental, como actualidad; en este texto de 1983, Zubiri utiliza más este término de somático que el de orgánico, probablemente subyace la preferencia por la

actualidad frente a la sustantividad) “hacen, constituyen, desde sí mismas” pero no “por sí mismas”, las notas psíquicas. Las estructuras celulares, orgánicas y materiales, y podría entenderse como propiedad sistemática, en su actividad dan lugar al surgir de las notas psíquicas, por un mecanismo que Zubiri llama de “elevación”. La elevación desde las estructuras materiales a la realidad en cuanto tal, una realidad que se eleva o se interioriza desde el “de suyo” al “suyo”. “Lo psíquico es el resultado de la elevación de las estructuras celulares al orden de la realidad en cuanto tal”. (Zubiri X, 1986, SH, p.470). Es el surgir de la inteligencia como nota psíquica, que nos instala como algo real entre cosas reales en la realidad, en un ámbito de realidad, donde tenemos que hacer la vida enfrentándonos con la realidad, ante lo que antes eran estímulos objetivos suscitadores de respuestas. Las notas psíquicas originarias, a partir del plasma germinal o de un estadio del desarrollo embrionario o fetal que está por determinar, son notas psíquicas rudimentarias. Las notas psíquicas que llamamos superiores seguramente no se adquieren hasta etapas más tardías del desarrollo personal.

Es el dinamismo de la “suidad”, en terminología de “Estructura dinámica de la realidad” (Zubiri X, 1989, EDR). Todo “dar-de-sí” constituye una innovación. Lo real da de sí de distintas maneras:

- Por “transformación” de unas cualidades o propiedades en otras, tal como ocurre en las partículas elementales.
- Por “sistematización”. Surgen propiedades nuevas que no había en los elementos que constituyen una sustantividad. De esta forma, la materia vive, la materia se organiza en organismos vivos, y la materia “siente” y autonomiza esta función del sentir.
- Por “elevación”, la materia “desde sí misma” pero no “por sí misma”, “intelige” materialmente, sentientemente.

Quien hace que hagan desde sí mismas las notas somáticas, pero no por sí mismas, es la unidad de respectividad en el orden talitativo, el Cosmos. Porque las sustantividades, cada una por separado, no tienen una suficiencia constitucional plena. Cada sustantividad lo es respectividad constituyente con otras sustantividades. La sustantividad tiene solamente unidad suficiente en el Cosmos.

La elevación se da en todo el phylum humano (Véase Zubiri, *El origen del hombre*. 1964. Revista de Occidente, 17. En: Zubiri X. *Escritos menores*. EM. 2006 pp. 65-103)

3.5.12. *El hombre y Dios*. Madrid. Alianza Editorial. 1984.

Según el editor, Ignacio Ellacuría, es un libro en cuya Primera Parte, el autor trabajó hacia 1975. Recoge un texto de Zubiri de características “antropológicas”. Esta Primera Parte de *El hombre y Dios*, introductoria al estudio de la *Realidad Divina*, y al estudio de *El hombre, experiencia de Dios*, que constituyen las partes 2ª y 3ª del libro, respectivamente, se titula *La realidad humana*.

Por otro lado, es un texto que, en ésta su Primera Parte, tiene una elaboración que “está conclusa y revisada” (Zubiri X, 1984., HD, p.I) por el propio Zubiri para su publicación, según indica el editor del texto (I. Ellacuría), y en una etapa que sus estudiosos han calificado de etapa de madurez en la evolución de su pensamiento filosófico.

Publicación que se realizó póstumamente (Zubiri X, HD, 1984) tras el fallecimiento de Zubiri el 21 de septiembre de 1983. Según el Editor, Zubiri estaba trabajando para la publicación de este libro cuando falleció repentinamente en 1983 (Zubiri X, HD, 1984, I).

Y a su vez, esta Primera Parte del libro está dividida en dos:

1. “Qué es ser hombre”;

Donde se hace referencia a que el hombre, las personas, tienen unos caracteres propios. Algunos de ellos diferentes de los de otros vivientes y de las “cosas”, podríamos decir que en el orden talitativo de los contenidos reales. Esta primera sección de la primera parte del libro estudia las “notas de la realidad humana” (orden talitativo), y la “forma y el modo de la realidad humana” (orden transcendental).

2. “Cómo se es hombre”,

Porque las personas no sólo tienen esos caracteres diferenciales respecto a otras realidades, es decir, los caracteres de contenido real descritos en el primer apartado. Sino que, con esos caracteres, se trata de una realidad que, con la diversidad y la particularidad

de los caracteres que tenga, no está “hecha” de una manera definitiva mientras siga existiendo. “Esencialmente tiene que ir haciéndose” en el transcurso de su vida. Esta segunda sección de la primera parte del libro estudia “cómo se hace el hombre persona relativa en sus acciones” (cómo se hace persona fundada en las cosas reales, y con ellas fundada en la realidad)

Un mineral, un animal, con las modificaciones propias de sus propiedades accidentales en función de sus relaciones con otras cosas reales y temporalmente, desde su inicio estarían ya prefijados en lo que van a ser esencialmente, son esencias cerradas.

Sin embargo, los hombres, las personas, se van haciendo en el transcurso de su vida, se van haciendo a sí mismos. El primer carácter del hombre es estar de forma inherente entre cosas y personas, e ir haciéndose con ellas y entre ellas. Es, en este sentido, una esencia abierta, abierta a su hacerse, en el orden talitativo, en sus contenidos, y en el orden trascendental en la realidad.

El hombre es una realidad, como otras muchas realidades, pero con algunos caracteres que le distinguen de todas las demás realidades. Tiene en común muchos caracteres con una piedra o un animal, pero tiene otros caracteres que le son propios (subsistema psíquico “superior”: inteligencia sentiente en primer lugar, y también, sentimiento afectante, voluntad tendente, y probablemente otros). Y estos caracteres propios, que le instalan en apertura a la realidad, son los que determinan que el hombre sea una realidad que tiene que ir haciéndose en el transcurso de su vida. No es una realidad ya hecha, sino que se trata de una “esencia abierta”.

Como ya hemos indicado, y antes de otras consideraciones más propias o específicas, el hombre, y por tanto uno mismo, es ante todo una realidad más. Entre otras muchas y distintas realidades, hablamos de “la realidad humana” (Zubiri X, HD, 1984, p.7).

Y todo lo real que aprehendemos está constituido en nuestra aprehensión por “notas”.

Empleamos este vocablo y no el de “propiedades” (...) tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado, la nota pertenece a la cosa; por otro lado, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. (Zubiri X. HD, 1984, p.18)

Se trata del momento estructural y del momento dimensional, respectivamente, de las notas. De tal manera que la naturaleza última y a la vez primaria en el análisis de

cualquier cosa que aprehendamos en intelección sentiente, es que se nos presenta como “sistema de notas”. (Zubiri X, HD, 1984, p.20).

Las notas son “notas-de” todas las demás notas aprehendidas, y este “de” es la unidad primaria de la cosa que aprehendemos como sistema sustantivo.

Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su “interioridad” por así decirlo, su “in”. Pero entonces las distintas notas son la proyección “ad extra”, su “ex”: son la proyección del “in” según el “ex”. Esta proyección es justo lo que llamo “dimensión”: es la proyección de todo el “in” en el “ex”. (...) Esta proyección puede tener distintos modos. Cada uno de ellos es una dimensión. Los llamo así porque en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema. Las dimensiones son dimensiones de la suficiencia constitucional, son dimensiones de la sustantividad. (Zubiri X, 1984, HD, p.22)

Véase en Zubiri X, IRE, 1984, p. 205. “Como sistema, toda realidad es interna: como proyección en notas, toda realidad es externa.”.

A su vez, la “proyección” de la unidad primaria del sistema en sus notas tiene dos aspectos:

- “plasmación” de la interioridad del sistema (las notas son la “estructura” del constructo, del “in”); y
- “actualización” de la unidad del sistema en las notas en que se plasma (las notas o grupos de notas como “dimensiones” en las que se actualiza la unidad del sistema).

Cada nota es o tiene tal o cual contenido. Empleando una denominación que proviene del lenguaje científico, las notas de un ser vivo son notas fisico-químicas, Zubiri utiliza esta expresión.

Pero, además, cada nota es una “forma de realidad”. Y el sistema entero como unidad constituida por el “de” es una forma de realidad. En este sentido, la “vida” puede ser definida en el orden transcendental como forma de realidad, con mayor precisión que pueda serlo como característica particular de los seres vivos, como nota en el orden talitativo. Efectivamente, “La vida es una forma de realidad, no es una fuerza o un elemento.” (Zubiri X, HD, 1984, p.22).

Y como ser vivo con notas de un psiquismo superior que hacen que se haga cargo de sí mismo y de las cosas como reales, este ser vivo es “formalmente suyo, es “suidad”. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad.” (Zubiri X, HD, 1984, p.48). “La suidad constituye, a mi modo de ver, la razón formal de la “personidad”.” (Zubiri X, HD, 1984, p.49). Como forma de realidad, el hombre, uno mismo en su análisis introspectivo, es reduplicativamente suyo, suidad, persona. Suidad en su apertura respectiva a sí mismo. Absoluto relativo como modo de implantación en la apertura respectiva a la realidad, al mundo.

Además, y en virtud de la forma de realidad de cada nota y la forma de realidad del sistema sustantivo entero, “el sistema pertenece a la realidad de un modo propio. Es el “modo de implantación en la realidad”.” (Zubiri X, HD, 1984, p.23). Se dan distintos modos de realidad: cosas inertes, el modo trófico de los vegetales, el modo estímulo de los animales, el modo realista humano. Básicamente se trata de dos modos esenciales de implantación en la realidad: esencias cerradas y esencias abiertas (las personas).

Si caracterizamos, por un lado, la vida personal como “forma de realidad”, por su parte decimos que esta “persona” tiene para Zubiri “un modo de estar implantado en la realidad”. Es un modo de implantación en la realidad “distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro.” (Zubiri X, HD, 1984, p.23).¹⁶⁸

Todo lo real aprehendido en impresión intelectual tiene, por lo tanto, dos momentos:

- el momento talitativo, tal o tales notas; y
- el momento transcendental, el momento de tener una forma de realidad y un modo de estar implantado en la realidad (“vida” y “persona” respectivamente). Además de reunir unas propiedades particulares en el momento talitativo, como animal de realidades, las personas quedan definidas en el momento transcendental como reduplicativa posesión de sí mismo, y modo de implantación en la realidad como absoluto relativo.

168 En las páginas 22-23 de HD, la vida es “forma de realidad”, y “persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro.” p.23. En la p.63: “Desde el punto de vista de su forma de realidad el hombre es persona, es “animal personal”.” Su modo de implantación en la realidad (...) es un modo de realidad “ab-soluto”.”

Este segundo momento es el que Zubiri llama momento trascendental. Entre otras cosas aprehendidas en aprehensión, el hombre es algo, una cosa, con unas notas, un sistema de notas, y por ellas tiene una forma y un modo de realidad distintas a otras cosas y a otros seres vivos.

Tres grupos de notas desde el punto de vista talitativo en las personas, las correspondientes a la vida (seres vivos), al sentir (animal), y a la inteligencia o psiquismo superior (humanos). Zubiri dice textualmente que “el hombre vive, siente y entiende sentientemente. Y la unidad intrínseca y formal de estas notas constituye el sistema de la sustantividad humana.” (Zubiri X, HD, 1984, p.39)

- “Vida”. El sistema sustantivo está vivo: la “vida”, en su versión hacia sí mismo, hacia el sistema sustantivo: “esto es, posesión de sí mismo” (Zubiri X. HD, 1984, p.39); y en su versión hacia las cosas: independencia del medio y control específico sobre él, características del comportamiento. Cuando el ser vivo se comporta de cierta manera con las cosas de su entorno, al comportarse se está poseyendo a sí mismo (Zubiri X, SH, 1986, p.12).

La independencia y el control expresan que, en sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen. (...) Se vive por y para ser sí mismo. Es decir, el viviente es un “sí mismo”, un “autos”. (Zubiri X, HD, 1984, pp.30-1).

Lo propio del ser vivo es ser “sí mismo”, ser “autos”, en el orden trascendental. En el orden talitativo se manifiesta como independencia del medio y comportamientos de control específico sobre el medio. De tal manera que en última instancia la vida no es decurso, no es sólo un pasar, sino que ese decurso revela algo más hondo, el decurso es la manera de autoposeerse del viviente. Autoposición en decurrencia. Éste sería el último eslabón en la descripción de la vida para Zubiri.

Esto no es todavía “reflexión”. Reflexión es “tomarse a sí mismo como objeto”.

Además de muchos objetos, el viviente tendría un objeto más; sí mismo. Es en definitiva la idea que tuvo Aristóteles. (...) Sólo porque actúa como autos, puede en algunos casos ejercitar la reflexión. Ser sí mismo es anterior a toda reflexión, y fundamento de la posibilidad de ella. (Zubiri X, HD, 1984, p.31)

- “Sentir estímulo”. Además de viviente, el hombre “está animado, es un viviente animal. La vida ha desgajado aquí la función de sentir. Es lo formalmente esencial del animal: sentir es tener “impresiones”.” (Zubiri X, HD, 1984, p.31). El sentir animal es puramente estímulo. Proceso sentiente del animal desencadenado por la aprehensión del estímulo: sentir estímulo, modificación tónica, y respuesta eferente.

- “Sentir intelectual o intelección sentiente”. En tercer lugar, además de la vida y de la capacidad de sentir, el hombre tiene una tercera nota: la inteligencia. El animal siente los estímulos “estímulo”. El hombre siente el mismo estímulo como un estímulo con formalidad de “realidad”. Aunque,

La inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estímulo. (...) Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano. (Zubiri X, HD, 1984, p.34)

Y en virtud de las notas del psiquismo superior, en virtud de su inteligencia, el enfrentamiento con las cosas y consigo mismo como realidades, estímulos reales, le instala al hombre en la realidad.

Desde este punto de vista de sus notas, y junto al carácter de sus notas, el sistema sustantivo humano está constituido por la unión primaria, por una unidad, que se manifiesta en dos subsistemas parciales. Subsistemas en el sentido de que, cada uno de ellos tiene una cierta o parcial completud, pero les falta a cada uno de ellos una suficiencia constitucional para poder hablar de un sistema en el caso de cada uno de ellos por separado.

Porque hay un único sistema sustantivo con dos subsistemas:

- el subsistema “cuerpo”, denominado con más precisión “organismo” (porque el ser cuerpo, la corporeidad, o momento somático, el tomar cuerpo en la realidad, es un momento que corresponde a la sustantividad entera, no solo a este subsistema), y
- la “psique” o subsistema “psíquico”. Zubiri prefiere esta denominación de “psique” antes que “alma” (que da a entender algo encerrado en los límites del organismo, y separable de él) o “espíritu”, al que califica de “término muy vago”, en la “Introducción” a *El hombre y su cuerpo* (Zubiri X, EM, 2006, pp.103-117).

A las notas físico-químicas no les llama “materia”, un término para él también demasiado vago, como ocurre con el “espíritu”. Ni alma, ni espíritu, subsistema psíquico o psique, otras veces habla de psiquismo superior, para diferenciarlo del psiquismo inferior, puramente estímulo, o animal. Y, por otro lado, tampoco sería exacto decir materia, ni cuerpo (el cuerpo es una función, función corporal o somática, del subsistema orgánico), sino notas físico-químicas del subsistema orgánico, organismo.

Se les puede llamar “sustancias”, a las notas físico-químicas, no en el sentido metafísico de la palabra, simplemente en un sentido vulgar o habitual en el lenguaje corriente, y pone el ejemplo de cuando hablamos de “sustancias grasas”, etc. Podrían llamarse “sustancias químicas”.

Pero, sin embargo, la “psique” no es una sustancia, en ningún sentido, ni siquiera en este sentido vulgar o no técnico del término.

Irreductibilidad entre ambos subsistemas. El subsistema psíquico, la psique, tiene algunos caracteres irreductibles a los caracteres que son propios del subsistema orgánico. Formalidad de realidad es irreductible a formalidad de estimulidad.

Y en algunos momentos, en cuanto a su actividad, el subsistema psíquico tiene una cierta “dominancia” sobre el subsistema orgánico, pero otras veces cabe pensar que ocurre al revés, es el subsistema orgánico el que tiene una dominancia sobre el subsistema psíquico. Basta pensar en muchos comportamientos involuntarios.

En definitiva, en el hombre y la mujer, en las personas, hay un solo sistema sustantivo. Y, por lo tanto, no puede hablarse en rigor de una interacción del organismo sobre la psique o viceversa. Hay una única actividad del sistema entero, no una actividad de los subsistemas por separado y una interacción entre ellos.

Como tampoco puede hablarse de una interdependencia entre facultades psicológicas en el subsistema psíquico, entre las facultades entre sí, y entre ellas y el organismo. Entre subsistemas psíquico y orgánico, realmente no hay interacciones. Hay un funcionamiento global y único de todo el sistema sustantivo, con todas sus notas. Lo que ocurre es que dependiendo del tipo de acción habrá mayor preponderancia o dominancia de unas notas u otras en la accionalidad concreta.

- Me, mi , Yo, el “ser” de la sustantividad humana

Y a esta “persona”, a esta concreta “realidad relativamente absoluta” siendo en su respectividad a la realidad en cuanto tal, así configurada en su ser, por la refluencia de la actualidad de su estar en el mundo, le llamamos “Yo”. Este Yo no es sujeto de sus actos, podría decirse que en alguna manera es más bien “objeto” o predicado, resultado, un sedimento, de los actos. Son los actos de la persona en su actualización mundanal, en su estar en el mundo siendo, mientras aún soy, los que van configurando el Yo.

No es que Yo sea relativamente absoluto, sino que, por el contrario lo relativamente absoluto “es” Yo. Yo no es sujeto de sus actos (...) Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo. Es lo que expresamos cuando decimos “Yo mismo”. Mismidad por vía de identidad desde la actualidad mundanal a la realidad sustantiva que en ella es actual. Es el ser de la persona. (Zubiri X, HD, 1984, p.56)

Al comer una manzana, “me” como una manzana. Siento hambre, y en disposición sobre el hambre decido comer, “comerme”, una manzana. Mi comportamiento “hacia fuera” es el de comer una manzana. Y ya que el comportamiento hacia fuera es la forma de autoposeerme, mi comportamiento hacia mí mismo es el de constituirme en una figura de quien está comiendo una manzana, o como figura que paseo. Y eso me hace ser “paseante”, o al estudiar puedo decir “soy estudiante”. Comedor, paseante, estudiante, son modos de ser que va adquiriendo mi realidad sustantiva según los actos que va ejecutando.

Este momento del “me” es una actualización de mi realidad respecto de toda realidad en cuanto tal: es un modo de actualización mundanal de mi realidad personal: es la primera manera de la apertura formal, la apertura en forma “medial” a lo absoluto del ser. (Zubiri X, HD, 1984, p.57)

Este es el primer paso en la presencia de mí mismo como ser en el mundo, el “me” como “medialidad”, la “apertura medial” de mi realidad sustantiva en la respectividad del mundo. Apertura que en primera instancia me constituye como siendo algo en mediación, entre lo que ya soy como realidad sustantiva psico-orgánica, relativamente absoluto frente a la realidad, y mi presencia como actualidad en ese mundo, que al revertir sobre mi realidad me va constituyendo en ser de mi realidad sustantiva, en Yo.

Esta medialidad, al principio un tanto vaga, va adquiriendo un carácter “activo”, dice Zubiri, y que entendemos como un carácter que en su actividad se hace más enfáticamente propio, mío en mi persona, suyo en los demás. Ya no es sólo un “me”, hablamos de un “mi”. Es “mi” hambre y “mi” manzana, y “mi” acto de comer la manzana. Porque el hombre no sólo está entre las cosas, mediando entre ellas para así adquirir “en hacia” de la kinestesia una versión hacia el sí mismo de la cenestesia en que ya está. Este sí mismo va adquiriendo una mayor consistencia y autonomía, y se organiza en su entorno, sintiéndose centro de ese entorno. En esta posición central puede decir “mi”. Es “mi” hambre, “mi” paseo, etc. (Zubiri X, EDR, 1989, p.223)

Un tercer paso o una progresión hacia la interioridad en la apropiación y construcción de este mí, hace de él un Yo. Profundiza más en su interioridad y se hace cargo de sí mismo. Elabora o construye proyectos, se dispone sobre sí mismo y las cosas. El Yo se enfrenta con las cosas reales y con ellas en tanto que reales en el todo de la realidad (Zubiri X., EDR, 1989, p.223).

En todo este proceso hay una progresiva y creciente “interiorización” de la realidad hacia sí misma. Una progresiva mayor riqueza, más compleja, en la realidad que es “de suyo” entrando en sí misma, de modo que se va haciendo cada vez más suya, hasta finalmente llegar a ser “reduplicativamente suya” en la persona como realidad sustantiva, cada vez más suya en su ser actual en el mundo como “me”, “mi” y “Yo”.

El saber sobre sí mismo que vamos investigando parece que adquiere esta dirección hacia una progresiva interiorización de sí mismo en sí mismo, constituyéndose como realidad absolutamente relativa frente a la realidad como un todo. Carácter absoluto o suelto, y por eso es relativo, que transcurre sin embargo con la mediación inherente de otras cosas y otras personas, haciendo frente a ellas la interiorización a través del comportamiento con ellas que quedan como externas frente a la progresiva adquisición de una interioridad. La “interioridad” del Yo descubre un carácter propio que Zubiri inicialmente atribuye al “mí” de la realidad sustantiva tanto en su polo subjetivo como objetivo de la aprehensión primordial. Es la “intimidad”. Aquí es atribuida la intimidad al ser mundanal de esa realidad sustantiva como Yo.

En *Estructura dinámica de la realidad* (Zubiri X., EDR, 1989, pp.223-224) dice que el me, mi y yo, tienen una unidad primaria, unidad de la que son modalizaciones, creo que

podríamos decir que son grados de complejidad estructural en la progresión de la realidad en “hacia”, hacia dentro de sí misma, en el dinamismo de la “suidad” (el dinamismo de la “mismidad” queda adscrito en este Curso / libro a la vida). Es la unidad de un “acto segundo”. Lo que soy como realidad sustantiva, acto primero, se reactualiza, acto segundo, como tal realidad en las acciones que ejecuto. Esta reactualización es el “ser de la realidad sustantiva”. La realidad sustantiva siendo. Y es este ser de mi realidad sustantiva el que se expresa modalizado en el me, mí y yo, como modalizaciones de la actualidad de mi realidad, de mi ser, en mis acciones. Este ser de la realidad sustantiva “revierte por identidad” a la realidad sustantiva de quien es acto en acto segundo. Esta reversión en identidad, es lo que Zubiri llama “intimidad”. Intimidad en un sentido metafísico, no sólo psicológico o antropológico. (Zubiri X, EDR, 1989, 223-4)

La esencia abierta es persona, (...) incluye en una u otra forma ese momento de acto segundo de reversión por identidad al acto primero: la personalidad en tanto que precisamente es el acto segundo, el acto “íntimo” de la persona, de la personeidad en acto primero. (Zubiri X, EDR, 1989, pp.224-5)

El entrecomillado para destacar el carácter íntimo del ser de la realidad sustantiva es nuestro. Intimidad por reversión en identidad desde el acto segundo al acto primero es intimidad en el ser. Intimidad en aprehensión primordial en modo oblicuo. Recordemos que intimidad primariamente es un carácter del “mí” aprehendido inmediata y directamente en aprehensión primordial, en acto primero, en el polo subjetivo aprehensor, y en el objeto aprehendido en el sentir cenestésico.

Hay aquí un dualismo entre las estructuras constituyentes de la nuda realidad de la realidad sustantiva del hombre, en acto primero; y su acto segundo, su actualidad en la respectividad de la realidad, en el mundo, el ser de la realidad sustantiva. Y una duplicidad en la intimidad, la intimidad en la realidad sustantiva, y la intimidad en el ser de la realidad sustantiva, en su configuración como personalidad. La realidad sustantiva está llevada a ejecutarse en sus acciones, a realizarse, como intimidad o realidad mía, en la actualidad respectiva en el mundo, en su ser. En sentido inverso, el ser es la reafirmación en acto segundo de lo que es la realidad sustantiva, la realidad mía, y la reversión desde el ser a la realidad sustantiva, al mí, desde el acto segundo a su realidad en acto primero, es la intimidad. (Zubiri X, EDR, 1989, p.237)

Porque las personas en sus acciones, en su comportamiento hacia las cosas y otras personas, en su autoposición en la ejecución de sí mismas, tienen que construir su propio ser en el mundo, y ese ser es lo que constituye el Yo.

La refluencia del yo sobre la nuda realidad humana es la que constituye la “intimidad”; es mi ser, es mi yo, en tanto que mío, no como algo que poseo en propiedad sino como algo que soy reduplicativamente, en cuanto ser de mi realidad. (Zubiri X, ETM, 1996, p.293)

La realidad sustantiva humana “está” en el mundo, en la respectividad de realidad, y el modo como está en el mundo es el “tiempo”. El tiempo es un modo del ser, no de la realidad. La realidad es lo que es en cada instante, su actualidad mundanal es el ser. (Zubiri X, ETM, 1996, pp.293-294).

Mi realidad sustantiva se actualiza en la respectividad de la realidad, en el mundo, y para Zubiri lo hace de tres maneras distintas, cada una de las cuales se funda en la anterior. Cada una de ellas “en hacia” profundiza en el interior de lo real que es de suyo, y pasa a ser suyo, suidad, para seguir hacia una reduplicativa suidad, formal y material. Las personas son suyas formal y materialmente. Yo soy mío, realidad mía, y en estas modalidades de autoapropiarse de sí mismo, de mí mismo en mi caso, la persona se actualiza, me actualizo en el mundo. “El “Yo” es siempre y sólo el “Yo del mí”, de un “mí que se es”.” (Zubiri, HD, 1984, p.58). Yo, mí, me, son modos de ser de la realidad sustantiva en su actualidad en la respectividad mundanal. “...el dinamismo de la suidad no es otra cosa sino el dinamismo de la personalización.” (Zubiri X, EDR, 1989, p.225)

- “Inquietud metafísica” / “Voz de la conciencia”.¹⁶⁹

La realidad, lo manifiesto, está indicado o es manifiesto en tanto que realidad, y esta manifestación es enigmática (...) Enigma es ante todo un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente, como lo hace un oráculo. Así dice Heráclito que el oráculo de Delfos ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa. Este modo de manifestar la realidad es lo que se llama *aígnima*, enigma. (Zubiri X., HD, 1984, 96-97)

169 Véase el estudio de Conill-Sancho 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.

Entre esas significaciones del oráculo de Delfos, recordemos que está la de conocerse a sí mismo. Ante el “enigma” del fundamento de la realidad (intelección sentiente), surge la “inquietud metafísica”, inquietud que se asienta en la esperanza, o en la angustia o el tedio, y que podría vincularse a nuestro entender al momento de sentimiento afectante como ámbito dominante en el proceso vital humano, pero que no es sólo sentimiento, incumbe a la intelección sentiente y a la voluntad tendente. En este último, y ante la inquietud del enigma, cabe la opción de la “huída” de sí mismo. Enigma, inquietud (esperanza, angustia,...), huída. Intelección sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente.

La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente inquieta porque la realidad en que se vive es enigmática. Por ello es por lo que la vida del hombre padece de inquietud. Esta inquietud se expresa en dos preguntas elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? Y como esta realidad que yo soy no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí? Cada acción humana, por modesta que sea, envuelve esta interrogación y es una respuesta a ella. (Zubiri X., HD, 1984, p.100)

La inquietud se puede vivir de maneras distintas. En un extremo el “deslizamiento”, la despreocupación y el vivir como si no hubiera tal inquietud en el fondo en el que sustenta la vida. En el otro extremo la “angustia”. Podríamos citar aquí a Heidegger (1992). Entre ambos, distintos grados de “ocupación” y “preocupación”.

La inquietud así entendida es algo que emerge de mí mismo, por el hecho de que en toda acción cobro mi relativo ser absoluto. Yo soy absoluto de un modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático. Y este carácter enigmático es vivido en forma de inquietud en cada uno de los instantes de mi vida personal. (Zubiri X., HD, 1984, p. 101)

Inmersa la persona en el enigma de la realidad, la voz de la conciencia surge desde dentro de uno mismo, y dicta la “forma de realidad” que se ha de adoptar, y que desconocemos al margen de la escucha de ese dictado. El dictado remite como noticia a la realidad como fundamento. “La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto.” (Zubiri X, HD, 1984, pp.104 y 137)

La “voz de la conciencia” remite a la voz lógica o racional de la naturaleza, de la que hablaban los estoicos, y que determina las leyes por las que ha de regirse el devenir de las personas. “Siguiendo la doctrina estoica antigua se la denomina *pneuma*, Cicerón y Séneca la consideran un espíritu en nuestro interior, una fuerza, un poder, una rectitud, una *scintilla*.” (Conill J, 2009, 117) ¹⁷⁰.

Según dice este autor, a pie de página, el texto que citamos fue preparado inicialmente para su presentación en la sesión del Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri el 3 de abril de 2009. La “voz de la conciencia” remite a la conciencia moral de Kant (*Gewissen*). Esta conciencia es para sí misma deber. En la conciencia la razón atiende a una voz interior (modalidad sensorial auditiva, noticia o remisión a algo), a modo de un tribunal interno que impone su decisión.

La interpretación de Heidegger añade, a la responsabilidad y al deber, una acusación de “culpa” ¹⁷¹ en esa voz que habla en el interior. Hay una primariedad constitutiva hacia el ser personal de la culpa en este caso, de la angustia en *¿Qué es metafísica?* (Heidegger M, p.1992), una primariedad del sentimiento afectante en terminología de Zubiri en el ser o en la realidad, respectivamente.

Zubiri se aleja de la imposición del deber como característica primaria a la voz de la conciencia, y aún más de su vinculación a la culpa. Para Zubiri, la voz de la conciencia, como voz, tiene relación con la modalidad sensorial auditiva, y es algo que ha de darse en intelección sentiente, es una aprehensión primordial intelectivo-sentiente. Para Zubiri no hay sentidos “internos” específicos. La aprehensión proviene de los órganos sensoriales, y los hemos enumerado al comentar IRE.

Ante el “enigma” del fundamento de la realidad y de qué hacer con su propia realidad, la persona busca aprehender las indicaciones de una orientación para adoptar una “forma de realidad”, a partir de la voz de la conciencia, en los actos de la voluntad tendente (Conill-Sancho J, 2009, p.125).

Las cosas reales no son la “realidad”, sino “vectores” de la realidad. Con ellas, con las cosas reales, estamos en “la” realidad, y en ella nos hacemos realidad personal, realidad

¹⁷⁰ Cfr. en otro contexto, la *scintilla* en el Maestro Eckhart, la chispa o la luz de la realidad divina presente en lo más íntimo del alma. Haas AM (2002). *Maestro Eckhart*. Barcelona, Herder.

¹⁷¹ Ricoeur P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Madrid. Trotta.

relativamente absoluta. (Zubiri X., HD, 1984, p.108). De tal forma que “la” realidad es fundamento, último, posibilitante e impelente de mi realidad personal. Esta fundamentalidad es la que Zubiri describe como poder de lo real, una fundamentalidad que se apodera de cada cosa real y de cada persona, haciéndoles ser a cada una lo que pueden ser. “Este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación. La religación es la realidad apoderándose de mí” (Zubiri X., HD, 1984, p.109). Religación que actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mí se apodera, y que se manifiesta como un poder enigmático en cuanto que se me da en “la diferencia y la unidad de “esta” realidad (la de cada cosa y “la” realidad. El hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático.” (Zubiri X., HD, 1984, p.109), “...el fondo de la enigmática unidad radical de “esta” realidad de cada cosa, y “la” realidad. Es un problematismo de la fundamentalidad.” (Zubiri X., HD, 1984, p.110) “La cosa real en cuanto real es esta extraña imbricación ambivalente de ser “esta” realidad y de ser presencia de “la” realidad. esta imbricación estructural es lo que formalmente llamamos “enigma” de la realidad.” (Zubiri X., HD, 1984, p.145) Dice Zubiri que es un problema de la fundamentalidad porque no se trata de una realidad-objeto, sino de una realidad-fundamento de las realidades-objeto.

El “objeto está “frente” a mí en y por sí mismo, se agota en su estar en presencia. “Fundamento” es también una realidad que se me muestra, pero no “frente” a mí, sino “en” mi inteligencia, y no se agota en su estar presente en cuanto es en y por sí mismo, sino que “está fundamentando mi vida entera”. (Zubiri X., HD, 1984, p.159)

Mi apoderamiento o religación “es una experiencia, esto es, una probación física, (...) es algo que nos lleva forzosamente a tener que hace nuestro Yo.” (Zubiri X., HD, 1984, p.134). Y somos llevados físicamente, no es una cuestión sólo intelectual, es un momento físico de nuestra persona, que también es actual en la intelección sentiente como problematismo y enigma intelectual (e inquietud en cuanto al tono vital del sentimiento afectante), pero que primariamente es físico, no mental.

Como realidad sustantiva “entre” otras, las personas estamos con ellas “en” la realidad. Por nuestra inteligencia sentiente, vivimos sentientemente en la realidad. En la variabilidad y diversidad que por la impresión sentiente inteligimos en la realidad, cada nueva cosa o persona que llega a nuestra vida no sólo sucede a la anterior, que se desvanece o queda parcial y transitoriamente en la memoria, sino que todo ello se va

“alojando” en la realidad. Todo el curso vital de una persona, en sus dimensiones individual, social e histórica, se va alojando como realidad sustantiva en la realidad, en el campo y en el mundo reales. De tal forma que la persona ejecuta sus acciones no sólo con el contenido en que consisten, como sustantividad “de suyo”, sino también en vistas a su realidad en cuanto realidad. En este sentido son “suyos”, en conjunto reduplicativamente suyos, material o en cuanto contenido y formal o en cuanto reales, reduplicativamente suyos. “Personidad es suidad. No es un carácter psicológico sino una estructura metafísica.” (Zubiri X., HD, 1984, p. 136)

Yo “hablo”, “camino”, “leo”, etc., y al ejecutar estos actos, “yo soy” hablante, caminante, lector, etc. Quien habla o camina soy Yo. En mis actos voy cobrando la figura de mi Yo. la vida entera es una permanente actividad en la configuro progresivamente mi Yo como figura de mi ser. Como “mí”, soy realidad sustantiva (psicosomática), y la actualización en el mundo de mi realidad sustantiva es mi ser, cuya figura se va conformando con mis acciones en la forma de mi Yo. Mi Yo se configura frente a las cosas y otras personas cualitativamente determinadas, y frente a todas ellas en cuanto reales. “Frente a toda realidad en cuanto realidad soy Yo quien soy. En su virtud, el ser del hombre, su Yo, es un ser “ab-soluto”.” (Zubiri X., HD, 1984, p.137). Un absoluto cobrado, un absoluto relativo. Y precisamente porque el absoluto es algo cobrado, las personas están radicalmente “inquietas” en su vida.

Y como esta inquietud se halla constitutivamente inscrita en mi realidad en cuanto realidad, resulta que es esta realidad la que clama en aquella inquietud. Este clamor es la “voz de la conciencia”. La voz de la conciencia es el clamor de la realidad camino del ser absoluto. La realidad se me hace presente como noticia en la voz de la conciencia. (Zubiri X., HD, 1984, p.137)

3.5.13. Resumen.

Las diferencias accionales y estructurales entre los animales y las personas en el orden talitativo, remiten a diferencia más radicales en el orden transcendental. En la dimensión transcendental de su realidad sustantiva, la realidad personal es reduplicativamente suya, material y formalmente suya. La nota psíquica de inteligencia nos deja instalados en la

realidad. Por este motivo, a diferencia de los animales, la vida humana no es enclasadada, es una esencia abierta.

Algo puede ser “de suyo” de muchas maneras. Todas ellas envuelven el ser naturaleza, materia (y ser espacioso, etc.) Pero no todo modo de ser “de suyo” consiste sólo en ser naturaleza. Hay cosas que son “de suyo” teniendo naturaleza y teniendo además otros momentos como el de personidad en caso de las sustantividades humanas. Son momentos unitariamente articulados con la naturaleza.

Para hablar de la reduplicativa suidad de la persona, ha de hacerse desde la dimensión trascendental de mi realidad. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente, pero el transcurso es vida sólo porque el hombre se posee ya a sí mismo, es persona. Sin el transcurso de la vida, uno no llegaría a ser persona, a vivir como persona. Pero vive como persona, configurando su personalidad, porque la estructura real que vive es una estructura personal.

Las estructuras sustantivas, todas ellas, y las estructuras humanas personales, están en devenir. Son varias las estructuras dinámicas en las que se presentan las distintas cosas reales. Y como real, el “mí” en su realidad se presenta en distintos niveles de inserción en la realidad: dinamismo causal (funcionalidad de lo real como real); dinamismo de la variación; dinamismo de la alteración; dinamismo de la mismidad; dinamismo de la suidad (dinamismo de la persona); dinamismo de la convivencia (dimensión individual, social e histórica); dianmismo del modo de estar en el mundo, del ser (temporalidad). Todos ellos conciernen al saber sobre “mí”. El dinamismo de la “suidad” es algo propio de la realidad personal.

El dinamismo de la convivencia radica en las dimensiones individual, social e histórica de la realidad sustantiva personal y de su ser sustantivo. En la estructura de mi realidad sustantiva hay un esquema de replicación genética. Estoy constitutivamente remitido a los demás. En virtud de ello, los demás refluyen sobre mí.

Zubiri se plantea la paradoja de la mayor dificultad de acceso de uno a su propia psique en comparación con el acceso a su cuerpo u organismo. Cuando aparentemente, la psique dispone de un acceso inmediato a través del ámbito interno de la conciencia.

Esto se traduce en las dificultades para la construcción de simples aprehensiones sobre

uno mismo en loges. Y la dificultad consecuente para desarrollar modelos e hipótesis racionales sobre uno mismo. Y las dificultades se extienden a la probación física de tales simples aprehensiones y construcciones racionales.

Mi sustantividad personal es espaciosa. La espaciosidad es un carácter de mi realidad sustantiva, y la temporeidad lo es del ser de mi realidad sustantiva. Como subsistema orgánico, “ocupo” un espacio “interno” para mí, siendo todo lo demás externo a mí. Mi psiquismo, por su parte, está definido por ese espacio que ocupo, es “interior” a él. En esa interioridad me constituyo frente a la realidad como realidad mía, en mi “intimidad”. Mi actualidad en el mundo, mi configuración como personalidad, tiene una estructura tempórea.

La verdad aprehendida en aprehensión, configura una serie de estructuras en el aprehensor, en “mí”:

- a) Desde la perspectiva del acto de inteligir, en el orden accional o talitativo:
 - Sujeto o subjetualidad, y vivencia de la subjetualidad.
 - Reflexividad, lanzamiento hacia sí mismo.
 - Subjetividad.
- b) Desde la perspectiva del poder de la verdad, que nos instala en la actualidad en la realidad en el orden transcendental:
 - Instalación en la realidad, espíritu anónimo.
 - Configuración de una *forma mentis* o “mentalidad” en el sujeto.
 - Posibilitación del sujeto. Historicidad y tradición.

La estructura sustantiva humana, la estructura del “mí”, tiene tres caracteres o momentos:

- a) Función de organización del sistema sustantivo psicoorgánico.
- b) Función de solidaridad y de configuración.
- c) Función somática o de corporeidad, de actualidad en la respectividad de la realidad.

En la Trilogía sobre la intelección sentiente, publicada entre 1980 y 1983, Zubiri aborda la aprehensión de sí mismo. Por ser textos de estos mismos años, y en los que siguió trabajando prácticamente hasta su muerte, hemos consultado la primera parte de HD, y “Génesis de la realidad humana”.

En aprehensión primordial de realidad tenemos una primera noticia de “mí” en el polo noemático u objetivo de la aprehensión cenestésica. Y en el polo noético o subjetivo de todas las aprehensiones.

La unidad de ambos “mí” viene dada por la unidad del “estar” en la actualidad común. Probablemente heredera de la “realidad interna” de la que hablaba Zubiri hace años.

La actualidad común es la referencia última del análisis de la aprehensión intelectual sentiente en Zubiri.

Toda introspección o entrada en “mí”, en mi interior, se funda en esa primaria actualidad común. En la introspección y en la extrospección el mundo queda dividido en lo que es interno a mí, y lo que me es externo.

La introspección puede desarrollarse como entrada en el polo subjetivo en todas las modalidades sensoriales de aprehensión. El “mí” está presente en todos los actos de intelección sentiente. Y puede entenderse como entrada en “mí” en el polo objetivo de los actos de aprehensión, con la mediación de la modalidad sensorial cenestésica. Y también en otras modalidades sensoriales, pero con el “recubrimiento” de la cenestesia. Una doble vía en la introspección del “mí”.

También la extrospección, mi aprehensión como algo “externo” entre las cosas del mundo, o algo que me llega de otras miradas y del relato de otras personas, se funda en la actualidad común.

Las distintas actualizaciones de lo real en intelección sentiente dan lugar a las modalizaciones llamadas logos y razón. En logos nos preguntamos cuáles son los contenidos del “mí” aprehendidos en aprehensión primordial, entre otras cosas reales y entre otras personas también aprehendidas. Y en la razón nos preguntamos cuál es el fundamento del “mí”, más allá de lo aprehendido, en la realidad. Para ello, tanto en logos como en razón, elaboramos y construimos constructos irreales sobre lo que sería y podría ser el “mí”, que habrán de probar su realidad en juicios y en experiencias de probación

Jesús Alberdi Sudupe

física de realidad.

4. SEGUNDA PARTE.

Estudio sistemático del saber "sobre sí mismo", sobre "mí", en Xavier Zubiri.

4.1. Introducción.

Tras la revisión bibliográfica de la obra escrita por Zubiri, siguiendo el orden cronológico de su publicación editorial (en algunos casos dando prioridad a las fechas de las exposiciones orales originales sobre las de publicación), y tras el estudio de algunos de los Cursos orales inéditos de la década de los años 50 del pasado siglo XX, conservados en la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, nuestro objetivo es pensar sobre las indicaciones que hemos ido recogiendo para el motivo de nuestra investigación, y ordenarlas en su conjunto. Volver a pensar y ordenar lo que Zubiri ha manifestado sobre el conocimiento de uno mismo, de “mí”, desde un punto de vista filosófico. Sobre el trasfondo de su modo de entender la filosofía como noología y como metafísica.

Zubiri nos dirá que, atendiendo a las notas estructurales y al comportamiento, uno mismo es una unidad sustantiva sistemática psico-orgánica, hombre o mujer, un “animal de realidades”. Como tal animal de realidades, es radicalmente persona, por ser material y formalmente suyo. Y como realidad personal, en su modo de instalación en la realidad, en el orden trascendental, es relativamente absoluto en cuanto realidad. Instalado en la realidad enigmática, con la inquietud de su soledad metafísica, y en sus dimensiones individual, social e histórica, uno mismo, con los demás, tiene que hacer su vida.

Algunos analistas de la obra de Zubiri han destacado que su pensamiento científico y filosófico sobre el hombre y sobre uno mismo, su pensamiento “antropológico”, ha sido para él motivo central de su reflexión en algunos momentos de su trayectoria intelectual. Y, además, lo pensado sobre sí mismo y sobre el hombre, tiene un lugar crucial en su modo de entender la metafísica y la filosofía primera.

Insistimos que se trata de un saber de “mí” guiado sobre todo por criterios filosóficos, pero con el apoyo de distintas ciencias. Porque en un autor como Zubiri son necesarias y frecuentes las referencias a las ciencias (en el orden talitativo de lo real, diría Zubiri). En el desarrollo intelectual de la obra de Zubiri, las ciencias están muy presentes ¹⁷². Las referencias a diversas ciencias de la naturaleza, a las ciencias del hombre, y a las ciencias del espíritu, son frecuentes en la obra de Zubiri. Y, seguramente, tienen una gran repercusión en su forma de pensar filosóficamente. En particular en el tema de la persona humana, y en nuestro caso, en el saber sobre uno mismo.

172 VVAA. (1983) *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Santander. Fundación Marcelino Botín.

Al recoger ahora algunas indicaciones de lo ya dicho previamente en la revisión cronológica de la Bibliografía de Zubiri y de algunos de sus Cursos orales aún inéditos, y volver a exponerlas de una forma más organizada, algunas repeticiones serán inevitables.

Antes de que abordemos esta exposición de pretendido carácter sistemático, dos cuestiones iniciales.

1. En primer lugar, una referencia histórica a Sócrates, a Descartes y a la fenomenología, que pueden configurar una línea en cuya tradición se puede situar a Zubiri.

Zubiri ha hecho algunas referencias al saber sobre uno mismo con un carácter histórico. En una introducción al saber de “mi” desde un punto de vista histórico, habría que comenzar pensando en los orígenes mitológicos de las inscripciones en el templo de Delfos acerca de la sentencia del conocerse sí mismo. Y de su repercusión en los presocráticos y en Sócrates.

La referencia a Sócrates es algo que está presente en Zubiri en sus primeros escritos (NHD), como ya hemos indicado en su lugar. Conocerse a uno mismo para Sócrates no es sólo ni en primer lugar una tarea intelectual. Conlleva consigo la necesidad de adoptar un modo de vida acorde con lo que uno piensa, una ética y una filosofía como modos de vida. Conocerse a sí mismo es vivir acorde con lo que se sabe de uno mismo.

Para los griegos, cada uno nos formamos una imagen de uno mismo siendo como las demás personas. Conocemos antes a otros hombres que a sí mismo, y tras formarnos una imagen de lo que son esos otros hombres, nos identificamos con ellos. Yo soy en gran medida como ellos. Es en primer lugar un conocimiento de lo que tenemos enfrente, ante nosotros, la figura o *eidos* de lo que son otros hombres. Un conocimiento en el que predomina el sentido de la vista. Somos a imagen de otros. Una imagen que ya adquirimos en nosotros desde muy pronto, e incorporamos como propia. Se diría que para los griegos nos conocemos en tanto nos “vemos” reflejados en los demás. Los otros nos sirven de espejo interiorizado para vernos en él a uno mismo. Los griegos no tenían un concepto de persona.

Para Zubiri, hay que esperar al cambio de horizonte filosófico griego al cristiano, de la naturaleza a la creación, para que pueda darse otro modo de entender a los hombres, y a uno mismo en una nueva dimensión de su interioridad, como personas.

A partir de Descartes, o ya antes en algunos autores como San Agustín, el camino hacia uno mismo se invierte frente a los griegos. Lo decisivo y lo más inmediato, es, en primer lugar, la entrada en uno mismo, antes de observar a los demás. Puede ser que primero veamos a los demás en nuestro desarrollo filogenético y ontogenético. Y los demás estarán ya en mí cuando me dé cuenta de mí mismo en mi conciencia. Pero a partir de una edad biográfica, puedo entrar en mí mismo, en mi conciencia. A partir de ese momento, puedo ser mucho más próximo a mí mismo de lo que hayan sido y puedan seguir siendo para mí los demás. Lo primero es entonces la imagen interna que nos vamos haciendo de nosotros mismos, en la soledad interior de la conciencia, además de lo que otras personas nos hayan aportado y nos vayan a aportar.

Tenemos además otro modo de acceso a nosotros mismos, un camino intermedio entre lo externo y lo interno a la conciencia propia. Son las relaciones interpersonales (Zubiri X, 1986, SH, pp. 193-199; Zubiri X, HRI, 2005, pp.159-160; Zubiri X, TDSH, 2006, pp.37-71). Las relaciones interpersonales se establecen en un terreno compartido entre lo “interno” y lo “externo”, un ámbito intermedio, común a ambos, que en Zubiri ¹⁷³ no ha sido desarrollado tanto como otros aspectos de las dimensiones humanas.

A partir de Descartes, decimos que el acceso de una persona adulta hacia uno mismo aparece en parte como distinto del acceso a las cosas y a las demás personas externas. Tenemos tal vez un acceso más próximo a uno mismo, “interno”, inmediato. Podría pensarse que es un acceso que, en su inmediatez, resulta ser además nítido, sin interferencias. Algo así pudo haberse pensado a veces en los racionalistas y en los idealistas alemanes, que han proseguido el análisis del *ego* hasta su dimensión trascendental y su condición de espíritu.

Para Descartes, el *ego* cogitante es inmediato a sí mismo. Mientras que el cuerpo propio, *res extensa*, está mediado por los órganos sensoriales. La identidad de uno mismo se

173 Como ejemplo, una cita de HRI (texto que recoge Curso oral de 1967): “Repito que dejo de lado – y no podría examinar todos los aspectos de la cuestión aquí – que la comunicación de las personas entre sí introduce no solamente una complicación sino una nueva dimensión del problema. Permítaseme que por eso lo pase por alto. (Zubiri X, HRI, 2005, p.159)

desplaza más hacia el *ego* que hacia su cuerpo, y éste no pasa de ser muchas veces un instrumento material para un *ego* de naturaleza espiritual¹⁷⁴. Otros autores resaltarán más la presencia de la corporalidad.

Pero también podría pensarse que el *ego* no es inmediato como quería Descartes, y que su acceso está mediado por el camino que hay que recorrer a través de una vuelta reflexiva sobre sí, tal como quería Leibniz¹⁷⁵. De tal forma que la reflexión es el primer dato que caracteriza la presentación de uno mismo ante sí mismo.

Zubiri no comparte este análisis reflexivo. Si hay reflexión es porque previamente se “está” ya en uno mismo. Zubiri se decanta por la primariedad cartesiana del dato del acceso inmediato al *ego cogitans*, frente a la reflexión para Leibniz. Pero no comparte esa división cartesiana y racionalista de uno mismo en dos sustancias, *res cogitans* y *res extensa*, cuerpo y alma o psique.

Zubiri radicaliza la conciencia cartesiana y la conciencia fenomenológica. La conciencia para él no es primariamente una conciencia sostenida por un *ego cogitante*, ni una conciencia intencional fenomenológica, un darse cuenta del objeto intenido. La conciencia, como primer dato, es actualidad real o física, *noérgica*, es una actualidad común del inteligir sentiente y de lo inteligido. “En la intelección me *está* presente algo de lo que yo *estoy* dándome cuenta” (Zubiri X, IRE, p.22).

Tenemos noticia inmediata, unitaria, de uno mismo en nuestra conciencia, tanto de las notas psíquicas, lo que Zubiri llama subsistema psíquico, y que Descartes llama *res cogitans*, como de las notas orgánicas, subsistema orgánico para Zubiri, *res extensa* para Descartes. Subsistemas de un sistema sustantivo unitario psicoorgánico. Subsistemas de una única sustantividad. Tenemos inicialmente noticia de uno mismo como unidad psicoorgánica y como real en sus notas. Notas psíquicas y orgánicas, de las que tenemos noticia para Zubiri en aprehensión primordial, en su inmediatez (sin el intermedio de razonamientos, o deducciones de algún tipo), de forma directa (sin la mediación de representaciones o imágenes), y unitaria (psíquica y orgánica). (Zubiri X, IRE, 1984, p.257).

174 Descartes R. *Meditaciones metafísicas. Meditación 2ª. Sobre el alma, que es más fácil de conocer que el cuerpo*. Citado en Zubiri X. HRI, 2005, p.158).

175 Sobre Leibniz y Zubiri, véase Gracia D., 2015, reproducido en Gracia D, 2017, pp.341-361

En cuanto a la inmediatez de acceso, Zubiri parece más próximo a Descartes que a Leibniz. Lo primario es la aprehensión del “mi” para Zubiri, y no la vuelta del “mi” sobre sí mismo en la reflexión. Pero para Zubiri, a diferencia de para Descartes, en esa aparente inmediatez ante sí mismo, no se sigue necesariamente una transparencia en su acceso. No hay tal transparencia como la pretendida en esa proximidad por el racionalismo o el idealismo. Hay solamente un primer acceso inmediato, podríamos decir de carácter formal, a uno mismo como “mi”. Un acceso donde el “mi” es una realidad que se nos da “de suyo”.

Porque no hay un inteligir pleno de esa realidad primera del “mi” en su inmediatez, hay un inteligir limitado, podría decirse que pobre. Por ello no es “suficiente” la aprehensión primordial en el saber de algo. Y la intelección necesita lanzarse “en hacia” a la indagación de lo aprehendido entre otras cosas aprehendidas y en la realidad del mundo. Intelección sentiente, en definitiva, ulteriormente modalizada como logos sentiente y razón sentiente. De la misma forma que en el sentimiento hablamos de un sentimiento afectante, y en la volición de una volición tendente. En ellas también se presenta un “mi” formal para uno mismo, cuyos contenidos han de ser elaborados por el aprehensor y contrastados por él en la realidad.

Esta situación nos emplaza ya en el punto de partida para el saber en general, y para el saber sobre uno mismo en concreto. Estamos instalados en la primaria aprehensión primordial de uno mismo en intelección sentiente. En ella se nos da la formalidad de sí mismo como “mi”, como “de suyo”, como real.

En esa formalidad de realidad de uno mismo, junto a las notas psíquicas, junto al subsistema psíquico o *res cogitans*, en el “mi” tenemos las notas físico-químicas, lo que Zubiri llama el subsistema orgánico. Y aquí se da una cuestión muy importante. Y a la vez controvertida.

Hasta los años sesenta, en la evolución intelectual de Zubiri, este “mi” podría decirse que tiene unas características con dominancia de notas espirituales o psíquicas. El hombre y la mujer son personas espirituales, “encarnadas” en un cuerpo de naturaleza orgánica y material.

A partir de los años setenta, las características orgánicas o materiales pueden haber adquirido una mayor relevancia. Puede llegar a haber incluso, una mayor transparencia

con el cuerpo propio de uno mismo (subsistema orgánico) que con su psique (subsistema psíquico) ¹⁷⁶. Esto en la medida en que pueda hablarse por separado de uno y otros subsistemas, o de unas notas u otras. Sería más exacto decir que a partir de los años setenta, la aprehensión del “mi” es la una realidad sustantiva unitaria psico-orgánica.

Siempre hablamos de una primaria unidad psicoorgánica en uno mismo. Con mayor o menor dominancia en la aprehensión de las notas psíquicas o de las notas orgánicas, uno mismo es aprehendido siempre como unidad psicoorgánica. Uno mismo unitario, en la conciencia entendida como actualidad común entre aprehensor y aprehendido ¹⁷⁷.

2. Tras la referencia histórica, una cuestión de orden metodológico. La aprehensión de sí mismo se da en la intelección sentiente.

El recorrido a través de la obra publicada de Zubiri y por algunos de sus Cursos orales inéditos, nos ha llevado a pensar en la elección de un criterio metodológico concreto. Se trata de comenzar la reflexión a partir de la Trilogía sobre la intelección sentiente, publicada en los años 80 (Zubiri X, IRE, IL, IRA). Y en la trilogía, en primer lugar, comenzamos en su primer volumen, en la aprehensión primordial. Es un criterio hermenéutico ya propugnado y empleado por especialistas en la obra de Zubiri para emprender su estudio (Ferraz A, 1988; Gracia D, 2007).

2.a.) Responderemos acerca del saber sobre mí mismo en Zubiri empezando desde la aprehensión primordial de realidad, de la que trata el primer volumen de la trilogía.

¹⁷⁶ Hemos citado las dificultades de acceso a la propia conciencia para los “filósofos de la sospecha” en palabras de P. Ricoeur. Y ya que la filosofía ha de recoger las experiencias distintas de las personas, en este caso en el análisis de la conciencia, y ofrecer una comprensión de todas ellas, digamos que un caso extremo de extrañeza hacia sí mismo serían experiencias de vivencias psicóticas, o el llegar a hablar de la existencia de “varias personalidades” en una misma persona, como a veces se hace. Schneider K. (1980). *Las personalidades psicopáticas*. (8ª edic.). Madrid. Morata. Por ejemplo, una visión integradora en: Millon, T. y Davis, R. (1998). *Trastornos de la personalidad. Más allá del DSM-IV*. Barcelona. Masson.

¹⁷⁷ Desde las referencias iniciales a Sócrates y su vinculación con el mito de Delfos y la consigna de conocerse a sí mismo, en *Naturaleza, Historia, Dios*, hasta la culminación de su camino en la Trilogía sobre la intelección sentiente: aprehensión primordial inmediata del mí, realidad mía o intimidad, y su investigación en logos y en razón. Un camino que va del mito a la realidad. Véase por ejemplo Blumenberg H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona. Herder.

La aprehensión primordial es el momento más radical de los actos de aprehensión intelectual sentiente humana. En aprehensión primordial se nos da la formalidad de realidad de lo aprehendido, en este caso de uno mismo como “mí” real o realidad “mía”. Se trata del primer modo de acceso a uno mismo como “mi”. A nuestro entender, se trata del “mi” real en dimensión talitativa, y realidad “mía” en dimensión transcendental.

A este “mi” accedemos de dos formas en esta aprehensión primordial. En el polo objetivo, y en el polo subjetivo de la aprehensión.

Uno mismo se aprehende primariamente en el polo objetivo de la aprehensión como “mera aprehensión de mi realidad; esto acontece ya, (...), desde la intelección sentiente de carácter cenestésico” (Zubiri X, IRA, 1983, pp. 254-255). “Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral (...) que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. (...) intimidad (...) realidad mía. (Zubiri X, IRE, 1984, p.103). Zubiri hace referencia al “mi” en el polo objetivo de la aprehensión en la modalidad sensorial de la cenestesia, sensibilidad interna o visceral (“la cenestesia es (...) el sentido del “mi” en cuanto tal”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.103).

Los demás sentidos no dan el “mi”, salvo si están recubiertos por la cenestesia. Cabe entender que la cenestesia visceral nos da una aprehensión de uno mismo como “mi”, próxima al ámbito de la corporalidad, del sentir visceral o interno.

Y uno mismo se aprehende primariamente también en el polo subjetivo, en todos los actos aprehensivos. En este caso la proximidad con el *cogito* cartesiano parece más inmediata que en la mediación sensorial cenestésica y visceral de la *res extensa*. Cabe entender que el “mi” aprehendido en el polo subjetivo es más próximo a un psiquismo interno que a la corporalidad. Otra interpretación de este polo subjetivo aprehensor es que nos aprehendemos como cuerpo vivo, *leib*.

Para Zubiri, en aprehensión primordial somos realidad “de suyo” en el polo objetivo de la aprehensión. Y en el polo subjetivo somos también un “de suyo”, pero con un carácter adicional que es muy importante, a nuestro entender. Entendemos que el polo subjetivo es más proclive que el objetivo al siguiente análisis. Sólo en parte, el “mi” en ambos polos, subjetivo y objetivo, nos dirá Zubiri que es el mismo “mi” (Zubiri X., IRE, 1984, p.157). Nos referimos a que en su dimensión transcendental somos realidad reduplicativamente suya, formal y materiamente suya, mía. Es lo que entiende Zubiri por persona. El

concepto de persona, tal como lo entendemos, surge del análisis del “mi” en introspección, sobre todo en el polo subjetivo, con menor nitidez en el polo objetivo de la aprehensión, no tanto del análisis de otras personas. Por lo que sería más preciso hablar de persona como reduplicativa “miidad” que de reduplicativa “suidad”. El “mi” que es “de suyo”, en mi intimidad se hace “mío”. Y el modo de instalación de la persona en la realidad es la de un absoluto relativo en su apertura respectiva a la realidad.

En la aprehensión primordial se da el “mi”, por una parte, como hemos indicado, en el polo noemático (estoy “aprehendido” en la cenestesia, y por recubrimiento, estoy también aprehendido en otras modalidades sensoriales). Polo noemático que estudiará en varios cursos y publicaciones. Y, por otra parte, también en el polo noético (“al “sentir” la piedra real [en nuestro caso el “mí”, en la cenestesia], “estoy sintiéndola”.”. Zubiri X, IRE, 1984, p.159). Polo noético en el que a finales de los años sesenta y primeros años setenta, Zubiri analiza en el “mí” sus estructuras de subjetualidad, mentalidad y subjetividad. (Zubiri X, HV, 1999; Zubiri X, SH, 1986, Cap. III.D. “Carácter abierto de la realidad humana”. pp. 65-102). Polo noético que en el orden transcendental conduce al concepto de persona, reduplicativa “suidad”, o nuestro juicio, “miidad”.

2.b.) Tras la aprehensión inmediata de sí mismo como “mí” en aprehensión primordial, seguiremos con algunas consideraciones acerca del saber sobre mí mismo en las modalizaciones intelectivas de logos, segundo volumen de la trilogía, y posteriormente en razón, volumen tercero. Primero en logos.

En palabras de Pintor-Ramos A. (1993, p.166-168):

Lo que hace el logos es actualizar “desde la distancia” el inespecífico carácter de “ámbito” que tiene la realidad primordial y la actualización en distancia consiste en ir concretando el ámbito con la diferenciación de cosas reales concretas como términos de la tensión “en hacia” propia de la transcendentalidad real.

El logos nos da lo real aprehendido sentientemente en formalidad de realidad, entre otras cosas o personas también aprehendidas en el campo de realidad. Y para ello se formula la pregunta por el “sentido” del “mí” ya aprehendido en aprehensión primordial, en

referencia al lugar que los contenidos reales del “mí” puedan tener en el curso la vida de las personas.

Hemos quedado ya instalados en formalidad de realidad en la aprehensión primordial de realidad. Y a partir de ella, el logos se pregunta por lo que “serían” y por lo que “son” los contenidos aprehendidos en esa formalidad. No se trata de un nuevo acto de intelección sentiente, un acto del logos “después” del acto de aprehensión primordial, sino de una modalización dentro del mismo y único acto aprehensivo. Retenidos como estamos en la formalidad de realidad en aprehensión primordial, la modalización de la intelección en logos busca dar una mayor riqueza al contenido aprehendido primordialmente como pobre o indefinido. Se trata de llegar a una “mera afirmación de lo que soy o no soy en realidad, (...) mero juicio de intelección campal (...) un juicio de lo que soy en realidad”. (Zubiri X., IRA, 1983, p.255)¹⁷⁸

2.c.) En tercer lugar, la razón, en el tercer volumen de la trilogía.

La razón nos dirá algo más sobre “mí”, algo que no hemos encontrado en la formalidad real en aprehensión primordial, ni en el contenido y en su sentido en logos. Algo de lo que el “mí” podría ser más allá de la aprehensión y de otras cosas y personas también aprehendidas. Algo de su fundamentación en la respectividad a la realidad en cuanto tal, en el mundo. Lo que uno mismo “podría ser”, y lo que uno mismo también “es”, según nos corrobora la experiencia o probación física de realidad.

Es una nueva modalización del acto de intelección sentiente. Primero, aprehensión primordial de formalidad de realidad y logos de los contenidos reales en el campo de la aprehensión, entre las cosas y personas aprehendidas. Y, ahora, razón, más allá de lo aprehendido, en su fundamentación en la realidad. Razón en búsqueda en la realidad,

178 “Para referirse a la actividad del logos en su conjunto, el término que utiliza Zubiri (...) es el de “realización”, no el de “construcción”. Esta realización tiene dos formas: en el caso de la “simple aprehensión”, es “libre creación”, y en el caso del “juicio” es “afirmación”. Por tanto, todo el ámbito de la simple aprehensión, que incluye perceptos, fictos y conceptos, es libre creación. (...) Esto que Zubiri llama “libre creación” es lo que cabe también denominar “construcción”, dando al término un sentido más amplio que el restrictivo utilizado por Zubiri.” (Gracia D, 2017, p.304). En sentido restrictivo, el término “construcción” afecta sólo al concepto, y sólo a una parte de él. “Esa parte es la que se da, no exclusivamente, pero sí de modo paradigmático, en la matemática y en la literatura de ficción”. (Gracia D, 2017, p.303)

como modalidad de intelección sentiente en la que seguimos instalados en la formalidad de realidad ya aprehendida en aprehensión primordial.

Entenderse uno mismo como forma y modo de realidad de realidad nos instala en el orden transcendental. Es un saber metafísico. El “mí” en el orden transcendental tiene los caracteres de una esencia abierta, una realidad sustantiva reduplicativamente suya, persona, respectiva al mundo con un modo de instalación en la realidad del mundo.

Como saber científico, en el orden talitativo, Zubiri ha estudiado las ciencias biológicas, fisiológicas, psicológicas, médicas, sobre todo en los Cursos orales de los años sesenta del siglo XX, a los que ya hemos hecho referencia. Tal como nos explica en esos Cursos y en los textos publicados provenientes de los mismos que hemos ido comentando, las ciencias revelan que cada persona es una estructura sustantiva psico-orgánica. Somos estructura psico-orgánica unitaria con notas orgánicas y psíquicas. Notas psíquicas y notas orgánicas en una unidad primaria psico-orgánica.

Entre todo lo que se nos da como real, entre todas las cosas más diversas que podemos aprehender, están las cosas, están las personas, las otras personas con las que vivimos, y entre ellas estamos nosotros mismos, cada uno como un “mí” para sí mismo que emerge en la estructura psico-orgánica. Las cosas entre las que nos encontramos y con las que hacemos nuestra vida, son “externas”. También lo son en cierta forma otras personas, y lo somos nosotros mismos, en alguna manera, como advertimos por la vista, etc. Excepto en la cenestesia o en la sensibilidad visceral. Desde otro punto de vista, en el “mí” del polo noético de la aprehensión, instalados como un yo cognoscente, intelectivo y sentiente, somos “internos” a nosotros mismos, nuestros (reduplicativa suidad o miidad) y todo se desarrolla frente a este yo, fuera de él.

2.d.) Por último, la unidad de los tres momentos de la intelección sentiente de la trilogía, ya que son modos de un único acto de intelección sentiente. Es la intelección sentiente como entendimiento.

En la unidad del entendimiento podré saber de “mí” en la medida en que pueda lograr comprenderme. Me comprendo algo a mí mismo, y de esa manera quedo sabiendo algo

de mí mismo. Es el “saber sobre sí mismo”, sobre “mí”, lema que hemos adoptado como título de esta investigación en la obra de Zubiri.

2.e.) Como complemento a los actos de intelección sentiente, habría que añadir, junto a la intelección sentiente, o simultáneamente con ella, las referencias al sentimiento afectante y a la voluntad tendente ¹⁷⁹.

El saber en general, y el saber sobre uno mismo, no se reducen a lo aprehendido en intelección sentiente. Zubiri desarrolló menos extensamente el sentimiento afectante y la voluntad tendente si los comparamos con la intelección sentiente. Para recalcar el motivo de esta desproporción, Zubiri utiliza el término “inteleccionismo” aplicado a la orientación selectiva de su propio pensamiento hacia un análisis más pormenorizado del momento de intelección sentiente que de los otros dos. (Zubiri X, IRE, 1984, p.287). Habría que hablar también de la memoria, de la actividad psicomotriz y del comportamiento psicoorgánico humano, de las relaciones interpersonales, etc.

3. Resumen. Desde un punto de vista sistemático, creemos que en estas cuatro cuestiones se pueden resumir las coordenadas más importantes de lo que para Zubiri será uno mismo, el “mí”:

- Tenemos noticia de uno mismo, en primer lugar, como “mí” aprehendido primordialmente en ambos polos de la aprehensión intelectual sentiente en aprehensión primordial. Sustantividad psico-orgánica o físico-química en el orden talitativo. En su dimensión transcendental, un “mí” reduplicativamente suyo, personidad. Un “mí” que se revela instalado en la realidad como realidad absoluta, religado en su fundamento al poder de la realidad, en el orden transcendental.

179 Diego Gracia habla de tres ámbitos en la Noología de Zubiri: “Eidología, axiología y praxeología”. El primero es el ámbito de la intelección sentiente. El segundo, siguiendo la tradición fenomenológica, el del sentimiento afectante. El tercero, el de la voluntad tendente. “La vista y el tacto, pues, actualizan la nuda realidad ante mí. (...) es el modo eidético de formalización de la realidad. (...) El gusto me actualiza unas cualidades particulares, los sabores. Pero además, el gusto es un modo de presentación de la realidad, por tanto, una modalidad o modalización de la formalidad de realidad. (...)...frucción, modo de actualización de la realidad propio del sentimiento estético. (...) Pero aún hay más. Hay sentidos que nos presentan la realidad ante [vista, tacto], sentidos que nos la hacen fructible [gusto], y finalmente, sentidos que nos impelen a la acción [emplea términos como “en hacia”, “orientación”, “conato”,...].” (Gracia D, 2017, pp.282-288).

- En logos y en razón construiremos conceptos, hipótesis, etc., a la búsqueda de la estructura de ese “mí”, entre otras cosas aprehendidas, y en su fundamento en su actualidad mundanal. Logos, razón científica y razón metafísica, sin excluir otros modos de racionalidad que habría que tomar en cuenta: racionalidad narrativa, poética, religiosa, etc. Las construcciones sobre sí mismo han de ser probadas en la realidad. Y hay una forma de experiencia probatoria que es exclusiva del dinamismo de sí mismo: la conformación de uno mismo.
- La unidad de las tres modalizaciones de la intelección sentiente en la aprehensión del “mí”, aprehensión primordial, logos y razón, viene dada como entendimiento. Su objetivo es la comprensión. Y sus resultados nos dan el “saber de sí mismo”, el saber de “mí”, objetivo de esta investigación.
- La intelección sentiente ha de ser complementada en la unidad del proceso vital humano por el sentimiento afectante y la voluntad tendente, seguramente por la memoria, y aún habría que explorar otras diemnsiones de mi realidad. En ellas se abre el ámbito a una comprensión más radical de la inquietud metafísica del “mí”, realidad relativamente absoluta en el enigma de la realidad. Inquietud que deriva en un temple anímico fundamental que oscila entre la esperanza y la angustia. Entre ambos extremos, Zubiri habla en ocasiones de la huída de uno ante sí mismo, ante su “mí”, cuya nuda realidad resulta hostil para uno mismo.

Hemos decidido comenzar nuestra revisión sistemática por la Trilogía publicada en los primeros años de la década de los 80 del siglo pasado. Y, en ella, el primer nivel de los actos de intelección sentiente estructuralmente considerada en sus modalizaciones, es el análisis de la aprehensión primordial de realidad. Es el primer eslabón de todo análisis intelectual sentiente, antes que partir por ejemplo de una subjetividad ante la que se posiciona y constituye la realidad de todo (idealismos). O antes que la conciencia como receptáculo abarcador de todo y referencia última. Antes que la conciencia intencional de la vida (Husserl, Ortega). Antes que el sentido originario y último de la existencia en la que se constituyen los entes según testimonio del *Dasein* (Heidegger). El punto de partida más radical para Zubiri es la “actualidad común”, entre aprehensor y aprehendido, en los

actos aprehensión intelectual sentientes.¹⁸⁰ En nuestro caso, “mi” como aprehensor en el polo subjetivo, y “mi” como aprehendido en el polo objetivo de la aprehensión.

4.2. El “mí” en la aprehensión primordial de realidad¹⁸¹.

El sí mismo del que aquí tratamos, es sí mismo que, en un primer momento, en el momento de su modo de darse en aprehensión primordial, en la primaria aprehensión de algo como real en impresión, se nos da como “mi”. El “mi” es la primera noticia que uno tiene de uno mismo, obtenida de forma inmediata y directa en aprehensión primordial. La aprehensión primordial es el primer eslabón firme del acceso a uno mismo, el “mi”. Aquí ya aparece una primera duplicidad de uno mismo ante sí mismo. Porque el “mi” se da en el polo subjetivo y en el polo objetivo de la aprehensión, como veremos inmediatamente¹⁸².

La respuesta al “cómo” sabemos inicialmente de uno mismo, es decir que se trata de un saber en la intelección sentiente, modalizada en un primer modo como aprehensión primordial de realidad. ¿“Qué” sabemos? Lo primero que sabemos inicialmente de uno mismo en aprehensión primordial es que nos damos cada uno a sí mismo como “mí”.

Como realidad sustantiva inmediatamente aprehendida en aprehensión primordial, en los actos de conciencia de cada uno (conciencia entendida como actualidad común), somos en cada caso un “mí” para sí mismo, un “mí” en formalidad de realidad. En aprehensión primordial se nos da la formalidad de realidad del “mí”, como un “mí” que es “de suyo” real, reduplicativamente suyo o más exactamente, en este caso, reduplicativamente mío. El primer “suyo”, atribuido a la realidad, se vuelve “mio” en la intimidad de mi conciencia como coactualidad.

180 El método de saber y el saber alcanzado, son en alguna manera congéneres, no hay una exclusiva prioridad ni de la crítica del conocimiento frente al conocimiento alcanzado, ni viceversa. “Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.10).

181 “Zubiri repite, a lo largo de todo el primer volumen, que hay un único “acto de aprehensión”. Aprehensión primordial y logos no son actos sino “modos” de actualización, y por tanto modos del mismo acto, puesto que la aprehensión consiste en actualización” (Gracia D, 2017, p.294)

182 “Los contenidos de lo aprehendido son reales, no objetivos, como diría Kant, y menos subjetivos, según lo que afirmaba el psicologismo. Los contenidos no son ni subjetivos ni objetivos, son reales, precisamente porque van unidos indisolublemente a la formalidad de realidad.” (Gracia D, 2017, p.301)

Sobre esa primera aprehensión de formalidad de realidad, todos los contenidos de sensaciones, percepciones, ficciones y conceptos, que podemos advertir y elaborar en ese “mí”, son construcciones en logos.¹⁸³ Construcciones de lo que sería el “mí” aprehendido como “de suyo”, entre otros caracteres y cosas también dados dentro de la aprehensión.

Más allá de estos actos de aprehensión, la ulterior actualidad del “mí” en la respectividad del mundo es el ser del “mí”. Si el “mí” es persona en orden transcendental, su actualidad mundanal como realidad sustantiva ab-soluta es el Yo. Y la figura del Yo, la figura de su ser, es la personalidad. “...la realidad está sentida en “modo recto”; la ulterioridad está sentida en “modo oblicuo”. (...) Lo co-sentido es ser. (...) el ser está co-impresivamente sentido al sentir la realidad.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.223)

Pero este primer “mí” necesita alguna explicación más. Ya hemos dicho que el “mí” se da para Zubiri en aprehensión primordial de realidad de dos maneras, dentro del mismo acto de aprehensión, se da de una manera doble. Esta “escisión” del mí nos acompañará a lo largo de toda la exposición en las tres modalizaciones de la aprehensión intelectual sentiente. En la aprehensión primordial de la que aquí tratamos, en el logos, y en la razón. Hablaremos de “mí” en el polo aprehensor o subjetivo, y de “mí” en el polo objetivo o aprehendido. (Zubiri lo escribe así, un “mí” con tilde, véase Zubiri X., IRE, 1984, p. 103 y p. 157)

Se nos da el “mí”, en primer lugar, en el “polo subjetivo” de los actos de aprehensión intelectual sentiente, cualquiera que sea el objeto de estos actos aprehensivos. En todos los actos aprehensivos, en el polo subjetivo se presenta el “mí” en acto de aprehender, accionalmente, en gerundio. Zubiri lo expresa con el tiempo verbal del gerundio, aprehendiendo. Me aprehendo a “mí mismo” como “estando en mí”, al aprehender algo como “objeto”, al aprehender algo viendo, oyendo, tocando. En todos los actos aprehensivos, soy siempre “sujeto en acto”, el mismo “mí” como sujeto, “aprehendiendo” un objeto.

Se nos da el “mí”, en segundo lugar, en el “polo objetivo” de los actos de aprehensión intelectual sentiente, cuando estos actos lo son de aprehensión de “mí”. Tomado en este

¹⁸³ “En el caso de Zubiri, la distinción es entre la “mera” actualización, propia de la formalidad de realidad, y la actualización “dual”, propia del contenido. No puede tratarse con las mismas categorías la forma y al contenido. Son momentos muy distintos. Si se maneja todo con las categorías propias de la formalidad, caemos en un realismo muy ingenuo, y si volcamos todo sobre las categorías propias del contenido, en un idealismo no menos ingenuo.” Gracia D, 2017, p.299

caso el “sí mismo” o el “mí mismo” como objeto aprehendido, y no como sujeto aprehensor. Esto ocurre en una sola modalidad sensorial concreta de aprehensión impresiva de intelección sentiente. Soy el “en mí” aprehendido como objeto solamente en la modalidad de aprehensión “cenestésica”, no en otras modalidades sensoriales. En sus primeros escritos, en los textos de su etapa fenomenológica, Zubiri habla de la sensibilidad muscular, como ya hemos indicado anteriormente, como lugar en el que se el “mí”. Con los datos de la Neurofisiología actual, podría pensarse que el “mí” puede estar dado en la kinestesia de la sensibilidad muscular y articular, en la propiocepción que abarca cenestesia y kinestesia músculo-articulares, con la contribución del sentido del equilibrio, en el dolor y en el placer como sentidos, parcialmente en el tacto, parcialmente en el gusto, etc. Volveremos sobre esto más adelante. Pero es una discusión que seguramente no afecta la cuestión de fondo planteada por Zubiri. En IRE, en los años ochenta, es sólo en la cenestesia donde me doy a mí mismo como “mí”, o lo que es lo mismo, como “realidad mía”, que es también sinónimo de “intimidad”.

Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente “realidad mía”. Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del “mí” en cuanto tal. (Zubiri X, IRE, 1984, p.103)

A nuestro entender, en la aprehensión primordial del sí mismo como “mí”, se pueden distinguir los tres momentos que distingue Zubiri en esta cita inicial del “mí” en el tomo primero de la trilogía. Es el primer lugar del análisis que hace Zubiri de la intelección sentiente en el que aparece el “mí”.

a) El momento de “estar”, estar en “mí” en la cenestesia, subrayando el “estar”. En nuestra opinión, el “estar” hace referencia al momento de actualidad en el que surgen el aprehensor y lo aprehendido. “En la intelección me *está* presente algo de lo que yo *estoy* dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el *estar*. El *estar* es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.22).

b) El “mí” puede entenderse como el momento de contenido de la formalidad de “realidad”, del “de suyo”, que emerge como mío en la actualidad común del “estar”. Podríamos hablar de momento talitativo.

En tanto que “realidad mía” sería el momento de suidad, el momento de apertura respectiva de la realidad que se hace mía en suidad, de reduplicativa suidad o persona, como modo de realidad. El momento transcendental en lo aprehendido.

c) Mientras que “intimidad”, se refiere a nuestro entender a la refluencia del “mí” aprehendido oblicuamente en su actualidad mundanal, el “mí” como “ser” (me, mi, Yo), sobre el primer “mí” aprehendido directamente en su realidad sustantiva. El ser del “mí” como actualidad mundanal refluye sobre el “mí” real sustantivo, y en su identidad con el “mí” de mi primaria realidad sustantiva, hablamos de “intimidad”, el “mismo” “mí”.

La unidad del “mí” escindida en ambos polos de la aprehensión, “mí” subjetivo y “mí” objetivo, viene dada por la unidad del “estar” sentientemente en actualidad común, un “estar”¹⁸⁴ impresivo común al polo aprehensor y al polo aprehendido de la aprehensión. “Comunidad del estar” es la sentencia que resume la característica primera del acto intelectual sentiente de la aprehensión primordial. “Estando en mí”, en el polo subjetivo del acto de aprehensión, percibiendo sentientemente en la realidad de mi acto aprehensor de intelección sentiente. Y “estoy en mí”, en el polo objetivo, sentientemente como realidad aprehendida en la cenestesia. (Zubiri X, IRE, 1984, p.157)

Exceptuando la cenestesia, “los demás sentidos no dan el “mí” en cuanto tal, si no están recubiertos por la cenestesia.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103). El “mí” se dará en otras modalidades sensoriales, pero sólo mediante lo que Zubiri llama el “recubrimiento” entre los modos de sentir, recubrimiento entre los “modos”, y no entre los contenidos de lo aprehendido.

El darse el “mí” por recubrimiento en otras modalidades sensoriales, el tacto, el gusto, etc., extendería esta reflexión desde la intelección sentiente al sentimiento afectante, o a la voluntad tendente.

184 “*Stare* es la realidad física; *esse* es modo de ser de esta realidad. Conclusión: La diferencia y unidad de ser y estar se expresa con todo rigor y precisión en la frase “la realidad está siendo.” En: Zubiri X, Ser y estar. En: Zubiri X (2006), *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid, Alianza Editorial. pp. 217-219. Según el editor, Germán Marquín Argote, p. XIX, en la cabecera del texto anotó Zubiri: “para pág. 494 del texto mecanografiado *Sobre la inteligencia humana*, que guarda correspondencia con la página 350 de *Inteligencia y logos*, en donde Zubiri trató de la diferencia entre ser y estar.”

sentiente, también en sentimiento afectante (sentimientos sensoriales como el dolor, más próximos a la aprehensión intelectual sentiente, pero seguramente en otros sentimientos menos localizados en el organismo), y en voluntad tendente. Y en otras funciones “psíquicas superiores”, por ejemplo, la memoria, u otras, nos atreveríamos a decir.

4.2.1. “Actualidad común” en la aprehensión puramente sentiente del animal.

La actualidad común del “estar” puede ser extrapolada indirectamente a partir de lo que podamos saber del puro sentir animal. No tenemos experiencia directa de la aprehensión en el animal, no tenemos forma de entrar en la “conciencia animal”. Aunque puede ser razonablemente deducible que “la inmensa mayoría de las impresiones humanas son como en todo animal meramente estímúlicas (...) Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano.” (Zubiri X, HD, 1984, p.34)

En la introspección humana como entrada en la aprehensión en el polo objetivo de sí mismo, del “mí”, hablábamos de los datos de la cenestesia como órgano sensorial privilegiado o incluso podríamos decir que exclusivo en su funcionalidad.

En la extrospección humana (en los animales puede predominar el oído, o el olfato, o percepciones de las que carecemos los humanos) se asume el predominio de la vista como órgano instrumental privilegiado en la adquisición del conocimiento de mí mismo. Pero no exclusivo como en el caso anterior, porque también aportan mucho el oído (Andrés R, 2008), el tacto (por ejemplo, en personas ciegas), y otros órganos sensoriales (Zubiri X, IRE, 1984, p.104). En algunos animales puede predominar otro sentido que no sea la vista, a diferencia de los humanos (olfato, oído, ...). Esto hace que el mundo perceptivo talitativo constituido a partir de la actividad dominante de algunas localizaciones sensoriales sobre otras, haga que ese mundo percibido difiera de unos animales a otros y de los animales al hombre. Zubiri recurre a veces a la metáfora del topo, que no sólo no ve, sino que es ciego de nacimiento y no puede ver (Zubiri X, IRE, 1984, pp. 33, 36).

En el caso del animal, cabe pensar en una primaria y radical comunidad entre agente aprehensor animal y aprehensión de estímulo en los actos de pura estimulación, para dar

lugar a una modificación tónica de su estado interno, y el proceso de una respuesta accional,

En la línea de la estimulidad [en el animal] (...) la impresión constitutiva del puro sentir, por razón de su momento de alteridad, hace sentir estímúlicamente lo sentido. Pero a la vez y “a una” hace al perro “co-sentir” estímúlicamente su propia afección; esto es, hace “co-sentir” estímúlicamente al perro mismo sentiente. En el animal lo presente lo está estímúlicamente, y en esta presentación está co-presente, co-sentida, la presencia signada del animal mismo en cuanto responsivo. Pues bien, este co-sentir estímúlico es lo que constituye lo que debe llamarse “conciencia sensitiva” del animal. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.163-4)

Es la “conciencia animal”, conciencia de sentir el signo estímúlico, y conciencia de co-sentir el propio acto de sentir. “Con-ciencia” hace aquí referencia al “con” común entre aprehensor y aprehendido en el acto aprehensor. Distinto de la acepción más común de conciencia como “conciencia-de”, cuya existencia también podemos inferir en el animal superior en algunos de sus actos. Esta “conciencia-de” es un “darse-cuenta-de”, fundamentada en la estructuralmente previa actualidad común de la impresión sentiente en el animal, y en la actualidad común de la intelección sentiente en el hombre.

Esencial y radicalmente la conciencia es “con-ciencia”; y sólo a través de la “conciencia-en” se constituye la “conciencia-de”. Pero, además, como he dicho repetidamente, la filosofía moderna ha identificado intelección y conciencia. Con lo cual intelección sería un “darse-cuenta-de”. Y esto es falso porque solo hay “conciencia” porque hay actualidad común, esta actualidad que es el carácter formal constitutivo de la intelección sentiente. (Zubiri X, IRE, 1984, p.163)

En el animal podrán darse estructuralmente la “con-ciencia” y la “conciencia-de” en sus actos aprehensivos, actos de modificación tónica, y actos de respuesta. Es la “conciencia sensitiva” del animal. “En el animal lo presente lo está estímúlicamente, y en esta presentación está co-presente, co-sentida, la presencia signada del animal mismo en cuanto responsivo. (...) este co-sentir estímúlico es lo que constituye lo que debe llamarse “conciencia sensitiva” del animal.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.164) Pero en esa conciencia sensitiva falta el momento del “mí” como realidad que aparecía en el polo subjetivo de la aprehensión humana, a partir de esa primaria actualidad común, al menos así lo suponemos.

4.2.2. “Actualidad común” en la aprehensión intelectual y sentiente humana.

Entre las personas, suponemos que todos tenemos el mismo modo de aprehensión de lo real, la misma formalización e hiperformalización. Aunque experiencia directa sólo la tenemos cada uno de la propia aprehensión ¹⁸⁵. que en su estructuración abarca diversas variantes, al menor en el orden talitativo de su realidad. Hemos hecho referencia a condiciones patológicas en la formalización, en las que las vivencias pueden mostrar algunos caracteres que requieren una detenida reflexión. Probablemente estas diversidades en el orden talitativo no afecten a la misma formalidad de realidad en todas las personas. Pero lo cierto es que experiencia consciente directa de la propia aprehensión sólo la tenemos cada uno de su propia conciencia.

Cabe pensar que en la comunicación humana y en la vida compartida, aprendemos a inferir que otras personas tienen una actividad mental y unas experiencias similares a nosotros mismos. En este sentido, en la Filosofía de la Mente puede verse lo que se llama “Teoría de la Mente”, como teoría de la capacidad de las personas de conocer lo que otras personas están sintiendo, deseando y pensando, y en alguna manera entender e incluso predecir de esa forma sus comportamientos en un contexto determinado ¹⁸⁶. Desde un punto de vista neurobiológico, la formalización y la hiperformalización determinan en cada hombre y mujer unas condiciones aparentemente muy similares para la emergencia de la nota intelectual. Recordemos que para Zubiri hay un dinamismo de actualidad y un dinamismo de actuidad, y es éste el que hace posible que se dé el primero.¹⁸⁷

185 Varela F., Shear J. (Eds.) (1999). Editor’s Introduction: First-Person Accounts: why, what and how. En: *The view from within: First-person approaches to the study of consciousness*. Thorverton. UK. Imprint Academic. pp.1-15.

“En sentido fenomenológico no hay ni puede haber experiencia directa más que de nosotros mismos, y sólo a partir de un cierto momento. Todos podemos, ciertamente, describirnos a nosotros mismos como yo en el acto de intuición o de aprehensión primordial. (...) Todo lo demás son explicaciones y tienen el valor de verdad propio de éstas. (...) Las explicaciones son siempre y necesariamente explicaciones de algo anterior a ellas mismas. Ese algo es la experiencia originaria.” (Gracia D, 2017, p.438)

Moran R (2001). *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. New Jersey. Princeton University Press. Cap. 1.4. “Conscious Belief”: Locating the First-Person. pp. 27-36; y Cap. 5.6. Not First-Person Enough?. pp. 187-195.

186 Tirapu-Ustárrroz J. (2007). ¿Qué es teoría de la mente? *Rev Neurol*. 45(8), 479-489.

187 “Toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo real, actualidad de una actuidad, es un “estar en actualidad”.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.140)

De ahí que la “introspección”, en el sentido literal de mirar hacia dentro de uno mismo, sea el procedimiento empleado para el análisis de la aprehensión en cada uno. Y, por extensión, los resultados encontrados en el interior de uno mismo puedan ser atribuibles a los demás por la similitud que en nuestras relaciones queda establecida de modo experiencial. Los demás son como es uno mismo en su análisis introspectivo, análisis de sus notas psíquicas, o de algunas percepciones orgánicas, con diversas variantes. Es el camino inverso al que recorrían los griegos cuando identificaban a uno mismo con lo que observaban de los demás. La introspección se realiza en uno mismo, y se supone que las “mentes” de las demás personas son como la mente de uno mismo.

Aunque la “extrospección”, la mirada hacia fuera, la observación del comportamiento, la comunicación con otras personas, nos da también otras fuentes de información de las que no podemos disponer en la introspección. Es cierto, que tal como pensaban los griegos, somos cada uno como son los demás, lo somos en los caracteres orgánicos, y lo somos en el comportamiento y en las expresiones en situaciones parecidas o análogas. Y seguramente desde el nacimiento a la vida, en primer lugar, comenzamos a adquirir imágenes y caracteres que observamos en personas cercanas, caracteres que son apropiados y pasan a integrar parte de uno mismo. Si biológicamente, genéticamente, desde su concepción los demás está en uno, a partir del nacimiento, los demás siguen integrando la estructura psicoorgánica del niño en su proximidad vital. Sólo más tarde, con la maduración de la hiperformalización, el niño o niña comenzará a poder acceder a la introspección de su conciencia.

La “actualidad común” del “estar” en la que nos basamos, para desde ella iniciar el análisis de los actos de aprehensión, no es una conjunción o integración de dos términos. Como no lo era la inteligencia sentiente, que no era integración de sentir e inteligir, sino una unidad primaria entre ambas. Aquí ocurre algo semejante.

Ver esta piedra sería un acto en que se integran el sujeto vidente y el objeto visto. Pero esto no es así. Es todo lo contrario: ...por ser actualidad común, es por lo que la intelección sentiente es actualidad de lo inteligido en la intelección, y de la intelección en lo inteligido. (Zubiri X, IRE, 1984, p.165)

Tenemos, primero, la actualidad común del aprehensor “con” lo aprehendido.

Segundo, se nos da el estar presente el aprehensor “en” lo aprehendido, y el estar presente lo aprehendido “en” el aprehensor.

Y, en tercer lugar, tenemos que lo aprehendido, la cosa “...es actualizante “de” la intelección sentiente, y la intelección sentiente es intelección “de” la cosa”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.162).

Por este orden, cada momento fundamenta al siguiente en la estructura de la conciencia como actualidad común en su estructura radical: “con”, “en” y “de”.

Este último momento del “de” de la actualidad común da lugar a la “conciencia-de”, es el “darme-cuenta-de”, “de la cosa y mi misma intelección sentiente. (...) Es la noción más frecuente de conciencia. Por “conciencia” se entiende habitualmente el “darse-cuenta-de-algo”, tener “conciencia-de”. Sin embargo, en Zubiri, esta acepción de conciencia no es la más radical en sus varios niveles de análisis. Ahora bien, la “conciencia-de” es un carácter fundado en la actualidad común intelectual”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.163). Para Zubiri “conciencia” tiene un sentido anterior y más radical que el darse-cuenta-de-algo. Y este análisis de la conciencia le ha llevado a criticar la conciencia como receptáculo o como sustancia en gran parte de la filosofía moderna y contemporánea, y la conciencia como una gran facultad psíquica que envuelve otras facultades, pero también la conciencia intencional fenomenológica. Porque la conciencia no es sólo intencional, conciencia-de, antes de ser intencional es una conciencia física, *noérgica*, radica en un físico “estar”, carácter que recogen el “con” y el “en”.

La conciencia por sí misma no tiene entidad, no es sustancia para Zubiri. Es un carácter de algunos actos del psiquismo superior humano, los actos conscientes. Y entre estos actos psíquicos, los actos de aprehensión intelectual sentiente de las cosas reales. La nota psíquica de inteligencia nos instala en la realidad de lo aprehendido, y nos hace aprehendernos a nosotros mismo como reales, simultáneamente en el mismo acto de aprehensión.

Esto es en el ámbito de la filosofía primera, en la aprehensión primordial de realidad, en su originario darse de las cosas al aprehensor. “Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. (...) me estoy dando cuenta de algo que me está presente (...) La aprehensión es el acto presentante y consciente.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.23).

Por su parte, en el ámbito de las ciencias, la conciencia en Neurofisiología es objeto de debate, y un reto para una investigación multidisciplinar. Conciencia es entendida en las ciencias como conciencia-de, como el darse-cuenta-de-algo, y muchas veces con el añadido de darse-cuenta también de sí mismo, la autoconciencia ¹⁸⁸. Al darnos cuenta de algo, nos estamos dando cuenta de nosotros mismos que nos estamos dando cuenta de algo. La naturaleza del darse-cuenta-de, los mecanismos neurofisiológicos de este darse-cuenta-de, están en discusión en las Neurociencias.

Para Zubiri, no siendo la conciencia una entidad o sustancia abarcadora, ni una sustancia entre otras, ni un receptáculo envolvente, ni una conciencia primariamente intencional, la conciencia tampoco es una facultad entre otras facultades mentales o psíquicas, menos aún una superfacultad que envuelva a otras facultades cerebrales o psicológicas.

Desde cualquier punto de vista que se adopte, la conciencia no tiene sustantividad alguna, en contra de lo que se le ha atribuído desde Descartes hasta la actualidad en muchos ámbitos. Sino que es el carácter de algunos actos psíquicos, un carácter por el que decimos que estos actos psíquicos son actos conscientes.

Zubiri señala que en el siglo XX hemos asistido, y seguimos asistiendo actualmente todavía en el XXI en nuestra opinión, a una superinflación de lo que abarcamos con el concepto de conciencia. Seguimos viendo la conciencia como facultad o superfacultad que envuelve la mayor parte de la actividad psíquica. La actividad psíquica, en gran parte, y en distinta medida o en distintos grados, sería casi toda ella “consciente” (o en parte “inconsciente”), y por tanto referida a la conciencia como característica definitoria de su actividad. También sería consciente gran parte de la actividad psíquica de algunos animales, tanto más cuanto más elevados sean en la escala filogenética. Estamos entendiendo por conciencia, la conciencia-de, el darse-cuenta-de algo que me está presente. Pero para Zubiri, la psique como realidad, es “anterior” o “previa”, estructural y funcionalmente en su actividad, a ser consciente o no, al darse cuenta.

Porque, ¿qué es este “darse cuenta”? Es una cuestión que no está resuelta ni en la Neurofisiología, ni en la Filosofía de la mente. Probablemente la conciencia no es

188 Edelman GM, Tononi G (2002). *El universo de la conciencia*. Barcelona. Crítica.

Penrose R. (2006a). *El camino a la realidad (Una guía completa de las leyes del universo)*. Barcelona: Debate.

Churchland PS (2008). The Impact of Neuroscience on Philosophy. *Neuron*, 60, 409-411

susceptible de ser abordada por métodos científicos naturales. Estos métodos no la captan sino de forma indirecta. Fuera de las “metodologías en primera persona”¹⁸⁹, es difícil encontrar hechos científicos, en la tradición de las ciencias experimentales, que puedan acercarse con cierta precisión a lo que se entiende por hechos de la conciencia.

La conciencia tampoco es sinónimo de introspección, la introspección como mirada hacia sí mismo es un modo de conciencia, la conciencia de sí mismo.

Ni puede decirse que conciencia sea sinónimo de psiquismo. Conciencia es un carácter de algunos actos psíquicos. Algunos actos psíquicos son conscientes y otros no. El psiquismo no puede reducirse en última instancia a su carácter de ser consciente o inconsciente, tiene que tener otros caracteres definitorios.

Puede ocurrir que la conciencia como darse cuenta sea la *ratio cognoscendi* de lo psíquico – y de lo físico -, pero no su *ratio essendi* (Zubiri X, SH, 1986, pp.47-51).

En el Capítulo V de *Inteligencia y realidad* (Zubiri X, 1984), Zubiri analiza el tema de la conciencia. A nuestro entender, este texto puede ser la referencia para entender lo que Zubiri propone en su idea de conciencia en una etapa madura de su pensamiento.

“La intelección sentiente es actualidad común” (Zubiri X, IRE, 1984, p.156) Y la actualidad común está caracterizada en primer lugar por su carácter de “con”. El aprehensor en actualidad común “con” las cosas aprehendidas, y lo aprehendido “con” el aprehensor, se dan primariamente en la misma actualidad común. Este “con” funda el “en”. Lo aprehendido es actual “en” el aprehensor, y viceversa. Y, en tercer lugar, en este “en” se funda la “conciencia-de”, el “darse cuenta”. La idea más habitual de lo que entendemos por conciencia.

Pero es un error identificar con-ciencia con “conciencia-de”, y conciencia-de con las notas psíquicas superiores caracterizadas por su versión a la realidad. El carácter que distingue a las notas psíquicas superiores humanas, intelección, sentimiento, volición, probablemente memoria y otras, es su versión a la realidad, y no su carácter de darse-cuenta-de.

En Zubiri X, (2009), *Cinco lecciones de filosofía (Con un nuevo curso inédito)* (CLFC,

189 Varela F., Shear J. (Eds.) (1999). *The view from within: First-person approaches to the study of consciousness*. Thorverton. UK. Imprint Academic.

Madrid, Alianza Editorial. Editado por A. Pintor-Ramos), un texto que corresponde, según el editor, a un Curso oral de 1970, Zubiri se enfrenta con la “conciencia”, como una de las cuatro sustantivaciones de la filosofía moderna, entre la filosofía de Descartes y el siglo veinte aproximadamente. Estas cuatro sustantivaciones (además de la conciencia, Zubiri habla del “ser”, el “espacio” y el “tiempo”) para Zubiri constituyen el “cañamazo” o referencia estructural constitutiva de las cosas reales, desde la que se desarrolla la filosofía moderna.

Es un juicio muy general, porque son filosofías muy distintas unas de otras, el empirismo con respecto del racionalismo o del idealismo. Tampoco es el mismo el tratamiento que encontramos en Descartes acerca de la conciencia (su sustantividad es un “*cogito me cogitare*” y emplea la palabra *conscientia*.” (Zubiri X, CLFC, 2009, p.284), como el que puedan darle Leibniz, Kant, Fichte o Hegel. Pero para Zubiri todos ellos remiten en última instancia al mismo “cañamazo”.

Y en este cañamazo común coinciden todas ellas en que, a pesar de sus divergencias, “los conceptos de espacio, tiempo, ser y conciencia han sido sustantivados y es en ello donde reside la originalidad de la filosofía moderna.” (Zubiri X, CLFC, 2009, p.280). Según este cañamazo común, el espacio es entendido como aquella referencia “en donde” están las cosas o los cuerpos que son. El tiempo nombra “cuándo” ocurren los acontecimientos de las cosas. El ser es aquello en lo que “consiste” una cosa. Y, por último, también la conciencia está sustantivada, “...como aquello para lo cual las cosas “reduplicativa” y “formalmente” son. Y, de esta forma, los cuatro tienen entidad propia, una entidad que es anterior a todas las cosas.” (Zubiri X, CLFC, 2009, p.280). Cuádruple entidad (espacio, tiempo, ser y conciencia) que sostiene la naturaleza de las cosas.

Dice Zubiri que para toda esta tradición filosófica, la conciencia es aquella sustantivación para la cual “las cosas reduplicativa y formalmente son”. En otras palabras, creemos que puede decirse que las cosas están “re-presentadas”, o reproducidas y duplicadas, en la conciencia. Y la conciencia aparece así, como, no sólo el acto de darse cuenta del sujeto consciente, sino también como el lugar de la “representación” de ellas, el lugar de “la presencia inmediata de las cosas ante quien tiene un logos” (Zubiri X, CLFC, 2009, p.279), ante el sujeto “consciente”. De tal forma que, para esta operación conceptual de sustantivación de la conciencia, la esencia de la conciencia es “ser representación de las cosas (...) la conciencia es la representación del ser.” (Zubiri X, CLFC, 2009, p.284).

Más adelante dirá que, “la unidad intrínseca entre la conciencia y el ser es la representación”. (Zubiri X, CLFC, 2009, p.285)

Ya en sus primeros escritos, Zubiri criticaba que la conciencia se entendiera como receptáculo, o como una sustancia que actúa sobre otras sustancias y que otras actúen sobre ella. Conciencia no es algo sustantivo, no es sustancia, que ejecute unos actos, los actos conscientes. Conciencia (entendida como “darse cuenta”) es el carácter de algunos actos psíquicos del sujeto psico-orgánico, de algunos actos intelectivos, porque no todos los actos intelectivos son conscientes - hay actos intelectivos que podrían llamarse “inconscientes, preconscientes, postconscientes, subconscientes, ...” (Zubiri X, CLFC, 2009, p.286).

Además, lo que los actos psíquicos conscientes tienen de actividad (psico-orgánica) no es, o no es sólo, lo que tienen de conciencia, sino que su actividad es algo anterior a que en ellos se dé el paso al darse-cuenta. El darse-cuenta es un carácter que sobreviene en el desarrollo de la actividad psíquica (unitariamente psico-orgánica), y esa actividad en primera instancia, ya antes de hacerse o no consciente, es la propia actividad en sí misma, son los actos, que se llaman actos de inteligencia sentiente, de sentimiento afectante, etc.

En este Curso de 1970, Zubiri critica que la conciencia, no siendo receptáculo ni sustancia, tampoco es “re-presentación”. Re-presentar es volver a presentar algo, es un acto segundo que presupone una anterior presentación. Puede entenderse, como critica Zubiri, que las cosas estén presentadas en los órganos sensoriales, en el sentir, y que los sentidos informen a la inteligencia o a la razón para que vuelvan las cosas a ser presentadas en ellas tras su primera presentación sensorial: son “re-presentadas”. Zubiri inicia aquí su crítica de la inteligencia humana como “inteligencia concipiente”, idea basada en una dualidad de sentir e inteligir, crítica que culmina en la trilogía de la inteligencia con su propuesta de una “inteligencia sentiente”.

Según la inteligencia sentiente, la inteligencia no consiste primariamente en construir representaciones conceptuales, imágenes, etc., con lo dado en los sentidos. Consiste en una manera de habérselas con las cosas, una apertura hacia aquello que pueda constituirse en presentación o representación. “Que toda *re-praesentatio* está fundada en una *praesentatio*, que toda representación supone una presentación previa y ésta es la presentación de las cosas en tanto que reales, en forma de impresión.” (Zubiri X, CLFC,

2009, p.288). La inteligencia, “consiste esencial y formalmente en tener esa respectividad actual respecto de todas las cosas.” (Zubiri X, CLFC, 2009, p.289), sin la mediación y el trayecto de la representación.

Abundando en lo que venimos diciendo, en otro texto, en *Sobre el hombre* (Zubiri, SH, 1986, pp.47-49), que es un texto que proviene de 1975 según el editor, Zubiri señala varios motivos de confusión acerca de la conciencia.

Primer motivo de confusión.

Identificación de “psiquismo” con “conciencia-de”. Desde luego, lo psíquico no es sin más lo consciente, la conciencia no es la *ratio essendi*. Por ser lo que son como realidad, los actos psíquicos, en sus acciones activas o pasivas, a veces pueden hacerse conscientes, pero no siempre. Y sea o no consciente, lo psíquico es de suyo lo que ya es anteriormente a toda conciencia. (Zubiri, SH, 1986, p.47)

Otra cosa, dice Zubiri, “es que la conciencia fuera la *ratio cognoscendi* de lo psíquico.” (Zubiri, SH, 1986, p.47). Añade: cosa por lo demás discutible.

Segundo motivo de confusión.

Otra forma de ver la vinculación psiquismo-conciencia es la de pensar que conciencia-de es el carácter propio, no ya del “psiquismo” globalmente, sino dentro de él, de los llamados actos del “psiquismo superior”, a diferencia del psiquismo inferior o animal, del puro sentir estímulo.

No es fácil establecer la diferencia entre psiquismo animal y psiquismo propiamente humano. Es más productivo buscar la diferencia no en las estructuras sino en sus actos. “Tanto la conciencia animal como la conciencia humana son sentientes. Lo que distingue a estas dos conciencias es que la humana es conciencia de realidad, mientras que la animal es conciencia de estimulación.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.164)

En realidad, todos los actos psíquicos humanos son unitariamente intelectual-sentientes. Con dominancia de unas notas u otras, estímulo o intelectivas. No hay estratos en el hombre a modo de un psiquismo superior y un psiquismo inferior superpuestos uno a otro. Para Zubiri, en el psiquismo no hay estratos o niveles como muchas veces se ha propuesto. Hay una unidad del psiquismo, y aún más, hay una unidad psico-orgánica o

psico-somática primaria en la realidad sustantiva humana. Con dominancia de unas notas u otras según el tipo de acciones.

Y en todo acto psíquico lo que tiene de accional o ejecutado es anterior a su presencia, como conciencia-de. “Tanto más que, al ser conscientes estos actos, no nos es consciente toda la realidad psíquica de los actos mismos. Lo psíquico es realidad unitariamente vegetativa, sensitiva y “superior”, y es como realidad anterior a toda conciencia.” (Zubiri X, SH, 1986, p.48)

Este co-sentir del animal hace referencia a un primer carácter de conciencia. Que supuestamente en el animal también fundará una conciencia-de.

Tercer motivo de confusión.

La conciencia la identificamos a veces, no con el psiquismo, ni dentro del psiquismo con el psiquismo superior o propiamente humano, sino con una facultad psíquica que tiene una dominancia sobre otras facultades psíquicas. Conciencia es una facultad del psiquismo entre otras, inteligencia, memoria, etc., pero por encima de estas otras facultades, es una facultad o superfacultad que las envuelve y está por encima de ellas.

Para Zubiri no hay conciencia-de como tal facultad o superfacultad preponderante en la actividad psíquica y dominante sobre otras facultades. Ni siquiera el psiquismo es una “relación” entre la actividad de distintas facultades, sino que hay una actividad psíquica unitaria primaria, en realidad una única actividad psico-orgánica primaria, de la que las “facultades” son la dominancia de unos caracteres sobre otros.

Porque la conciencia no tiene sustantividad, hay actos psíquicos o psico-orgánicos, que como tales actos son o no conscientes. Y lo que tienen de acto ejecutado es anterior a su ser conscientes como conciencia-de. “No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes (...) El resto de los actos no son forzosamente conscientes.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.162) Zubiri lo dice así, se trata de conciencia como conciencia. Habría que pensar en qué medida y en qué modo todos los actos intelectivos son conscientes en sus momentos de “en” y “de”.

Cuarto motivo de confusión.

Conciencia se opone a inconsciencia. Se darían grados en el ejercicio de los actos conscientes (entendidos como conciencia-de, darse cuenta). Y en correspondencia con estos grados, se habla de “estratos” de la psique en función del “grado” de conciencia.

Al menos desde Leibniz, por un lado, y en autores como Schopenhauer, Freud, etc., por otro lado, se habla del inconsciente como estrato integrante del psiquismo. Del inconsciente como estrato estructural del psiquismo, otras veces de la inconsciencia como rasgo de funcionalidad en los actos psíquicos (Ellenberger, 1976).

Para Zubiri, ni la conciencia-de es criterio para establecer estratos en el funcionamiento psíquico; ni, aunque sea con otros criterios, hay propiamente una estratificación del psiquismo, sino que el psiquismo, y más propiamente, la unidad psico-orgánica, es actividad unitaria con distintas modulaciones. Por lo tanto, hablar de conciencia, del inconsciente, y de otros estratos preconscientes, etc., no es acertado.

En resumen.

Es frecuente el recurso a una sustantivación de la “conciencia-de”. En lugar de ser considerado el “darse-cuenta” como un carácter de algunos actos psíquicos, pasa a ser considerado como un carácter que determina una estructura propia en el psiquismo de las personas.

Para Zubiri, el carácter de conciencia-de de algunos actos psíquicos se apoya en algo más radical. Según este análisis, si llamamos (usualmente, pero de manera impropia) al inteligir *scientia*, “ciencia”; la actualidad común de la inteligencia como actualidad será *cum-scientia*, “conciencia”. Comunidad en actualidad de aprehensor y aprehendido. Sobre este primer modo de “con-ciencia” se apoya la “conciencia-en”: lo aprehendido está “en” el aprehensor, y viceversa, el aprehensor está “en” lo aprehendido. Y en el “en” se apoya el “de”, la conciencia-de, el darse-cuenta.

Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección (...) Intelección no es conciencia, pero toda intelección (*sic*) es necesariamente consciente (no en el sentido de conciencia-de) precisa y formalmente porque la intelección es “co-actualidad”; intelectual pero co-actual. Y como la intelección es sentiente, es decir, como la realidad está inteligida en impresión, resulta que la conciencia es radical y formalmente sentiente (Zubiri X, IRE, 1984, p.161)

4.2.3. Aprehensión primordial de realidad. “Sujeto” y “objeto” como polos de la actualidad común.

En la aprehensión intelectual sentiente humana, en la comunidad de actualidad, emergen los dos polos en comunidad, y en ambos polos se da el “mí”. Polo noético y polo noemático de la aprehensión, “sujeto” y “objeto”. Acto aprehensor y cosa aprehendida, respectivamente.

a) el polo aprehensor, el “mí” como “sujeto” aprehensor, no como una cosa más, sino en acto aprehensor, aprehendiendo, viendo intelectivamente, tocando intelectivamente, etc. El “mí” en acción, aprehendiendo¹⁹⁰;

b) y el polo de lo aprehendido, la cosa aprehendida, el “mí” aprehendido como “objeto”. Es un “mí que se nos da como algo “interior” e “íntimo” en la modalidad de aprehensión cenestésica (tal vez, más estrictamente propioceptiva – cenestésica y kinestésica -, y probablemente en el dolor, temperatura, equilibrio, tacto, oído, etc).

Por tanto, ambos términos, sujeto y objeto, no se “integran en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se “desintegra” en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente. (Zubiri X, IRE, 1984 p.165)

La realidad primaria es la actualidad común. En ella emergen “sujeto” y “objeto”. “Sujeto” y “objeto” del acto de aprehensión intelectual-sentiente. Aunque Zubiri no es partidario de esta terminología. Propone hablar de “sujeto” y “objeto” a falta de otros términos más precisos, y en continuidad con una tradición.

En cuanto actualidad de lo inteligido, esta actualidad conduce a una conceptualización y a un descubrimiento más pleno de lo que tan impropriamente suele llamarse “objeto”. En cuanto actualidad de la intelección, es esta actualidad lo que conducirá después a descubrir y conceptualizar la inteligencia misma, y en general a todo lo que con la misma impropiedad suele llamarse “sujeto”. (Zubiri X, IRE, 1984 p.165)

190 “Hay algo de irritante y de fascinante a la vez en el descubrimiento del *cogito* por Descartes. (...) El guiñón ha sido criticado y corregido de mil maneras en la historia de la filosofía; pero la piedra angular de él, a saber, la certeza de sí que Descartes alcanza, parece un nudo indisoluble del argumento.” (Gómez Ramos A, 2017, p.27)

Por tratarse de una actualidad común del vidente viendo y de la piedra vista o tocada, -volvemos a hablar de la vista -, es esta actualidad común la que lleva al análisis humano a distinguir y conceptualizar lo que pueda ser el vidente en el polo aprehensor. Y lo que en el polo aprehendido pueda ser lo aprehendido (en el caso de la cenestesia, lo aprehendido es uno mismo).

Aunque, en opinión de Zubiri, los términos “sujeto” y “objeto” no son del todo apropiados, sobre todo siendo términos con una tradición que los hace discutibles. Algo semejante sucede cuando se habla de espíritu, alma, psique, o yo, para referirse al subsistema psíquico de la realidad sustantiva personal; o cuando se habla de cuerpo, soma, organismo, para referirse al subsistema orgánico de la misma realidad sustantiva personal.

4.2.3.1. El “mí” en el polo subjetivo aprehensor.

A falta de términos más precisos, diremos que este sujeto aprehensor se nos presenta,

a) como un yo o *ego cogitans*, una *res cogitans*, en Descartes;

b) una *res* cuyo pretendido carácter entitativo se difumina en Hume, y su naturaleza pudiera reducirse a un haz de impresiones en su vertiente psicológica o psicologista, sin la solidez de una entidad sustantiva o sustancial;

c) en Kant se da como un yo transcendental frente al yo empírico. Un yo como distinto de todo lo que se nos da como objeto, y es un yo en función de sujeto, que se presenta constituido por las condiciones de posibilidades de conocer el objeto;

d) en Zubiri comienza a adquirir un perfil propio distinto, el perfil de un “mí”, un “mí” que es “de suyo”, es físico en su “estar”, es un “mí” aprehendiendo, en gerundio. Un “mí” cuya profundización nos ha de conducir a un conocimiento de uno mismo a través de un ulterior despliegue de este primer nivel de aprehensión primordial en logos y razón.

El polo subjetivo es el acto de “estar” aprehendiendo, al que nos referiremos más adelante. No como una cosa más, como son las cosas aprehendidas en el polo objetivo, sino de otra forma distinta, una distinción expresada por la forma verbal del gerundio

accional. En esta forma gerundial, el “mí” mismo está presente en el polo subjetivo del acto de aprehensión, del acto de estar aprehendiendo.

Al ver esta “piedra real” estoy “realmente viendo” esta piedra. La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad que la piedra: así es como estoy en mí. Este estar en mí es sentiente. Y lo es no sólo porque el “mí” es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia, según vimos), sino porque es sentiente el “estar” mismo... (Zubiri X, IRE, 1984, p.157)

La esencia de la subjetividad consiste no en ser un sujeto de propiedades, sino en “ser-mí”. No consiste en depender de mí, sino que es el carácter de algo que es “mí” (Zubiri X, IRE, 1984 p.165)

El “mí” en el polo subjetivo es un “estar” sentiente, en modo verbal gerundio: “estando en mí”, estoy viendo, tocando,

El “estar realmente” no es, pues, un objeto que pertenezca al contenido de la aprehensión, sino el carácter formal de la aprehensión misma. En este “estar realmente” es como el hombre está aprehendido en su propia realidad. (Zubiri X, SH, 1986, p.70)

Zubiri añade además en el párrafo siguiente que lo mismo ocurre en la opción voluntaria, en las decisiones (en la volición tendente), ya que la realidad en la que estoy no son solo las cosas, el “objeto” sobre el que opto, sino la realidad misma en la que opto, y en la que yo de alguna manera estoy realmente instalado, al estar co-aprehendido.

Y otro tanto ocurre en el sentimiento (sentimiento afectante) según Zubiri. En el estar vertido realmente a las cosas, estando “con” ellas estoy “realmente” en la realidad.

Son tres momentos de una única acción. Acciones determinadas por las estructuras sustantivas psico-orgánicas en su habitud de enfrentamiento con las cosas y consigo mismo como reales, y en todas ellas, en el polo subjetivo se da al ejecutarlas el carácter de “estando en mí”.

Esta unicidad se extiende a todos los aspectos constitutivos de la sustantividad humana; no sólo a la inteligencia, voluntad, sentimiento, hábitos, recuerdos, etc., sino también a las notas físicoquímicas ... (...) Digerir, andar, pensar, decidir, etc., no son sino aspectos de una acción única: la de ejecutarse como hombre, como animal de realidades. (Zubiri X, SH, 1986, p.73)

La unidad de los tres momentos del enfrentamiento de las personas con las cosas y consigo mismas, en su habitud, confluye en el unitario “estar en la realidad”. Al hacerme cargo de la realidad (intelección sentiente), determino (volición tendente) la manera como voy a estar en la realidad estando temperadamente (sentimiento afectante). (Zubiri X, 1986, p.71). Zubiri pone el ejemplo de que, al “beber-me” un vaso de agua, no se trata solo de la acción de beber, no solo es apertura accional, es también apertura opcional por la manera de realidad que he elegido para mí al que optar, y, tercero, es apertura atemperada a la realidad, por la manera de estar en la realidad: realidad satisfaciente, realidad moral, etc. En todos los actos que ejecuto, sea cual sea el polo objetivo, en el polo subjetivo accional los ejecuto “estando en mí”, intelectual, afectiva, y volitivamente. El “mí” está co-presente en todos mis actos, en lo que hemos llamado el polo subjetivo de los mismos en su actualidad común.

Lo que sean los contenidos de este “mí” nos lleva al análisis en logos y en razón. En alguna ocasión (Zubiri X, HV, 1999, p.134) subraya que, lo mismo que ocurre con las cosas, ocurre también consigo mismo: “nadie se encuentra a sí mismo de una manera inmediata, sin un cierto esbozo”.

Pone ejemplos del esbozo (racional) de la conciencia, que no es la misma conciencia “desde el punto de vista de una mera introspección, (...) que desde un punto de vista moral. En los dos casos se encuentra consigo mismo, pero su encuentro es completamente distinto.” (Zubiri X, HV, 1999, p.134). Cita las *Confesiones* de Rousseau, y cita a San Agustín. El primero se busca a sí mismo como “pura factualidad”, mientras que San Agustín se busca a sí mismo a través del esbozo de lo que sería el hombre en su interior para Dios.

Y estos esbozos racionales sobre sí mismo, en cualquier caso, a quien los construye le pertenecen a sí mismo, son parte de uno mismo. “En la medida en que este esbozo pertenece esencialmente a la estructura de encontrarme a mí mismo, quiere decirse que la idea de mí mismo pertenece, de una manera u otra, pero física y realmente, a mi propia realidad.” (Zubiri X, HV, 1999, pp.134-135). Al hombre le pertenece lo que naturalmente es, como sustancia aristotélica, por así decirlo. Le pertenece lo que se va apropiando desde el nacimiento, y en primer lugar, como hemos indicado, los caracteres de personas próximas. Y le pertenece lo que cree ser, aquello que él mismo se forja que es. “De ahí que la propia realidad humana sea pavorosa para sí mismo. “*Quaestio mihi factum sum*”,

decía San Agustín.” – San Agustín, *Confesiones*, libro IV, cap. 4, 9; y libro X, cap. 33, 50. – Zubiri X, HV, 1999, p.135). Zubiri da a entender que en la parte de uno mismo que corresponde a lo que uno mismo va forjando en sí mismo, da lugar al pavor ante sí mismo. Pavor que en otra instancia puede dar lugar a la huída de sí mismo.

Las construcciones de perceptos, fictos y conceptos sobre “mí”, esbozos pertenecen al ámbito del logos. Y a partir del logos, son la referencia para las construcciones racionales.

Zubiri ha estudiado también, y sobre todo en nuestra opinión, el darse las cosas, de otras personas, y en particular el “mí” que nos ocupa en esta investigación, en el polo objetivo de la aprehensión. El “mí” en el polo objetivo del sentir cenestésico es “sentiente”, es un “estar”, estar aprehendido, en modo verbal de participio. Es lo que vamos a tratar a continuación.

4.2.3.2. El “mí” en el polo objetivo del acto de aprehensión intelectualivo sentiente. Cenestesia. Otras modalidades sensoriales.

En el análisis de esos mismos actos en los que me aprehendo “estando en mí”, ocurre que el “mí” se da también en ocasiones en el polo noemático u objetivo, el “mí” también lo aprehendemos como objeto en la aprehensión.

Aunque esto se da tan sólo en la aprehensión intelectualivo-sentiente modulada por una única modalidad sensorial y no en otras, la cenestesia, según Zubiri. “La cenestesia me da mi realidad como intimidad: esto es, me aprehendo como estando en mí.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.106).

En el polo objetivo, el mí se da para Zubiri primero en la modalidad sensorial cenestésica, y por recubrimiento entre modalidades sensoriales, se da en otras modalidades sensoriales. A nuestro entender, y con la Neurofisiología más reciente que la conocida por Zubiri, se puede pensar que el sí mismo se da, además de en la cenestesia, en otras modalidades sensoriales, sobre todo en la propiocepción de las sensaciones músculo-articulares, en la kinestesia, en el oído interno, en el dolor. Y por recubrimiento, en otras modalidades: vista, tacto, etc.

En la aprehensión primordial se nos da la “cosa” aprehendida (“cosa” que en la aprehensión cenestésica es el “mí”)¹⁹¹:

1. Como realidad suya, “de suyo” (realidad, y no sólo el “sentido” de su ser en referencia a la vida del aprehensor).

2. El “de suyo” es realidad reduplicativamente suya, formal y materialmente. Es “personeidad”.

3. El de “de suyo”, es aprehendido con el momento del *prius*. Lo aprehendido me lanza más allá de sí mismo, sensorialmente mediado en la kinestesia. Lo real aprehendido nos lanza a la realidad, a lo que eso real tiene en común con cualquier otra realidad. Es el horizonte de la realidad. Hay una excedencia de la realidad sobre la cosa aprehendida como real, ésta no agota la realidad.

4. Lo aprehendido como real es espacioso, es “ex”-tenso. Al ser espacioso hay partes de lo aprehendido no presentes en la aprehensión y hacia las cuales me veo lanzado “en hacia”. Dos dimensiones en lo aprehendido fundadas en la espaciosidad: lo intuitivo (no en el sentido de una intuición categorial, sino lo percibido en patencia, manifestación), y lo ostensivo (lo que, mostrándose, ofrece a la vez acceso a su realidad más allá de lo mostrado)

5. “Realidad” y “ser”. La actualidad de lo real aprehendido se “reactualiza” en la realidad como “siendo”. La estructura de este ser tiene un carácter tempóreo, es la estructura del tiempo. Lo real actualizado en la realidad es tempóreo, las cosas suceden temporalmente, con un ahora, un antes y un después. La realidad es espaciosa, el ser es tempóreo.

6. La “refluencia” de la actualización en el mundo como ser, sobre la realidad sustantiva actualizada, sobre el “mí”, constituye el yo (me, mi, Yo) del ser de la realidad sustantiva del “mí”. Y esta refluencia en identidad fundamenta mi “intimidad”.

191 Para Gracia D. (2017, p.440), este análisis corresponde al “mí” en el polo subjetivo de la aprehensión. Sea en polo subjetivo, como indica D. Gracia, o en polo objetivo en la cenestesia, “El concepto de persona es, pues, intraaprehensivo.” (Gracia D, 2017, p.440). Para Zubiri persona no es una realidad “en sí”, como lo era para la filosofía antigua. Ni una realidad “en mí”, yo o conciencia pura con un carácter de sustancia, conciencia como receptáculo. Por eso habla de “personeidad” en lugar de “persona”, porque el “mí” aprehendido tiene carácter de sustantividad, no de sustancia en sentido clásico ni moderno.

El “mí” no se da en otras modalidades sensoriales distintas de la cenestesia, excepto por el “recubrimiento” entre las modalidades sensoriales, el recubrimiento de otras modalidades sensoriales por la cenestesia (Zubiri X, IRE, 1984, p.106).

Por la cenestesia,

El hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente “realidad mía”. Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del “mí” en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el “mí” en cuanto tal si no están recubiertos por la cenestesia... (Zubiri, IRE, 1984, p.103)

Desde el punto de vista neurofisiológico, la kinestesia y la cenestesia pueden ser referidas a los mismos receptores sensoriales articulares y sobre todo musculares, tanto para una como para la otra modalidad sensorial, en distintas vertientes de actividad psicosomática, en un caso en movimiento, y en el segundo en reposo.

A nuestro entender, y siguiendo los datos de la Neurofisiología más reciente – Zubiri escribe su libro a principios de los años ochenta del siglo pasado - al igual que en la cenestesia, que podemos identificar con lo que podemos llamar una sensibilidad visceral en la interpretación que da Zubiri de sus características, la aprehensión del “mí” se nos puede dar en la propiocepción y en la kinestesia, en el oído interno, o en el dolor y el atemperamiento. Tal vez en alguna modalidad sensorial más.

El calor y el frío nos dan una sensibilidad interna y externa. La sensibilidad externa de calor puede entenderse como “atemperamiento”, y entonces nos encontramos más cerca del ámbito del sentimiento afectante que de la intelección sentiente.

El dolor remite al ámbito interno, sobre todo el dolor visceral, esta sensibilidad parece solaparse en gran medida con la propia sensibilidad de la cenestesia.

La orientación y el equilibrio abarcan el interior y el exterior. Vivencias como el vértigo en Medicina dan una referencia sobre la estrecha vinculación del exterior y el interior mediante la sensibilidad común de ambos espacios en la funcionalidad sensorial y neurológica del oído interno.

Entendemos que estas consideraciones requerirían ampliar las referencias sensoriales del “mí”, más allá de su atribución exclusiva a la cenestesia. Pero esto no parece que fuera a modificar el argumento de fondo de Zubiri.

La vista, el tacto, recubiertos por la modalización del sentir intelectual en la cenestesia nos darán un “mí” desde fuera. Podría hablarse de “mí” por “extrospección”, a nuestro entender. La vista nos da el “mí”, recubierto por la cenestesia, “desde fuera”, algo “ante mis ojos”, que no pueden mirarse a sí mismos, y emplean el recurso “indirecto” a representaciones (Zubiri X, IRE, 1984, p.257): espejos, fotos, las impresiones que nos transmiten otras personas. Uno mismo necesita acostumbrarse para verse en las fotos o en el espejo, al principio se extraña de cómo se ve uno mismo en las representaciones “desde fuera”, porque la visión visual de uno mismo es muy limitada.

Por recubrimiento de la modalidad sensorial de la vista por la cenestesia, las cosas “fuera de mí”, la mesa, lo que veo delante, mis libros, son “míos” y en cierta manera son también parte de “mí”. No como acción. “Tan presente como la cosa “en” la inteligencia, está presente la inteligencia “en” la cosa. Naturalmente no se trata de que la intelección sentiente “como acción” esté actuando en lo inteligido; por ejemplo, el sol” (Zubiri, IRE, 1984, p.159).

Oído, olfato, tacto, pueden funcionar a la vez como introspección y extrospección.

El oído es un sentido “externo”, que por el conocimiento científico sabemos que recibe ondas transmitidas por el aire. Pero el oído también percibe sonidos internos de sí mismo y que se aproximan a la sensibilidad cenestésica: latidos, etc. Sonidos que son transmitidos no a través del aire circundante, sino a través de los propios tejidos internos del organismo. Uno se extraña al principio de oír la propia voz grabada, grabada a través de su emisión por el aire, porque uno mismo tiene conocimiento de su voz a través de la transmisión interna a través de los tejidos hasta el oído.

El olfato se encuentra en una disposición bastante parecida al oído. Recibe los propios olores a través del aire circundante, o en la proximidad de la superficie cutánea. Probablemente también percibe sensaciones químicas internas a través del sistema digestivo y del sistema respiratorio, y pueda así hablarse de un sentido interno, un olfato “visceral” se le podría llamar.

El tacto, tocarse uno a sí mismo, se desdobra en el que toca y el que toca su propia mano con la otra mano. La percepción de la “nuda realidad”, es un sentido en el que el desdoblamiento en aprehensor y aprehendido, la mano que toca la otra mano, adquiere una perspectiva singular. Un motivo que ha merecido los análisis de Husserl (“ubiestesias”), Merleau-Ponty o Lévinas.

Pero, en definitiva, para Zubiri la cenestesia es el órgano sensorial por excelencia involucrado en la aprehensión del “mí”. En el Primer Volumen de su Trilogía sobre la Inteligencia, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad* (1984), Zubiri dice que,

Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentir, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente “realidad mía”. Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del “mí” en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el “mí” en cuanto tal si no están recubiertos por la cenestesia...” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103)

Es decir, hay un modo de aprehensión sensible de nuestra propia realidad, una realidad que nos está dada primariamente u originariamente en el polo objetivo de la aprehensión, como una cosa entre otras cosas, internas y externas, en su darse a conocer en esta modalidad sensorial como “estar en sí mismo”. La primera noticia que tengo de mí mismo es la de “estar en mí mismo”, tal como se revela en la “cenestesia”. Es el “mí”, la “intimidad”, la “realidad mía”. Y esto acontece para Zubiri sólo en la cenestesia, no se da en otras modalidades sensoriales.

Además de su análisis en intelección sentiente, en el momento aprehensor, hay algún texto que hace pensar en la cenestesia en una situación próxima a los sentimientos afectantes.

La cenestesia es “aquel modo de aprehender el hombre su propia corporeidad, por el cual se siente bien, se siente mal, se siente tranquilo, se siente a gusto, se siente a disgusto, etc. Esta cenestesia, naturalmente, le es común al hombre y al animal, ...” (Zubiri X, HV, 1999, pp.121-2)

Seguramente aquí “corporeidad” es sinónimo de “momento somático” o “corporal” de la unidad psico-orgánica entera en que la sustantividad humana consiste ¹⁹². Y los caracteres que atribuye a su propia corporeidad, sentirse bien, etc., podrían adscribirse a la esfera del sentimiento afectante (sentimientos vitales en la clasificación de Max Scheler, 2001).

Lo cierto es que, en esta modalidad sensorial, en la cenestesia, accedemos a este estar en nosotros mismos, tenemos noticia de ello, mediante una sensibilidad que Zubiri califica como “interna”, una sensibilidad diversificada seguramente en varias sensibilidades distintas, según dice, pero las cuales Zubiri no se para a analizar con más detalle, porque es suficiente para sus propósitos tomarla en su globalidad, y de esta forma es una sensibilidad que en su conjunto denomina “cenestesia”. En el objeto de acceso habría un claro predominio del momento orgánico sobre el psíquico.

Ya que, según el texto, “interna” es aquí sinónimo también de “visceral”, sensibilidad de las propias vísceras, está hablando de un espacio interno. Las vísceras son lo interno en mí mismo, en mi organismo o cuerpo, subsistema orgánico, aunque también pueden entenderse como lo interno a la sustantividad psico-orgánica entera. “Interno”, “visceral”, organismo o sustantividad psico-orgánica, accedida por una modalidad sensorial concreta, la “cenestesia”.

Y gracias a esta sensibilidad interna y visceral, nos dice Zubiri, es como “el hombre está en sí mismo”. Según esto, la raíz del ser sí mismo, su primera noticia sensorial, hay que buscarla inicialmente en el interior del cuerpo, en las vísceras (músculos), y no tanto en algunos caracteres privados del psiquismo que pudieran pensarse como lo más propio de la persona. El sí mismo parece estar aquí adscrito en mayor medida al subsistema orgánico, al cuerpo, que al subsistema psíquico.

“La cenestesia en cierto modo es el sentido del “mí” en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el “mí” en cuanto tal.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103)

La aprehensión del mí pertenece en exclusiva a esta sensibilidad interna o visceral que nos proporciona el sentir en la cenestesia. Los demás sentidos no nos dan esta aprehensión del “mí”.

192 Buló V (2009). La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y la fenomenología. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 36, 153-164.

Conill J (2015). La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. 53, 491-513

Las diferencias entre las modalidades sensoriales son para Zubiri de dos tipos. Diferencias en cuanto al contenido proporcionado por cada modalidad sensorial. Y diferencias en cuanto al modo de darnos el contenido real propio de cada sentido. Éstas últimas son las decisivas.

Porque para Zubiri, la diferencia radical entre los diversos sentidos no es el contenido que cada sentir nos ofrece, que es distinto, sino el modo en que cada sentir me presenta la realidad sentida. (Zubiri, IRE, 1984, p.100).

Así, la vista nos da la cosa aprehendida según su *eidos* o figura, como realidad “ante mí”. Podría decirse que la vista, como también ocurre con el oído, el olfato, y otros sentidos, son sensibilidades “externas”. “Ante mí” se dispone frente a mí, fuera de mí, “externo” a mí. Esto parece claro cuando los sentidos aprehenden una “cosa externa”. Incluso, aunque pueden aprehender a uno mismo, lo hacen desde “fuera”. Porque uno mismo se mira su organismo desde fuera, o reflejado en un espejo, igualmente desde fuera. El mí aparece así como una cosa, en cierta manera, entre otras cosas y entre personas semejantes. Recubierta por la modalidad cenestésica, es un “mí” en extrospección, desde fuera. Esas cosas y personas nos dan idea sobre lo que podamos ser nosotros mismos. Y por este recubrimiento de la cenestesia, también “estamos” en otras cosas, en otras personas, son ellos también parte del mí. Envuelto por el sentimiento afectante y por la voluntad tendente, algunas personas próximas, algunos paisajes y recuerdos de vivencia, por poner algún ejemplo, son más “míos” que lo inmediatamente mío en cenestesia. Zubiri no desarrolla esta perspectiva.

Sólo queda constatada, en IRE: ser “mí” puede entenderse “bien como propiedad mía, o bien algo de la cosa, ...” (Zubiri X, IRE, 1984, 165). Ver también Zubiri X, IRE, 1984, p.159.

En cambio, a diferencia de los sentidos “externos”, la cenestesia nos da lo aprehendido como realidad “mía”, el “mí”, desde “dentro”, es una sensibilidad “interna” o “visceral”.

Hay una modalidad sensorial a la que Zubiri otorga una gran relevancia por su intervención en las estrategias de indagación en la realidad. Zubiri habla de “un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema: el modo de aprehender la realidad en “hacia”, la presencia direccional de lo real.” (Zubiri, IRE, 1984, p.103) Es la kinestesia. (Apéndice 5)

En la kinestesia tengo la realidad “en hacia”. No un “hacia” la realidad, sino la realidad aprehendida “en hacia”. Y si los receptores sensoriales de la kinestesia son receptores “internos” como en la cenestesia (receptores musculares y articulares en las extremidades), la realidad aprehendida como contenido “en hacia” es el propio organismo del “mí,” el subsistema orgánico, o más estrictamente el sistema psico-orgánico entero con la dominancia de las notas somáticas. Lo real presente en la kinestesia, habría que decir, frente a lo que Zubiri da a entender, que es la propia realidad del “mí”, mi realidad “interna”, al igual que en la cenestesia, y no la realidad de “cosas” externas en la aprehensión como puedan ser los contenidos de la vista o del oído. Pero al igual que con la kinestesia, hay otras modalidades sensoriales que entendemos que también nos pueden dar el en “mí”.

Con el dolor ocurre algo parecido en cuanto a su procedencia. Los receptores dolorosos remiten al subsistema orgánico de uno mismo, son receptores “internos”, y no remiten a cosas externas, remiten por lo tanto al “mí”. El dolor nos daría también el “estar en mí”, siguiendo las indicaciones de Zubiri para el análisis intraaprehensivo.

El dolor y placer nos dan lo real presente como “afectante”. Tanto el dolor como el placer han de ser referidos a sí mismo, al organismo psicósomático o al sistema psicorgánico entero, en el polo objetivo o noemático de la aprehensión, con dominancia de las notas físicas en el dolor orgánico, de las notas psíquicas en el dolor psíquico (tristeza, angustia, ...). “los sentimientos, en particular los sensibles, son notas de la realidad en condición de paridad con las demás sensaciones, de modo que algo es realidad sabrosa o dolorosa de igual modo que es realidad amarilla.” (Gracia D., 2009, p.140)

Nos parece destacable a este respecto lo que dice Zubiri sobre la aprehensión del dolor en la unidad de actualidad aprehensiva (Zubiri 1986, 133)¹⁹³, y que ya hemos citado anteriormente. Aquí entendemos que el “mí” se sitúa en un ámbito trascendental con respecto a las percepciones dolorosas del sujeto en el orden talitativo. Tres elementos en

193 “Eliminemos la idea de que el mí es el sujeto. Cuando hablo de mi dolor se piensa que hay un sujeto, que es el mí, de quien sería el dolor. Esto es quimérico. Porque el dolor no consiste únicamente en el *quale* en que el dolor consiste, sino además en el modo de afectar a quien le duele. Esto no haría nunca del dolor un mí. Sucede algo distinto: que el bloque entero – el sujeto con su dolor – es el que está poseído como propiedad real y efectiva de sí mismo, y en esto consiste el mí. El mí no es un sujeto, sino el carácter de intimidad que tiene todo cuanto personalmente compete al hombre. La intimidad, el mí como intimidad, no es un sujeto. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto a quien le duele como al dolor que le duele, como al modo como el dolor le duele. Lo que ocurre es que como ese dolor puede desaparecer, nos fijamos en el sujeto que permanece y le llamamos, a veces, el mí.” (Zubiri X, SH, 1986, p.133)

el análisis de la experiencia dolorosa: el “quale” o contenido doloroso, el modo de afectar el dolor a un sujeto (correlación noérgica dolor y aprehensor), y en tercer lugar la dimensión trascendental a la que remite el sujeto doliente como “mí”.

Por un lado, el dolor y el placer deben estar muy próximos en su contribución en la intelección sentiente, a la cenestesia, al estar en sí o intimidad. Y creemos que también la kinestesia. Todos ellos nos dan el “interior” de nuestra sustantividad psico-orgánica, o de nuestro subsistema orgánico.

Por otro lado, el dolor y el placer también proponen alguna vinculación con el momento procesual del sentimiento afectante, por ejemplo, con la modalidad de los sentimientos que Max Scheler denominaba como “sentimientos sensoriales”¹⁹⁴, o incluso los que llamaba “sentimientos corporales”, menos localizados espacialmente en puntos delimitados del organismo que los “sentimientos sensoriales”, más imprecisos o extendidos en el mismo. Se podría entender cierta preponderancia de algunas modalidades sensoriales en los sentimientos afectantes.

La proximidad entre el dolor y el sentimiento afectante en Zubiri, puede verse en Gracia 2010, pp. 72 y ss. Zubiri no desarrolla estos aspectos.

Pero además del modo en que los sentidos nos dan lo real aprehendido (presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad, ... Zubiri X, IRE 1984, p.103), los sentidos se distinguen también por su contenido. Este contenido, y sus diferencias según las modalidades sensoriales, es objeto de las ciencias talitativas, de la Neurofisiología y de la Psicofisiología, entre otras. Así lo dice Zubiri, y para sus propósitos tiene menos interés la diferencia en los contenidos del sentir sensorial que en sus modalidades de sentir.

Si hablamos de receptores sensoriales “internos” al “organismo” (subsistema orgánico, sistema psicoorgánico entero), y en cuanto al contenido que nos proporcionan los sentidos, la afirmación de Zubiri sobre la exclusividad del “mí” en la cenestesia parece por tanto discutible desde los conocimientos actuales de la Neurofisiología o Psicofisiología (Kandel E, 2001, Hall JF, 2011).

194 Scheler M (2001, pp.57-58), Citado en Gracia 2010, p.69.

Si lo que distingue a la cenestesia, desde el punto de vista neurofisiológico, es la referencia a unos receptores internos, viscerales, cabe pensar que otras modalidades sensoriales como la kinestesia, el dolor, por citar dos modalidades sensoriales más entre las que enumera Zubiri ¹⁹⁵, también recogen información de receptores sensoriales “internos”: receptores músculo-tendinosos, articulares, receptores de dolor en distintas zonas del organismo, incluyendo la piel.

Si la cenestesia, por un lado, es sinónimo de la sensibilidad visceral para Zubiri. Sin embargo, ofrece otra alternativa en su interpretación según la Neurofisiología. Su vinculación, no con la sensibilidad “visceral”, sino con la sensibilidad articular y músculo-tendinosa. Algo que el propio Zubiri ya mencionaba en 1921.

Podemos pensar que la referencia al “sí mismo” puede estar más próxima a la “propiocepción” músculo-articular que a esa cenestesia visceral en términos de la Neurofisiología actual. (Kandel E, 2001, p.430). Además, por la participación de los mismos órganos sensoriales, también la kinestesia está incluida en esa propiocepción. Kinestesia como movimiento articular y muscular, y la percepción del reposo en los mismos receptores (que también se puede interpretar como cenestesia, Zubiri dice que la sensibilidad visceral está ampliamente dispersa, dispersión que podría incluir a nuestro entender sensibilidad muscular y articular), confluyen en lo que se llama la propiocepción.

El mundo accesible a los sentidos dividido en un dentro y un fuera. Propiocepción frente a exterocepción. “Propiocepción” como “percepción interna”, del interior de uno mismo, un interior identificado con articulaciones, tendones y músculos, no con “vísceras”. Los cinco sentidos clásicos (vista, oído, olfato, gusto y tacto) recogen información de sensaciones provenientes del mundo “externo”. Se trata de la “exterocepción”. Aunque habría que matizar esta apreciación, porque los ojos pueden mirar el propio cuerpo desde fuera, el tacto tocar el propio cuerpo, el oído escuchar ruidos internos, etc. Más controvertidas son las percepciones de dolor, placer, temperatura corporal. Receptores sensoriales que informan de dentro y de fuera de uno mismo.

195 Sentidos: “Son en número de unos once: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral. Prescindo de que se discute la especificidad de algunos de estos receptores; éste es un asunto de psico-fisiología.” (Zubiri, IRE, 1984, p.100)

“Propiocepción” (en la que incluiríamos cenestesia y kinestesia), y “exterocepción”; y tercero, “sensibilidad interna o visceral”. En Fisiología o Neurofisiología no se habla hoy de cenestesia, que es un término que ha tenido su vigencia hasta mediados del siglo XX. (ver su desarrollo histórico en Starobinski J, 1977, 1997).

A veces, en lugar de exterocepción, propiocepción y sensibilidad visceral, se habla de exterocepción e interocepción, incluyendo en ésta la sensibilidad visceral y propiocepción. Porque la propiocepción y la sensibilidad visceral son ambas “internas”. Por tanto, en la percepción “interna”, en la “interocepción”, hablamos de la propiocepción muscular y articular, y de la sensibilidad visceral. Interocepción se opone en este sentido a “exterocepción”: los cinco sentidos clásicos (vista, oído, olfato, gusto y tacto) que nos dan acceso al mundo externo, al exterior de uno mismo. Este exterior incluye cosas y otras personas. Puede pensarse que también incluye a sí mismo en cuanto aprehendido mediante estos sentidos “desde fuera” de sí mismo. Aunque, en sentido estricto, a nuestro entender, excepto la vista, oído, olfato, gusto y tacto, son sentidos “dobles”: pueden dar percepciones del medio externo o, en distinta medida cada uno, del interno. Y tanto en condiciones “normales”, como algunas condiciones calificadas como patológicas y que se ven en Medicina (Neurología, Psicopatología). Por ejemplo, las agnosias, de las que habla Zubiri en los Cursos orales de los años 50, y de las que también habla Merleau-Ponty.

La propiocepción denomina la sensibilidad que recoge la postura estática y los movimientos de las extremidades, y de parte del resto del cuerpo, sin emplear la vista para verse desde fuera. Fundamentalmente nos da información de las posturas estacionarias de las extremidades y del movimiento también de las extremidades. Ésta última modalidad de sensación es la que se llama cinestesia o kinestesia (Kandel E, 2001, pp.443-4).

Los receptores sensoriales en los que se origina esta información son mecanorreceptores en músculos y articulaciones. En estas modalidades sensoriales también intervienen, con lo que podríamos llamar un “recubrimiento” de contenidos sensoriales, el laberinto del oído interno, y receptores cutáneos. Además del recubrimiento de las modalidades sensoriales, en el desarrollo de la formalización tiene un interés el recubrimiento de contenidos en su contribución a la configuración de las talidades aprehendidas.

De tal forma que la “interioridad” está configurada en su formalización por contenidos de músculos y articulaciones, por la orientación espacial de estos contenidos, por su impresión de movimiento, por su referencia a objetos externos, etc. Seguramente hay recubrimiento de unos sentidos por otros, en sus modalizaciones, y parcialmente en sus contenidos.

Otro aspecto muy importante. En lo referente a la formalización de los contenidos interviene su procesamiento en niveles más altos del sistema nervioso central, a partir de la información de receptores sensoriales periféricos. Al hablar de receptores sensoriales periféricos en los que se inicia la recogida de la información “externa” o “interna” al propio organismo, hay que añadir que esa información en su transmisión al cerebro es modulada, “formalizada” o “conformada”, por acciones del sistema nervioso superior, acciones que podemos incluir en el concepto de “formalización” de Zubiri.

En conjunto, la propiocepción podría unificar lo que Zubiri distingue como cenestesia y kinestesia. Siendo la cenestesia un predominio de sensaciones músculo-articulares estáticas o posturales, y la kinestesia su movimiento. Como información “interna” al organismo, añadiríamos la contribución generalmente silente de las vísceras (a lo que Zubiri llama cenestesia).

“Recubrimiento” de la cenestesia por la kinestesia. “Reflexión”.

Pero con el recubrimiento del “hacia”, este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí. (Zubiri X, 1984, p.108). Y esta intelección de mi propia intimidad en su “dentro” es una intelección del “mí” a través del “estar”: es justo la reflexión. (...) Toda reflexión presupone un previo “estar en mí”; sólo por estar ya en mí hay reflexión. (Zubiri X, IRE, 1984, pp.108-9)

El “estar en sí mismo” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103), decimos que “me aprehendo estando en mí” (Zubiri X, IRE, 1984, p.108), es un acto inmediato de intelección sentiente. Y, fundándose en él, en el “estar en sí mismo”, y en el “en hacia” de la modalidad sensorial kinestésica, recubriéndose ambas modalidades, la intelección sentiente, en virtud de la co-actualidad de su “estar”, vuelve sobre sí misma para entrar en el sí mismo en el que ya se está primariamente, en un acto que llamamos “reflexión”. Por lo tanto, la reflexión,

Es un acto de intelección sentiente. No se entra en sí mismo sino sintiéndose sí mismo. Me aprehendo a mí mismo, y me vuelvo “hacia” mí mismo, y me siento a mí mismo como

realidad que vuelve hacia sí. Y estos tres momentos constituyen unitariamente la reflexión.
(Zubiri X, IRE, 1984, p.109)

De la reflexión hablaremos en logoi. Lo cierto es que desde el estar en mí mismo, desde mi intimidad o realidad mía, me vuelvo, vuelve el “mí”, hacia sí mismo. Es como si estando en mí mismo, en mi intimidad, esta primera instancia se desdobra, y tras salir de sí, entra en ese sí mismo o en mí mismo.

4.2.4. Aprehensión primordial de “mí”: introspección y reflexión.

La entrada en el primario “mí”, en ambos casos, polo subjetivo y polo objetivo de la aprehensión, se puede llamar a nuestro entender “introspección”. La reflexión es un segundo momento: “...volver de las cosas sobre sí mismo. Fue la concepción de la “reflexión” en la filosofía medieval (*reditio in seipsum*), y es en la concepción de la filosofía moderna lo que se llama “introspección”, mirarse a sí mismo”. (Zubiri X, IRE, 1984, p.158). Cuando lo aprehendido, la cosa aprehendida, es el “mí” en la cenestesia, se vuelve de ese “mí”, sobre el mismo “mí”. Se sale del “mí” para volver a entrar en él.

Habría que entrar en uno mismo para saber de sí mismo, y para ello hay que volver desde las cosas en las que primariamente se está, o desde sí mismo, de nuevo hacia uno mismo. Es una vuelta. Pero para Zubiri esto no es así, porque primero partimos de que “estamos” ya en “mí” en la actualidad común de la aprehensión en intelección sentiente, en sentimiento afectante y en voluntad tendente, y no se trata de ninguna vuelta, de ningún salir para volver a entrar, es entrar donde ya se está instalado, profundizar donde ya se “está”. Éste sería el sentido de la introspección para Zubiri. El primario estar ya en “mí” como raíz del movimiento de entrada en uno mismo impide el riesgo de un sucesivo retroceso hasta el infinito.

Introspección como entrada en polo subjetivo y el en polo objetivo de la aprehensión. “Este estar en mí es sentiente. Y lo es no sólo porque el “mí” es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia, ...), sino porque es sentiente el “estar” mismo (...). Al sentir lo real es como estoy realmente sintiendo.” (Zubiri X, IRE, 1984, p.157)

4.2.5. El “estar-en-mí” como unitaria “sustantividad psico-orgánica”.

El “mí”, el “estar en mí mismo”, la “intimidad” o “realidad mía”, en el polo noemático de lo aprehendido en intelección sentiente en la modalidad sensorial de la cenestesia (y de la propiocepción y de la sensibilidad visceral), es una realidad sustantiva psico-orgánica.

En su actualización intelectual en la aprehensión, “la realidad descubre diversos aspectos formales o diversas dimensiones”. Zubiri habla de tres dimensiones: totalidad, coherencia y duratividad. En correspondencia con estas dimensiones de la realidad aprehendida, en la aprehensión de la sustantividad humana, entendemos que ésta ofrece las tres dimensiones en las que la analiza Zubiri: dimensión de posicionalidad de las notas o de organización, dimensión de complejidad o de solidaridad, y dimensión de corporeidad o dimensión somática.

Esto ha sido tratado en Zubiri X. *El hombre y su cuerpo*. En: *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial. 2006. pp. 103-117, redactado en 1973, según el editor. Reedición del texto de *Asclepio* 25 (1973) pp. 9-19; y de *Salesianum*, Anno XXXVI, 3 (1974) pp. 479-486. Hemos hecho ya referencia a ese texto.

También trata de este tema, y sobre las mismas fechas, en textos recogidos en *Sobre el hombre*, y en la Primera parte de *El hombre y Dios*. Nos hemos referido a esos textos en la primera parte de este estudio, al leer en orden cronológico los textos y los cursos de Zubiri.

Citamos referencias y estudios de algunos autores a estos textos “antropológicos” de Zubiri ¹⁹⁶.

196 Ascorra P, Espinoza R (2011). Cuerpo y alma en Zubiri. Un problema filosófico-teológico. *Pensamiento*, 67, 254, pp. 1061-1075

Bermúdez JL (2011). Bodily Awareness and self-Consciousness. En: Gallagher S (2011). *The Oxford Handbook of the self*. Oxford. Oxford University Press. pp.157-180.

Bulo V (2009). La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y la fenomenología. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 36, 153-164.

Cassam Q (2011). The Embodied Self. En: Gallagher S (2011). *The Oxford Handbook of the self*. Oxford. Oxford University Press. pp. 139-157

Conill J. (2016) La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas. *Pensamiento*. 72 (273). 789-807.

Como ya hemos indicado, y antes de otras consideraciones más propias o específicas, el hombre, y por tanto uno mismo, es ante todo una realidad más, entre otras muchas y distintas realidades, hablamos de “la realidad humana”. (Zubiri, X HD, 1984, p.7).

Y todo lo real que aprehendemos está constituido en nuestra aprehensión por “notas”, notas, y no propiedades, porque este término de notas, “tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado, la nota pertenece a la cosa; por otro lado, nos notifica lo que la cosa es según esta nota.” (Zubiri X, HD, 1984, p.18). Se trata del momento estructural (plasmación de la unidad del sistema en sus notas) y del momento dimensional (actualización de la unidad del sistema en las notas), respectivamente, de las notas. De tal manera que la naturaleza última y a la vez primaria en el análisis de cualquier cosa que aprehendamos en intelección sentiente, es que se nos presenta como “sistema de notas”. (Zubiri X, HD, 1984, p.20). Como sistemas de notas, soy un “animal de realidades”.

Las notas son “notas-de” todas las demás notas aprehendidas, y este “de” es la unidad primaria de la cosa que aprehendemos como sistema sustantivo.

Espinoza E, Vargas E, Ascorra P (2012). Nietzsche y la concepción de Naturaleza como Cuerpo. *Alpha*, 34, pp. 95-116.

Espinoza R, Ascorra P, Vargas E (2013). Realidad y actualidad. Una primera aproximación al tema del cuerpo. *Arbor*, 189, 760.

González A (2016). El cuerpo que somos. *Periféria* 3, 12-24

Gracia D (2003). La antropología de Zubiri. *Anthropos*, 201, pp. 64-80. En: Nicolás JA, Barroso O (eds.) (2004). *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*. Granada. Editorial Comares. pp. 87 – 116. Reeditado en Gracia D (2017), *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. con el título, “¿Emergentismo por elevación?”, pp.433-473.

Gracia D (2009). Zubiri en los retos actuales de la antropología. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 36, pp. 103-152 En: Pintor-Ramos A (Coord.) (2009): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 111 – 158. Reeditado en Gracia D (2017), *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, con el título: “Balance y perspectivas de la antropología zubiriana. Pp. 473-517

Láin Entralgo P (1991). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid. Espasa-Calpe.

Láin Entralgo P (1995). *Alma, cuerpo y persona*. Madrid. Galaxia-Gutenberg.

Legrand D (2011). Phenomenological dimensions of Bodily Self-Consciousness. En: Gallagher S (2011). *The Oxford Handbook of the self*. Oxford. Oxford University Press. pp.204-228.

Shusterman R (2008). *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge. Cambridge University Press. Cap. 2. The Silent Body of Philosophy: Somatic attention Deficit in Merleau-Ponty. pp.49-77.

Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su “interioridad” por así decirlo, su “in”. Pero entonces las distintas notas son la proyección “ad extra”, su “ex”: son la proyección del “in” según el “ex”. Esta proyección es justo lo que llamo “dimensión”: es la proyección de todo el “in” en el “ex”. (...) Esta proyección puede tener distintos modos. Cada uno de ellos es una dimensión. Los llamo así porque en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema. Las dimensiones son dimensiones de la suficiencia constitucional, son dimensiones de la sustantividad. (Zubiri X, HD, 1984, p.22)

Cada nota es o tiene tal o cual contenido. Empleando una denominación que proviene del lenguaje científico, las notas de un ser vivo son notas “físico-químicas”.

Pero, además, cada nota es “una forma de realidad”. Y el sistema entero como unidad constituida por el “de” es una forma de realidad. En este sentido, la vida puede ser definida en este orden de forma de realidad, con mayor precisión que como característica particular de los seres vivos o nota en el orden talitativo. “La vida es una forma de realidad, no es una fuerza o un elemento.” (Zubiri X, HD, 1984, p.22).

En virtud de la forma de realidad de cada nota y del sistema sustantivo entero, “...el sistema pertenece a la realidad de un modo propio. Es el “modo de implantación en la realidad”.” (Zubiri X, HD, 1984, p.23). La apertura respectiva de la realidad del “mí” hacia este “mí”, se hace suya, reduplicativamente suya (persona). Y la apertura respectiva hacia el mundo, le da un modo de implantación en la realidad como absoluto relativo. Es un modo de implantación en la realidad “distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro.” (Zubiri X, HD, 1984, p.23).

Todo lo real aprehendido en impresión intelectual tiene dos momentos: el momento talitativo, tal o tales notas reales; y el momento de con tales notas tener una forma de realidad y un modo de ser real para sí mismo (suidad) y de estar implantado en la realidad (mundanidad). Este segundo momento es el que Zubiri llama momento transcendental. Entre otras cosas aprehendidas en aprehensión, el hombre es algo, una cosa, con unas notas, un sistema de notas, un animal de realidades, y por ellas tiene una forma y un modo de realidad distintas a otras cosas y a otros seres vivos, el hombre es persona. Soy animal de realidades en el orden talitativo, persona en el orden transcendental.

Las notas de la realidad humana (Zubiri X, HD, 1984, pp. 30 y ss.) se pueden dividir en tres grupos de notas, las correspondientes a la vida, al sentir, y a la inteligencia o más

globalmente psiquismo superior. Zubiri dice textualmente que “el hombre vive, siente y entiende sentientemente. Y la unidad intrínseca y formal de estas notas constituye el sistema de la sustantividad humana.” (Zubiri X, HD, 1984, p.39)

a) El sistema sustantivo está vivo, es lo real “vivo” en su versión hacia sí mismo, hacia el sistema sustantivo: “esto es, posesión de sí mismo” (Zubiri X, HD, 1984, p.39); y en su versión hacia las cosas: independencia del medio y control específico sobre él.

La independencia y el control expresan que, en sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen. (...) Se vive por y para ser sí mismo. Es decir, el viviente es un “sí mismo”, un “autos”. (Zubiri X, HD, 1984, pp.30-1).

Lo propio del ser vivo es ser “sí mismo”, ser “autos”. De tal manera que en última instancia la vida no es decurso, no es sólo un pasar, sino que ese decurso revela algo más hondo, el decurso es la manera de autoposeerse del viviente. Autoposición en decurrencia. Éste sería el último eslabón en la descripción de la vida para Zubiri.

Esto no es todavía “reflexión”. Reflexión es “tomarse a sí mismo como objeto” (sí mismo es objeto, nos preguntamos, ¿para quién?).

Además de muchos objetos, el viviente tendría un objeto más; sí mismo. Es en definitiva la idea que tuvo Aristóteles. (...) Sólo porque actúa como autos, puede en algunos casos ejercitar la reflexión. Ser sí mismo es anterior a toda reflexión, y fundamento de la posibilidad de ella. (Zubiri X, HD, 1984, p.31)

b) Además de viviente, el hombre “está animado, es un viviente animal. La vida ha desgajado aquí la función de sentir. Es lo formalmente esencial del animal: sentir es tener “impresiones”.” (Zubiri X, HD, 1984, p.31). El sentir animal es puramente estímulo. Proceso sentiente del animal desencadenado por la aprehensión del estímulo: sentir estímulo, modificación tónica, y respuesta eferente.

c) En tercer lugar, además de vida y de capacidad de sentir, el hombre tiene una tercera nota: la inteligencia. El animal siente los estímulos “estímuloicamente”. El hombre siente el mismo estímulo como un estímulo con formalidad de “realidad”. Aunque, “la inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente

estimúlicas. (...) Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano.” (Zubiri X, HD, 1984, p.34)

Desde este punto de vista de sus notas, y junto al carácter de sus notas, el sistema sustantivo humano está constituido por la unión primaria, por una unidad, que se manifiesta en dos subsistemas parciales. Subsistemas en el sentido de que a cada uno por su lado les falta una suficiencia constitucional para poder hablar de un sistema en el caso de cada uno de ellos por separado.

Hay un único sistema sustantivo con dos subsistemas: el subsistema “cuerpo”, denominado con más precisión “organismo” y la “psique” o subsistema “psíquico”. Porque el ser cuerpo, la corporeidad, o momento somático, el tomar cuerpo en la realidad, es un momento que corresponde a la sustantividad entera, no solo a este subsistema. Es además un momento de actualidad del sistema entero en la realidad, en el orden trascendental, no en el orden talitativo.

Zubiri prefiere esta denominación de “psique” antes que “alma” (que da a entender algo encerrado en los límites del organismo, y separable de él) o “espíritu”, al que califica de “término muy vago”, en la “Introducción” a *El hombre y su cuerpo*.

A las notas “físico-químicas” no les llama “materia”, el término para él también demasiado vago, como ocurre con el espíritu. Se les puede llamar “sustancias”, no en el sentido metafísico de la palabra, simplemente en un sentido vulgar o habitual en el lenguaje corriente, y pone el ejemplo de cuando hablamos de “sustancias grasas, ...” etc. Podrían llamarse “sustancias químicas”.

Pero, sin embargo, la “psique” no es una sustancia, en ningún sentido, ni siquiera en este sentido vulgar o no técnico del término, y a diferencia de las sustancias materiales. El subsistema psíquico, la psique, tiene algunos caracteres irreductibles a los caracteres que son propios del subsistema orgánico. Y en algunos momentos, en cuanto a su actividad, el subsistema psíquico tiene una cierta “dominancia” sobre el subsistema orgánico, pero otras veces cabe pensar que ocurre al revés, es el subsistema orgánico el que tiene una dominancia sobre el subsistema psíquico. Basta pensar en el funcionamiento bioquímico y fisiológico del sistema sustantivo, en incluso en muchos comportamientos involuntarios.

Hay un solo sistema sustantivo. Y, por lo tanto, no puede hablarse en rigor de una interacción del organismo sobre la psique o viceversa. Tampoco de una interdependencia entre facultades psicológicas, entre las facultades entre sí, y entre ellas y el organismo. Realmente no hay interacciones. Hay un funcionamiento global y único de todo el sistema sustantivo, con todas sus notas. Lo que ocurre es que dependiendo del tipo de acción habrá mayor preponderancia o dominancia de unas notas u otras en la accionalidad concreta.

En *El Hombre y su cuerpo*, 1999a; y en *Sobre el hombre*, en el Cap III, 1986; habla de los “caracteres constitutivos de la sustantividad humana”; de la “índole estructural de la unidad primaria del constructo psico-orgánico”; de los “momentos (estructurales) del sistema sustantivo entero”. Son términos que nombran una única realidad.

Estos momentos estructurales, en la concreción del “cómo” de la unidad del sistema, son tres. Primero, función de organización del sistema sustantivo psico-orgánico, organismo. Segundo, función de solidaridad del sistema, solidaridad complexiva y de organización. Y, tercero, función de corporeidad, o función somática; por la que, la sustantividad psicoorgánica, en su organización solidaria de notas, tiene “actualidad” en la realidad, “toma cuerpo, está presente”. (Zubiri X, SH, 1986, p.62).

A nuestro entender, corresponden a una particularización para la sustantividad psicoorgánica de los momentos estructurales de totalidad, coherencia y duratividad, momentos que son dimensiones de la cosa real actualizada en intelección sentiente. Se trata por tanto del sistema sustantivo entero psico-orgánico.

En *El hombre y su cuerpo*, al final del escrito hace un análisis de la función del subsistema orgánico, cuerpo u organismo, en el sistema sustantivo psico-orgánico unitario. Quedaría pendiente hacer un análisis semejante con la “función” del subsistema psíquico, que Zubiri no abordó en un tratamiento exclusivo en un único estudio. Lo hace parcialmente en varios trabajos.

4.2.5.1. Subsistema “psíquico”.

“Una nota es psíquica cuando envuelve “formalmente” (...) el momento de versión a la realidad.” (Zubiri X, SH, 1986, p.469). Así lo dice Zubiri en su último trabajo publicado,

el Capítulo VIII de *Sobre el hombre*, en su apartado B. titulado “La génesis humana”. b. “Las notas psíquicas.” pp. 455-477.

Frente a la “intencionalidad” de Brentano, y su idea de conciencia como “darse-cuenta-de”, la característica que Zubiri atribuye a los actos psíquicos humanos es su versión a la realidad, e igualmente su carácter consciente, pero conciencia entendida como “conciencia”.

Pensar es pensar en algo real, un esentimiento es sentimiento como modo de estar en la realidad, y querer es querer algo real. Actos psíquicos superiores o actos propiamente personales, todos ellos envuelven el momento de versión a la realidad. Todos ellos son conscientes, entendida la conciencia en su sentido radical de conciencia. No todos ellos serán conscientes, ni en el mismo grado, entendiendo conciencia como conciencia-de. Los actos psíquicos “inferiores”, que compartimos con el psiquismo animal, son meramente estímicos, no envuelven la versión a la realidad.¹⁹⁷

Zubiri habla generalmente de psiquismo como sinónimo de psiquismo superior. No siempre es así. Por ejemplo: “Lo psíquico es realidad unitariamente vegetativa, sensitiva y “superior”, y es como realidad anterior a toda conciencia.” (Zubiri X, SH, 1986, p.48).

“Toda nota psíquica envuelve formal y constitutivamente el momento de realidad.” (Zubiri X, SH, 1986, p.457)

197 Zubiri no habla de grados o de darse-cuenta, de distintas intensidades de la conciencia-de. Lo hace al hablar de la voluntad (Zubiri 1986):

No todos los hombres tienen la misma capacidad de querer, la misma fuerza de voluntad, como no todos tienen la misma capacidad de entender. Los hombres tienen muy distinta capacidad de alerta, de prontitud en el querer, de disfrutar en él, etc. Y esta capacidad es radicalmente función intrínseca y formal de muchos factores, entre ellos de la actividad cerebral. Y no sólo de la actividad cerebral en cuanto cerebral, sino también en cuanto el cerebro es un órgano del organismo entero y, por tanto, un órgano no sólo regulador de éste, sino regulado por él. (Zubiri, SH, 1986, pp.534-535).

Junto al organismo, otro tanto cabría decir del subsistema psíquico. Y además de la voluntad y del entender mencionados en este texto, cabría extender esta apreciación al sentimiento, a la memoria, a los niveles de conciencia de los actos conscientes de movimiento, ...

El que haya vivencias que no son conscientes, o que sean conscientes pero en distinta medida o grado, merecería una atención específica. Zubiri señala en los Cursos orales de los años 50 que los grados de conciencia, en cualquier caso, no se corresponden con grados estructurales en una conciencia que tampoco tiene una sustantivación. Ni hay sustantivación de la conciencia, ni en su sustantivación estructural hay estratos, como pretenden por ejemplo el psicoanálisis y otras corrientes de pensamiento en psicología profunda.

La diferencia entre el puro sentir y el sentir humano, esto es, entre notas psíquicas y materialidad animal no es, pues, tan solo una diferencia gradual como si realidad fuera un modo más desarrollado de objetividad algo tan solo gradualmente distinto de la objetividad animal. La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial (...) Pero en su diferencia esencial, lo psíquico y lo somático son notas de una misma y unitaria sustantividad psicosomática. Esta sustantividad está genéticamente constituida. (Zubiri, SH, 1986, p.460)

Wundt, Brentano, William James, creemos que son tres autores importantes en las referencias de Zubiri a la Psicología, ya desde sus primeros escritos, desde la Tesis Doctotal (Zubiri X. *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. En: Zubiri X, *Primeros Escritos (1921-1926)*. 1995. 1999. pp. 68-335). Vamos a recordar algunos datos ya recogidos anteriormente en nuestra revisión de los escritos de Zubiri, porque permanecerán en la manera en que Zubiri seguirá pensando la realidad humana y su psiquismo hasta el final de su trayectoria intelectual.

En orden cronológico, la primera referencia que hemos encontrado es una reseña a la obra de Brentano *Psicología*, reseña escrita en 1926. Está recogida, con el título *Recensión de Brentano*, en el volumen Zubiri X, *Primeros Escritos (1921-1926)*, entre las páginas 383-396.

En este texto, además del libro de Brentano, habla de Wundt. Vuelve a hablar de Wundt en Zubiri X, *Respectividad de lo Real 1976-1979*. Donde a Wundt le cita como exponente de un “Relacionismo subjetivo”. Son las facultades psíquicas como relativas unas a otras. Pero el psiquismo es actividad única, el relacionismo es una manera de conceptualizar la actividad psíquica, aunque el relacionismo se basa en la respectividad de todo lo real, y en este caso de la actividad psicológica, en el orden transcendental. Son modulaciones de una actividad psíquica única. Las facultades psíquicas hablan de un “relacionismo talitativo”, que se funda en la “respectividad transcendental”.

Zubiri entiende que la llamada “interdependencia de las facultades humanas” supone como cierto que la acción de la inteligencia no sólo es participación de la inteligencia, sino que integra también una participación de la voluntad, del sentimiento, de la memoria, etc. Pero para Zubiri esto no es ningún hecho, sino una teoría, según la cual se da por sentado que hay una integración de varias acciones psicológicas distintas (una acción del sentimiento, una acción de la voluntad, ...) y como resultado se da una síntesis

psicológica de varias acciones. Pero esto seguramente no es la visión más acertada de lo que ocurre. Más que hablar de una “síntesis” de acciones, a Zubiri le gusta hablar de una unidad primaria como accionalidad única psíquica, y mejor dicho, psico-orgánica o psico-somática, respecto de la cual el sentimiento, la volición, etc., son momentos especificantes, pero de ninguna forma tres acciones concurrentes que den lugar a una síntesis. (Zubiri X, SH, 1986, p.17). Como tampoco hay una síntesis de acciones psíquicas y acciones orgánicas. Ni una interacción entre acciones orgánicas y acciones psíquicas. Lo que hay son acciones únicas psico-orgánicas del sistema unitario entero psicoorgánico, con distintas modulaciones y dominancias entre las notas del sistema.

En la reseña de 1926, Zubiri destaca que para el Wundt autor de *Principios de Psicología fisiológica*, la distinción entre lo físico y lo psíquico no es tal en la naturaleza de las cosas, sino que es solo una distinción relativa al punto de vista que adopta el observador, es una distinción de razón, en realidad se trata del mismo “objeto”, físico o psíquico sólo según el punto de vista que se adopte.

Ya que, al pensar en lo dado inmediatamente en la conciencia, dice que lo psíquico y lo físico se presentan como lo inmediato y lo mediato, respectivamente. Y ambos aspectos corresponderían al mismo objeto, bien que percibido desde distinto punto de vista, el mundo como contenido de conciencia en un caso, y el mundo como realidad fuera de la conciencia en el otro.

Sin embargo, para Brentano esto no es así. Los contenidos de conciencia y las cosas del mundo son dos tipos distintos de “objetos”, si les podemos llamar así, objetos, de naturaleza distinta, no sólo en relación al punto de vista del observador. El objeto de la Física existe realmente, el calor calienta. Por el contrario, los contenidos de conciencia de la Psicología no existen como reales, por sí mismos, son irreales o virtuales. No en vano, a diferencia del calor físico real, el calor meramente pensado, recordado o imaginado (incluso “percibido”, en cuanto todos son “re-presentados”) en nuestra conciencia, no calienta. Y a esta manera de ser irreal o virtual del objeto en la conciencia es a lo que Brentano llama “intencional”, psíquico. Los fenómenos psíquicos se caracterizan por tener intencionalmente en sí mismos la referencia a un objeto. Es la clásica distinción de lo psíquico y lo físico que proviene de Brentano, con raíces en la Escolástica.

La segunda referencia, el escrito *Qué es Psicología*, recogido en *Sobre el problema de la Filosofía y otros escritos (1932-1944)*, 2002, pp 243-265; corresponde según el editor, a dos conferencias pronunciadas en Barcelona en 1935. Es por tanto unos años posterior a la reseña sobre Brentano y Wundt que hemos citado. En este artículo hace referencia a dos libros, el ya citado de Wundt, publicado en 1902; y otro de Karl Bühler, *La crisis de la Psicología Actual*, publicado en 1927.

Este segundo texto escrito sobre la “psique” por Zubiri aporta una novedad sobre la citada distinción esencial físico/psíquico, y sobre el concepto de “intencionalidad” de Brentano. Modificándolos decisivamente. Novedad que se va a mantener creo que en toda la obra posterior de Zubiri. Y que radica en la unidad primaria y radical, psico-orgánica o psico-somática, en que consiste la sustantividad humana. Se trata de la apreciación de que además de ser distintos lo psíquico y lo físico u orgánico como en Brentano sobre Wundt, las notas psíquicas son irreducibles a las notas materiales.¹⁹⁸, no por razón de su complejidad, sino por su naturaleza, diferencia basada en última instancia, y a diferencia de la tradición cartesiana de las sustancias o res extensa y cogitante, en Zubiri no se trata del ser, sino de la primaria distinción estímulo y realidad en la aprehensión intelectual sentiente de realidad.

Las referencias a lo psíquico son frecuentes en años sucesivos. Pero, así como Zubiri publicó *El hombre y su cuerpo* (En Zubiri X, *Escritos menores*. pp.103-117), sin embargo, no publicó ningún estudio que paralelamente se titule algo así como *El hombre y su psique*. Tal vez su último escrito, *Génesis de la realidad humana* (1983) se aproxime a ese título. Y, además, hay información relevante sobre el psiquismo en muchos de sus estudios. Por destacar algunos, varios trabajos incluidos en *Sobre el hombre* (1986). Así como en Cursos orales de la década de los años 50 del siglo pasado, a los que hemos hecho referencia.

La diferencia entre el puro sentir animal y el sentir inteligente humano, como términos sinónimos utiliza la comparación entre “materialidad animal” y “notas psíquicas” (a veces añade el calificativo de notas psíquicas “superiores”, porque también habría notas “psíquicas inferiores”, en correspondencia con el sentir animal y con el sentir humano) no

¹⁹⁸La denominación “físico-químicas” de las notas “materiales” (materia/espíritu; alma dentro de cuerpo es una denominación científica, proviene de las Ciencias Físicas y Químicas. La denominación “psíquicas” tiene otro origen.

es gradual, de un mayor grado de complejidad en el paso de uno a otro, sino esencial y con un salto cualitativo.

Ahora bien, con esta diferencia esencial, sin embargo, a pesar de su diferencia esencial, las notas psíquicas y las notas orgánicas o somáticas son notas de la misma y única sustantividad psicosomática. Y en esta sustantividad psicosomática, en su evolución, tanto ontogenética como filogenética, se constituye primero la sustantividad material y animal, y llega un momento en el que, desde las estructuras del propio organismo material, “brotan-desde” él, las notas psíquicas superiores de la sustantividad psíquica. Zubiri prefiere esta expresión de “brotar”, frente a la de “surgir” a modo de “florecer”, que le parece una metáfora más vaga. (Zubiri X, SH, 1986, p.464).

Las notas psíquicas (inteligencia, sentimiento, volición, podrían añadirse algunas otras que menciona de paso: memoria, ...) “brotan-desde” las estructuras orgánicas de la sustantividad psico-orgánica humana que se desarrollan a partir de la célula germinal. Es importante destacar que las estructuras orgánicas (en el orden talitativo) o somáticas (en el orden trascendental, como actualidad; en este texto de 1983, Zubiri utiliza más este término de “somático” que el de “orgánico”, probablemente en el planteamiento de la preferencia por la actualidad sobre la sustantividad, según los casos) hacen, constituyen “desde sí mismas”, pero no “por sí mismas”, las notas psíquicas. Las estructuras celulares, orgánicas y materiales, en su actividad dan lugar al surgir de las notas psíquicas, por un mecanismo que Zubiri llama de “elevación”. La elevación desde las estructuras materiales a la realidad en cuanto tal, una realidad que se eleva o se interioriza desde el “... de suyo al suyo. Lo psíquico es el resultado de la elevación de las estructuras celulares al orden de la realidad en cuanto tal.” (Zubiri X, SH, 1986, p.470).

Es el surgir de la inteligencia como nota psíquica, que nos instala como algo real entre cosas reales en la realidad. Nos instala en un ámbito de realidad, donde tenemos que hacer la vida enfrentándonos con la realidad, ante lo que antes eran estímulos objetivos suscitadores de respuestas. Las notas psíquicas originarias, a partir del plasma germinal, o a partir de un estadio del desarrollo embrionario o fetal que está por determinar, son notas psíquicas rudimentarias. Las notas psíquicas que llamamos “superiores” seguramente no se adquieren hasta etapas más tardías del desarrollo personal, maduración psicoorgánica, e incorporación de otras personas, de una cultura y tradición. Es el dinamismo de la “suidad”, en terminología de *Estructura dinámica de la realidad* (Zubiri X, 1989)

Todo “dar-de-sí” constituye una innovación en la realidad, que es estructuralmente dinámica en su constitución. Lo real da-de-sí de distintas maneras:

- Por “transformación” de unas cualidades o propiedades en otras, tal como ocurre en las partículas elementales.
- Por “sistematización”. Surgen propiedades nuevas que no había en los elementos que constituyen una sustantividad. De esta forma, la materia “vive”, la materia se “organiza” en organismos vivos, y la materia “siente” y autonomiza esta función del sentir.
- Por “elevación”, la materia “desde sí misma” pero no “por sí misma”, “intelige” materialmente, sentientemente.

Quien hace que hagan desde sí mismas las notas somáticas, pero no por sí mismas, es la unidad de respectividad en el orden talitativo, el Cosmos. Porque las sustantividades, cada una por separado, no tienen una suficiencia constitucional plena. Cada sustantividad lo es en respectividad constituyente con otras sustantividades. La sustantividad tiene solamente unidad suficiente en el Cosmos. La elevación se da en todo el phylum humano (Véase Zubiri X, *El origen del hombre*. pp. 65-103, en *Escritos menores*. 2006)

El sistema sustantivo psico-orgánico, el “mí”, es una estructura, un constructo de notas, en el que las notas se disponen en una doble dimensión. Por su contenido, las notas *tal* como son, constituyen el orden talitativo. Por su formalidad de realidad *en cuanto reales*, forman parte del orden transcendental, la sustantividad humana es un constructo estructuralmente abierto a la realidad de las cosas aprehendidas, y a sí mismo como realidad.

En el orden talitativo, la función de las notas es doble. Por un lado, cada una de las notas tiene su “actividad” propia, determina su “acto”, en su contribución a la “acción” unitaria del sistema sustantivo. En este sentido, las notas tienen carácter de potencias, facultades o capacidades ¹⁹⁹. “Como potencia, la nota está ordenada a la actuación” (Zubiri X, SH, 1986, p.91). Como potencias ordenadas a la acción del sistema, contribuyen de distinta

199 En *La Dimensión histórica del ser humano* (1972-3) pp. 96-100 y 150-166, Zubiri define, junto a los conceptos de “potencia” y “facultad”, los de “dote”, “disposición”, “capacidad” y “posibilidad”. Las “dotes” pueden ser “operativas” o “constitutivas”. Las “dotes constitutivas” son, “capacidades”, mientras que las “dotes operativas” son “disposiciones”.

forma, según dominancia de unas notas u otras, a la actividad global y unitaria del sistema.

Pero antes de desarrollar una actividad, las notas tienen un carácter estructural, constructo, al que se atribuye la actividad, y en este sentido, antes de ser consideradas potencias para una acción, son principios constituyentes de una estructura sistemática. Como principios estructurales son principios de los momentos estructurales de la sustantividad psico-orgánica que acabamos de señalar: posición, complejión y actualidad (corporeidad, función somática).

Además de en el orden talitativo, la sustantividad psico-orgánica se dispone en el orden trascendental. “La sustantividad humana es una realidad que trascendentalmente ha de realizarse, es la función trascendental de la estructura” (Zubiri X, SH, 1986, p.95).

Y también en el orden trascendental la función de las notas es dobel, estructural y operativa. En sentido estructural, es la función trascendental de las notas tanto psíquicas como físico-químicas de constituir la manera de ser de suyo en su implantación en la realidad. La sustantividad humana se constituye como un *sistema abierto*.

En sentido operativo, el subsistema orgánico, en función trascendental, “es principio exigencial de la apertura, de la inconclusión: “principio de ser realizanda”.” (Zubiri X, SH, 1986, p.93). Por la nota psíquica inteligencia, y por las de sentimiento y volición, la sustantividad queda instalada en el campo de realidad con varias “posibles” maneras de poder realizarse, y por ello es “principio de realizabilidad”. La sustantividad realizanda, por la inteligencia resulta ser realizable en el campo de realidad en el que queda instalado. Por la nota de voluntad, opta por “posibles maneras de realidad”. Y por la nota del sentimiento, hace que la manera de realidad adoptada por la voluntad sea “atemperable” en la realidad. En resumen, la sustantividad psico-orgánica se caracteriza en el orden trascendental como “realizanda, realizable, realizada y realmente atemperada.” (Zubiri X, SH, 1986, p.100)

4.2.5.2. Subsistema “orgánico”. “Cuerpo, “organismo”, “soma”.

Después de preguntarse qué se entiende por realidad y qué se entiende por realidad humana, y después de preguntarse cuáles son los caracteres de la unidad de la realidad

humana, se pregunta cuál es la función que en ella desempeña lo que se llama cuerpo (impropiamente llamado así, porque la corporeidad ha sido adscrita al momento de actualidad en la realidad del sistema sustantivo entero), o mejor dicho, el organismo, el subsistema orgánico.

Este subsistema orgánico considerado en sí mismo,

a). Tiene una “función organizadora”, que consiste en la contribución de las notas físicas a la función organizadora del sistema entero.

b). El subsistema orgánico es el fundamento material del momento de solidaridad sustantiva, y – dice textualmente, “en virtud de esta función, el organismo es una “figura” en la que cada parte está conectada en cierto orden a las demás” (Zubiri X, SH, 1986, p.113). Es la “función configuradora”, que se apoya en la primaria función organizadora del sistema unitario entero.

c). El subsistema orgánico es el fundamento material de la actualidad presencial del sistema sustantivo. Textualmente dice: “la materia como fundamento de actualidad, de presencialidad “física”, es lo que debe llamarse “soma” (...) El organismo tiene esta (...) “función somática”, y solo en virtud de esta “función somática” debe llamarse al organismo subsistema orgánico, cuerpo.” (Zubiri X, SH, 1986, p.114).

Según Gracia D. (2017, p.141), para Husserl y Heidegger, el cuerpo propio es, en última instancia, un *noema* más entre otros, en sus textos anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Según algunos discípulos de Husserl, esto no sería así en la última etapa de Husserl, en la que el cuerpo vivo, *leib*, adquiere una gran importancia (un yo corporal), al menos en la década de los años treinta del siglo pasado.

En Husserl hay, a nuestro entender, esta duplicidad respecto al cuerpo. Por un lado, el “cuerpo-vivido” presente en los órganos sensoriales activos en la percepción, cuerpo percipiente, que funciona o mejor dicho, se constituye activamente, “kinestésicamente”, es el cuerpo en el polo noético de la percepción, cuerpo del yo-activo en el sentir de las percepciones (tacto y vista son los sentidos que analiza preferentemente Husserl) y en la kinestesia.

Tacto y kinestesis son los sentidos que adquieren preferentemente el carácter constituyente.

Por otro lado, tenemos la concepción del “cuerpo percibido”, cuerpo objetivo, cuerpo como una cosa entre otras cosas.

Son dos “cuerpos”, y se trata del mismo cuerpo en uno y otro caso. ¿Cómo es esto posible?

En este sentido, las kinestias, por un lado pertenecen al cuerpo vivido (“kinestias internas”; yo hago, yo me muevo, y también yo me detengo; modos yoicos de funcionar); y, por otro lado, quedan expuestas corporalmente en el cuerpo objetivable, en movimientos reales-corporales externos perceptibles en el campo perceptivo, entre otras cosas percibidas (podríamos llamarlas “kinestias externas”).

Kinestésico es primariamente un modo yoico de funcionar, en las percepciones de los sentidos u órganos sensoriales que abren en su funcionar el campo perceptivo, y también en otros modos yoicos de funcionar distintos de las percepciones. Las kinestias están próximas al yo, están próximas al cuerpo vivido como actividad del yo, y participan en la constitución del campo perceptivo y en él de los cuerpos percibidos.

Somos “sujetos” de nuestros actos, y solo en ocasiones temática y objetivamente “objetos” de nuestro ocuparnos de nosotros mismos. (Husserl E, 2008, p.151).

Las kinestias, por un lado, pertenecen al cuerpo vivido (“cinestias internas”; “yo hago”, “yo me muevo”, y también “yo me detengo”); y por otro lado, “se exponen corporalmente, movimientos reales-corporales externos.” (Husserl E, 2008, p. 202)

Podría decirse cuerpo como sujeto perceptor y cuerpo como objeto cósmico percibido. El cuerpo u órganos perceptores, por su parte, también recibe o reciben una doble consideración. Porque por un lado el “yo, el sujeto del cuerpo” (Husserl E, 2005, p.189) realiza la experiencia perceptiva de “cosas” con los órganos sensoriales, con su cuerpo, de cosas y de su propio cuerpo como “cosa” entre ellas. Puede tocar con los dedos, una mesa, ..., y también la otra mano²⁰⁰, porque en el tacto, a diferencia de en la vista, es donde más claramente se realiza esta experiencia. Pero, por otro lado, y simultáneamente, el cuerpo, el “yo, el sujeto del cuerpo” (que ahora no es el cuerpo como una cosa entre las cosas – *Körper* -, sino el cuerpo dispuesto en el polo subjetivo de la percepción – *Leib* -),

²⁰⁰ “Y en el caso de que una parte del cuerpo es a la vez *objeto* externo para la otra, tenemos las “sensaciones dobles” (cada una tiene sus sensaciones) y la aprehensión doble como nota de una u otra parte del cuerpo como objeto físico. Nada parecido tenemos en el *objeto* que se constituye de modo puramente visual” (Husserl E, 2005, p.187)

es algo que se constituye a partir de la experiencia perceptiva a la que supuestamente él mismo da lugar ²⁰¹.

Los actos acontecen siempre en un “aquí” corpóreo. Como bien ha mostrado la fenomenología histórica, el cuerpo no sólo es algo que se constituye como un “cuerpo objetivo”, sino también un “cuerpo vivo”. Este “cuerpo vivo” no es algo que se pueda separar radicalmente del cuerpo objetivo, precisamente porque los actos son inseparables de las cosas. La carne, por ello, no es una vida separada del mundo, sino esa unidad radical entre el cuerpo como “aquí” del surgir y el cuerpo que surge en los actos que, en diversos modos, lo aprehenden. (González A, 2014, p.11).

Husserl recurre al análisis del tacto en Ideas II. El tacto tiene un lugar privilegiado en Husserl, en ese doble aspecto indicado: experiencia de las cosas que toca, de sí mismo como cuerpo al tocar, “sensaciones localizadas, ubiestesias” (a diferencia de otros sentidos, concretamente la vista, ciega para sí misma, pues en ella no tenemos tan clara constancia de que al percibir concurra el cuerpo, los ojos del cuerpo, para los que es ciega). Según Husserl, además del tacto, también contribuyen a la constitución de la corporalidad las sensaciones de frío y calor, y las sensaciones de dolor. Y añade: “Y también las sensaciones cinestésicas” (Husserl E, 2005, p.190), entendemos que sinónimas con “sensaciones de movimiento” (Husserl E, 2005, p.185). En cambio, la vista sí participa en la constitución de las cosas externas en la percepción visual, del mundo exterior y de la espacialidad.

El análisis del tacto en Husserl, sobre todo en el tratamiento que hace del mismo en Ideas II. Además de tocar las “cosas materiales”, al aprehender algo, además de la aprehensión de algo que tocamos, en los dedos o la mano que tocan las cosas queda en ellos una “sensación de toque” (algo que, a diferencia de en el tacto, no ocurre en los ojos con la vista). Son “efectos” del tocar, algo que queda en la mano que toca (Husserl E, 2005, 186). Como también quedan en el aprehensor, en su mano que toca y coge, las “sensaciones cinestésicas” del movimiento de la mano al tocar, las sensaciones de peso al coger con la mano algo, la sensación de presión, la sensación de frío o calor que en la mano deja el objeto tocado, etc. Estas sensaciones que quedan en el aprehensor son

201 Tirado VM (2015). Breves anotaciones sobre la vida estética como lugar privilegiado donde contemplar la misteriosa unidad entre el cuerpo y el espíritu del hombre. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Suplemento 1. Vol. 42., 231-240. “Lugar aparte y paradójico es nuestro propio cuerpo: cuerpo vivido, cuerpo fenomenológico, cuerpo espiritual o carne, que es en y para nosotros simultáneamente exterioridad e interioridad a la vez, parte del mundo y yo mismo simultáneamente, *res extensa* y juntamente carne.” p.234.

llamadas también “ubiestesias”. El órgano del tacto es la piel extensa. Estas sensaciones están localizadas a través de la extensión de la piel, dedos, manos, superficies corporales de contacto, y de esta manera hacen del cuerpo que toca y coge con la mano algo hasta aquí entendido como órgano sensorial de tacto (y del frío y calor, y del dolor), un “campo de localización” sensorial a través de la piel. “Campo de localización” sensorial como cuerpo que toca, por un lado, y quedan como percibidas fuera del cuerpo las “cosas” tocadas, por otro lado. Dos polos en la percepción del tocar, lo tocado y el que toca, órgano receptor o cuerpo y cosa.

Con la percepción táctil de la mesa (esta aprehensión perceptiva) está necesariamente enlazada una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente. Este nexo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles: pero correlativamente pertenece a él un nexo de dos cosidades que se constituyen. (Husserl E, 2005, p.186)

El dedo, la mano, la piel, toca la cosa, pero a la vez, cosa y dedo se constituyen (no son “antes” de tocarse) en el acto del tocar. Hay aquí una circularidad que parece envolver todo lo que sucede. Y este constituirse del cuerpo aprehensor como sensación ubiestésica ocurre preferentemente en el ejercicio del sentido del tacto, también en la percepción de frío y calor, en el dolor, y en las “sensaciones de movimiento o cinestésicas”, que de esta manera adquieren un carácter inaugural en la constitución de la corporalidad.

Las kinestesias son movimientos en el aprehensor, movimientos constituyentes de la aprehensión y en ella de la manifestación de los objetos aprehendidos. También son, a la vez, movimientos aprehendidos en la aprehensión, movimientos musculares, de la cabeza, las manos, etc. Este segundo sentido es el que tendrían las kinestesias en la Psicología del siglo XIX. Y en ese sentido las kinestesias, además de la vista, etc, nos dan la percepción de nuestro cuerpo como cosa o cuerpo objetivado entre otras cosas-cuerpos (*Körper*. Husserl E, 1989, p.190). Ahora bien, nuestro cuerpo tiene otra condición distinta para nosotros de la de un cuerpo objetivado, en alguna manera nos es algo mucho más propio. A diferencia de en el tacto, en las cinestesias no hay cosa aprehendida, por así decir fuera del cuerpo aprehensor, en el polo noemático. Es una aprehensión cuyo contenido queda en el aprehensor, en el propio cuerpo u órganos o piel como aprehensores del Yo aprehensor. Es el movimiento propio como ubiestesia, sensación en el polo receptor, en el yo, en el aprehensor. Sensaciones de movimiento de la mano y del

cuerpo, perceptores que se mueven al tocar, y que de esa forma perciben un mundo externo.

En *Experiencia y Juicio* (editado por Landgrebe en 1939, como obra póstuma) (Husserl E, 1980, p.90), Husserl analiza los movimientos corporales. Las kinestias, inherentes a la percepción sensorial en muchos de nuestros sentidos permiten que estemos abiertos hacia al mundo externo en distintas disposiciones o puntos de vista. Por ejemplo, en la vista, o también en el tacto, nos acercamos a un objeto, vemos una de sus caras, podemos rodearlo y ver otros aspectos del objeto, o tocarlo con los dedos. Hay una actividad motriz del yo alrededor del objeto, supuesto inalterado frente al observador, o él mismo en movimiento, nunca suficientemente abarcado por nuestros sentidos, los cuales se mueven en torno al mismo. Tenemos la tendencia a indagar en el objeto por un lado, y por otro lado, con la insatisfecha aspiración de que nos sea dado “desde todos los lados” (Husserl E, 1980, p.90)

En la misma línea, en *Ideas II* (Husserl E, 2005),

Estos actos libres son aquéllos gracias a los cuales -...- puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de objetos, un mundo de cosas corpóreas-espaciales (entre ellas también la cosa cuerpo). El sujeto como contramiembro de la naturaleza material es (...) un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones, tiene la capacidad (“yo puedo”) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo. (Husserl E, 2005, pp.191-2)

Por un lado, se constituye el cuerpo como cosa entre otras cosas, en el polo objetivo de las percepciones. Cuerpo objetivado como cosa, que entendemos corresponde en otros contextos a lo que llama “*Körper*”. Y en el polo subjetivo o receptor de las percepciones, como “contramiembro” de lo percibido, mediante las sensaciones táctiles, de tensión, y cinestésicas, en conjunto las ubiestias, se constituye el cuerpo inherente al yo, órgano del yo puedo, probablemente equivalente al cuerpo vivo o *Leib* en otros textos. Es el cuerpo como “campo de localización” de las sensaciones, y como volente “órgano” de la voluntad y “portador del movimiento libre”.

Sea como fuere, Gracia D. (2017, p.141) señala que, tras la Segunda Guerra Mundial, algunos autores de tendencia fenomenológica proponen que “el yo no es distinto del

cuerpo, sino que es esencialmente corpóreo. No se trata, pues, de un *noema*, sino de la propia *noesis*". Es la *noesis* la que es corpórea, no solo el *noema*. Cita como ejemplo paradigmático de esta posición a Merleau-Ponty (*Fenomenología de la percepción*, publicado inicialmente en 1945).

La realidad en el orden transcendental nos tiene retenidos en su poderosidad. Y el carácter constituyente en el acto aprehensor proviene en última instancia del momento de poder del carácter real de lo aprehendido, de su verdad transcendental en la intelección sentiente.

A este respecto, nos parece relevante un texto editado como libro, *El hombre y la verdad* (Zubiri X, 1999), que originariamente recoge un Curso oral de febrero y marzo de 1966. En este libro/Curso, Zubiri pone de relieve una dimensión que en *Inteligencia sentiente* sólo ocupa un plano secundario, a decir del editor, pero que para nuestro propósito nos ofrece un análisis muy interesante. Es el Curso o libro en el que Zubiri da un contenido más pormenorizado al "mí" formal del polo subjetivo de la aprehensión primordial. El editor lo explica del siguiente modo en el capítulo inicial de la presentación del libro:

El que las cosas nos den razón significa que la razón que ellas nos dan va configurando precisamente el modo de ser de mi propia realidad." Se trata de la dimensión antropológica de la verdad, y del carácter constituyente de ésta [de la verdad] respecto de la realidad humana. (Zubiri X, HV, 1999, p.VII)

Subrayamos esta "dimensión antropológica" de la verdad de lo aprehendido como realidad en aprehensión intelectual sentiente en el polo objetivo. Porque esta verdad incide en la estructuración del polo subjetivo y del "me" en ese polo subjetivo de la siguiente forma.

La verdad configura estructuras en el hombre, además de que éste en cierto sentido, constituya también ciertas dimensiones de la realidad en cuanto verdadera. Desde la perspectiva del acto de inteligir, la verdad determina las estructuras de subjetualidad, reflexividad y subjetividad; desde la perspectiva del poder de la verdad, las estructuras son publicidad de la verdad, instalación, configuración y posibilidad. Reconstruye Zubiri una concepción de la realidad humana en la era de la crisis del sujeto, ... (Zubiri X, HV, 1999, pp. VII-VIII. *Presentación*, de Juan A. Nicolás)

Zubiri realiza una “construcción” del polo subjetivo del aprehensor, guiado por el momento de imposición por la “poderosidad” de lo real aprehendido, que impone la sustantivación del polo subjetivo en el acto aprehensor.

(...) cuáles son las estructuras humanas – específicamente humanas – que sean determinadas en el hombre por la verdad, esto es, por la posesión de la verdad. (Zubiri, HV, 1999, p.13) ...las estructuras que el hombre posee inexorablemente a consecuencia de esta verdad (Zubiri 1999, p.105).

Es decir, que en ese polo subjetivo del que venimos hablando, en el que la aprehensión primordial analizada desde el decir del logos ha encontrado el “mí”, el “estoy en mí” (Zubiri X, IRE, 1984, p.157), y la “intimidad” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103), comenzamos a despejar en logos y en razón una descripción del “mí” mediante su manifestación como “subjetualidad”, primer concepto del “mí”, que permitirá una construcción ulterior de la “reflexividad”, y por último de la “subjetividad”.

Se trata de “construir”, de “realizar”, en sentido más estricto, sobre este “mí” de la aprehensión primordial, que surge impuesto por una determinación poderosa que proviene desde la ratificación verdadera de lo aprehendido en el polo objetivo desde la verdad aprehendida, realizar sobre él unas estructuras de una complejidad de carácter progresivo. De manera que las últimas estructuras se apoyan en las primeras: “subjetualidad”, “reflexividad”, y “subjetividad”.

Desde el punto de vista del acto de inteligir, la verdad determina en el aprehensor las estructuras de vivencia o subjetualidad, reflexión, y subjetividad. La subjetividad desarrolla una *forma mentis* o mentalidad, más propia de su análisis en razón que en logos.

Son estructuras que el aprehensor posee en el orden de los actos que el hombre ejecuta a consecuencia de quedar apoderado por la verdad aprehendida en el fluir de su vida como animal de realidades. (Zubiri X, HV, 1999, p.103). Construcciones, “realizaciones”, que proseguirán a través del paso de la irrealidad en el logos, de los perceptos, fictos y conceptos, que requerirán una probación física de su realidad. Y su prolongación como posibilidades en la construcción de la razón.

Como forma de realidad, el hombre es un animal de realidades. Hemos mencionado antes la prioridad del momento de fuerza de imposición de lo aprehendido sobre el acto aprehensor. Por esta determinación, el “mí” se constituye como “subjetualidad”, en la “vivencia”, en la “mismidad” en que consiste la vida para sí misma. Para en un segundo momento y por la “reflexión”, entrar el sujeto en sí mismo, dentro de sí mismo, hasta el interior de sí mismo, y por último a lo íntimo. Y, finalmente, en esta intimidad, en su carácter de poder instalarse en oposición a todo lo que no es el mí mismo, y en virtud de su disposición a elaborar proyectos con los que seguir instalándose entre las cosas, adquiere los rasgos de la “subjetividad”, del “sujeto” propiamente dicho.

“La verdad configura estructuras en el hombre, además de que éste, en cierto sentido, construya también ciertas dimensiones de la realidad en cuanto verdadera”. (Nicolás JA., en Zubiri X, HV, 1999, p.VII).

a) “Desde la perspectiva del poder de la verdad, [entendemos que en el orden trascendental y con una función talitativa], las estructuras son publicidad de la verdad, instalación, configuración y posibilitación”. (Nicolás JA., en Zubiri, HV, 1999, p.VII)

Son estructuras que Zubiri llama de “apoderamiento”, en cuanto determinadas por el poder de lo real como momento de lo real aprehendido. Y estas estructuras son tres: La “instalación” del sujeto en la realidad (espíritu anónimo); la “configuración” de una *forma mentis* o “mentalidad” en el sujeto (logos); y la “posibilitación” del sujeto (historicidad y tradición) (razón).

La “instalación” es el primer nivel estructural. Por la primera estructura determinada por la verdad aprehendida, la verdad en impresión es un *oikós*, una “casa”, donde está establecida la verdad y en ella se instala la aprehensión intelectual sentiente. El aprehensor queda instalado en las cosas reales aprehendidas y con ellas en la realidad.

A partir de su instalación, el aprehensor en su actividad va configurando una *forma mentis* o mentalidad. Esta mentalidad le posibilita la elaboración racional de proyectos vitales con los que se acerca a los fundamentos de la realidad en la que ya está instalado.

b) “Desde la perspectiva del acto de inteligir, [entendemos que en el orden talitativo y con una función trascendental], la verdad determina las estructuras de subjetualidad, reflexividad y subjetividad”. (Nicolás JA., en Zubiri, HV, 1999, p.VII)

En primer lugar, en lo que en la Trilogía puede corresponder a la aprehensión primordial. El mí subjetual. “Subjetualidad”. “Vivencia medial de mí”: “me”. El hombre se constituye como “sujeto”, “sub-jectum”. “Personeidad” como reduplicativa suidad (podríamos decir, a nuestro entender, personeidad como reduplicativa “miimidad”) ²⁰². A nuestro entender, leído desde la trilogía, estamos en el ámbito de la aprehensión primordial.

“Vivencia” de la “subjetualidad”. “Vivencia” entendemos que en sentido de inmediatez vivida²⁰³. “Sujeto” no tiene aquí el sentido del sujeto como sustancia aristotélica, sustancia, como realidad que puede existir en sí misma, a diferencia de las propiedades. Esta realidad subjetual de la que aquí se habla tiene propiedades inherentes, y también propiedades por apropiación, lo que además de subestante le hace ser supraestante.

202 “Esta “miidad” de mí ser es lo que es exclusivo e irreductible. Va asociada con algunos privilegios que solo yo tengo y que son, por así decirlo, privilegios epistémicos irrevocables de la primera persona: solo yo puedo engañarme a mí mismo, solo yo puedo reirme de mí mismo, solo yo puedo saber que me está doliendo a mí. Es un conocimiento por contacto directo; tan por contacto directo que resulta, en verdad, superficial: no hay mucho más que sepa con certeza de mí mismo.” Gómez Ramos A (2015), *Sí mismo como nadie*. Madrid. Los Libros de la Catarata. p.30. En esta apreciación “superficialidad” de lo hallado, nos parece que estaría de acuerdo Zubiri, aunque más que superficialidad, para Zubiri se trataría de la inmediatez primera en su aparente sencillez, pero que se abre desconocida hacia su interior.

Zubiri había utilizado en *Sobre la esencia* (SE) y en *Estructura dinámica de la realidad* (EDR) un método, que I. Ellacuría sistematizó en tres momentos: “aproximación científica”, “momento talitativo” y “momento trascendental”.

Diego Gracia, en *Voluntad de comprensión* p. 675, refiriéndose a Laín Entralgo, dice que en los años ochenta este método es sustituido por la división propuesta la trilogía: aprehensión primordial (hemos interpretado que correspondería al anterior momento trascendental, momento de aprehensión de formalidad de realidad), logos (el anterior momento talitativo, aprehensión de contenidos), y razón (la anterior aproximación científica, la fundamentación de los contenidos en la realidad).

Laín Entralgo sigue en su antropología el esquema propuesto por Ellacuría, aunque modificado, dando como resultado los tres pasos siguientes: descripción, explicación y comprensión. Según Diego Gracia, se trata de una descripción fenomenológica, una explicación científica de los hechos naturales y una comprensión noológica de la realidad y del sentido de las conductas personales. En: Conill-Sancho J (2012). Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo. *Thémata. Revista de Filosofía*. 46, pp. 13-24. p. 23

203 Véase “Vivencia” en *Cinco lecciones de Filosofía*, al hablar de Dilthey. Y en *Sobre el Hombre*. Ver próximo párrafo. En IRA (1983, p.331: “Lo que se comprende no es la vivencia de la realidad, sino la realidad de la vivencia. El sentido no es sino un momento de la realidad de la vivencia.”

No se corresponde tampoco con el sujeto de Descartes, el *ego* o yo, contrapuesto a todo lo demás, a todo lo que es no-yo, y cuya característica propia es el *cogitare*. En cualquier caso, esta contraposición del yo a todo lo que no es yo, se puede entender como contraposición apoyada en una instancia previa, la línea de la verdad dada en aprehensión primordial en intelección sentiente, en la verdad de la impresión de realidad, línea sobre la que el hombre va distinguiendo lo que es él mismo, lo que corresponde al sí mismo, de lo que corresponde a cosas o personas que no son sí mismo. Va estableciendo la distinción entre yo y no yo. El hombre va distinguiendo “sobre” esa línea previa de la aprehensión de la verdad real.

Porque el hombre se comporta con respecto a todas las cosas que aparecen en la fluencia de su vida y con respecto a sí mismo también fluente como supraestante en virtud de la inteligencia. Queda por encima de las cosas y de sí mismo, envuelve todo el campo de realidad en el que se dan el sí mismo y todo lo que no es el sí mismo.

Como supraestante, el hombre no solo “siente” unas cosas, sino que “se siente” de una cierta manera. “Me” como una manzana. “Me” siento bien, etc. Y al intervenir esta nueva instancia del “se” o “me” en la fluencia, en ella se muestran dos ámbitos distinguibles para el observador: el “mí”, lo “mío”, por un lado, y lo demás, por otro. (Zubiri X, HV, 1999, p.114).

4.3. Simples aprehensiones y juicios sobre “mí” en logos.

En palabras de Pintor-Ramos A.:

...ese constructo de la realidad con mi vida que es el sentido significa no sólo la configuración del sentido como tal, sino, en el mismo acto, la configuración de la vida humana. Lo que de “humana” tiene la vida es precisamente el despliegue de su realidad como posibilidad. Entonces, vida “humana” no es una cosa-realidad, sino una realidad abierta en el sentido... p.177. Lo que hacen las posibilidades en su apropiación es actualizar las “capacidades” del hombre, algo que para Zubiri es distinto de las meras “potencias” e incluso de las “facultades”, pues mientras que las dos últimas están “dadas”, las capacidades se crean mediante la actualización de la apertura personal (Pintor-Ramos A, 1993, p.173)

Al igual que hemos hecho en los actos intelectivo sentientes modalizados en aprehensión primordial, en su modalización en logos hablaremos de uno mismo, de “mí”, en su darse a sí mismo en el polo objetivo de los actos aprehensivos, y en el polo subjetivo de los mismos.

4.3.1. Polo objetivo de la aprehensión.

La simple aprehensión en logos es el ámbito de la “realización” de perceptos, de fictos, y de conceptos.

Logos es aprehender, en re-actualización entre otras cosas reales también aprehendidas, una cosa real ya aprehendida en aprehensión primordial como real. Es aprehender lo que la cosa aprehendida es “en realidad” “entre otras cosas” también aprehendidas y a las que tomamos como referencia para identificar el contenido de lo ahora aprehendido. Entendemos que lo ya aprehendido, a modo de contenido presente en la memoria retentiva del aprehensor, sirve como referencia de lo que “sería” lo que ahora aprehendemos.

En “simple aprehensión”, primer momento del logos, en la “retracción” desde la aprehensión primordial a un ámbito de irrealidad, conjeturamos o construimos el contenido de lo que lo aprehendido “sería” en virtud de otras cosas ya aprehendidas. La retracción tiene que ver con el contenido de la aprehensión, no con su carácter de formalidad.

En la aprehensión primordial quedamos instalados en la formalidad de realidad de lo aprehendido. El logos y la razón son movimientos dentro de esa misma formalidad, en la que ya quedamos instalados, físicamente instalados, y en la que nos preguntamos por el contenido. No son dos nuevos actos de aprehensión, son movimientos dentro de un único acto de aprehensión intelectivo-sentiente. El “sería” de la construcción en logos, como paso por la “irrealidad” en forma de perceptos, fictos y conceptos, es principio de inteligibilidad de lo aprehendido en aprehensión primordial. (Zubiri X, IL, 1982, pp.86 y ss.).

Este “sería” consiste, primero, en una desrealización o irrealización de los contenidos. Para en un segundo momento, en el juicio, afirmar que efectivamente es así el contenido de lo aprehendido.

En el primer paso, el contenido deja de ser contenido de una cosa ya aprehendida, para ser principio de inteligibilidad de otra cosa aprehendida y por la que nos preguntamos lo que es. En nuestro caso de “mí”.

Si la “irrealización” tiene que ver con el “esto” de la cosa aprehendida, es lo que llamamos “percepto”. Si tiene que ver no sólo con el esto de las notas, sino con su sistematización, con su “cómo” se organizan las notas en una totalidad constitucionalmente coherente, hablamos de un “ficto”. Y si la referencia es el “qué” de la duratividad de la cosa en su actualidad como ser en el mundo, hablamos de “concepto”. (Zubiri X, IL, 1982, pp.98 – 104). Pero esta tarea de irrealización de lo que el “mí” “sería” es más compleja que la misma tarea referida a otros objetos distintos de mí, incluso otras personas.

En *El Hombre: lo real y lo irreal* (Zubiri, HRI, 2005. A partir de un Curso impartido en 1967), nos dice Zubiri que frente a la aparente y pretendida claridad de la transparencia e inmediatez cartesianas de la *res cogitans* para sí misma²⁰⁴, resulta que en el acceso a la intimidad de sí mismo, nos encontramos con una severa opacidad que envuelve u oscurece a ese sí mismo, una opacidad muy complicada de desvelar y de lograr analizar. Refiriéndose a Descartes,

Para lo que él creía, que el alma está presente inmediatamente a sí misma, [que] no hay una mediación, mientras que la hay, en cambio, para conocer los cuerpos. Entonces, [para esta inmediatez] puede que tuviera razón. Lo que pasa es que el supuesto primario [es más fácil de conocer que el cuerpo] es más que discutible, por no decir falso (Zubiri X, 2005, HRI, p.158)²⁰⁵.

204O, incluso, seguramente también de la “conciencia” de Husserl. Paul Ricoeur critica seriamente esa pretendida “transparencia” e inmediatez, y por eso recurre al camino de la interpretación, la vía larga del acercamiento a la conciencia a través del simbolismo, inicialmente de la mitología, en cualquier caso, siempre a través de la hermenéutica de las manifestaciones expresivas. (Ricoeur P, 1990 y 2011)

205 Ortega y Gasset J (2004). “...subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo. (Ortega y Gasset (1914). “Ensayo de estética a manera de prólogo”. En: Ortega y Gasset. (2004). *Obras Completas*. Vol I. p.669. Citado en: Conill J (2015). La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. 53, 491-513.

Podemos entender que, frente a Descartes y frente a lo racionalistas, en algunos autores como Schopenhauer, Nietzsche, o Freud, resulta que nada hay más extraño a uno mismo, que el propio sí mismo.

Desde otro planteamiento, Zubiri admite esta dificultad, aunque no continúa en su análisis. Reconoce que hay una “especial dificultad” para construir las ideas, los esbozos, todos ellos irreales, sobre sí mismo²⁰⁶. Pero no prosigue el análisis de estas dificultades. Que no quedan solo en la irrealización de los contenidos. Una vez irrealizados, aunque con dificultades, su realización en los juicios, y sobre todo su probación física en razón (en este Curso de 1967 no distingue con claridad logos y razón) tiene sus dificultades propias.

Las dificultades para saber sobre sí mismo, son, por lo tanto, a la hora de,

- a) “construir”, del proceso de construir simples aprehensiones en logos, y en el siguiente paso, esbozos racionales en la razón,
- b) así como, en un segundo momento, y tras su construcción, de “ponerlos a prueba en la experiencia”.

Nadie se conoce a sí mismo excepto a través de esbozos contruídos o elaborados en el ámbito interno de la conciencia de cada uno, bien por uno mismo, en diversa medida recibidos de otras personas. Al igual que las notas naturales, y las notas apropiadas, estos esbozos son parte de uno mismo. Pero resulta que es difícil construir esos esbozos de uno mismo, más difícil que hacerlo de cosas y de otras personas. Y aún más, una vez contruídos, aunque sea con dificultad, es difícil probarlos en la realidad.

Una vez contruídos los esbozos, hay que ir contrastando, haciendo la probación física de realidad, la prueba de la experiencia. Desde lo que “serían” las cosas y uno mismo en los perceptos, fictos y conceptos desrealizados, desde ellos volvemos a lo que “son” en la realidad aprehendida. De la simple aprehensión al juicio. Si la irrealización es una retracción en la realidad aprehendida para construir sus contenidos, en el juicio se puede hablar de una reversión o retorno a la realidad tras el paso por irrealidad (Zubiri X, IL,

²⁰⁶ Los modelos más inmediatos a los que recurrimos son los de la aprehensión de “cosas” (sobre todo mediante la vista, o la vista recubriendo otros sentidos). Es interesante el ejemplo de los cuerpos macroscópicos dados en la experiencia sensible ordinaria, que son utilizados como modelos para imaginar los corpúsculos subatómicos en Física. En cuanto al subsistema psíquico, Zubiri critica con frecuencia la “estratificación” del subsistema psíquico. (Zubiri X, 1986, p.495).

1982, pp.109-111). De la irrealidad de perceptos, fictos y conceptos, a la realidad mediante juicios de “realización” (Zubiri X, IL, 1982, p.131), “construcción” (Zubiri X, IL, 1982, p.130), y “postulación” (Zubiri X, IL, 1982, p.129), respectivamente, o en varias de estas modalidades juntas.

Y todo este proceso de construir esbozos irreales sobre las cosas, y en este caso sobre uno mismo, no es una opción entre otras, nos vemos impelidos a hacerlo para seguir viviendo. Es necesario el paso por la irrealidad y por su confrontación en la experiencia para seguir viviendo. O sea que, ante las dificultades de irrealización y de probación, no hay otra opción sino la de afrontar y resolver en lo posible las dificultades.

Cabe pensar que los sentimientos nos actualizan la realidad lo mismo que la aprehensión primordial en intelección sentiente, tanto en su momento transcendental (que en el sentimiento corresponde al pulchrum), como talitativo, a modo de una intuición sensible. Y de la misma forma que para los sentimientos, habría que extender este análisis intra-aprehensivo a las tendencias y los deseos (Gracia D, 2009, p.144).

Lo irreal es, pues, un ingrediente de la vida humana, lo irreal está inscrito en lo real, lo real se va construyendo mediante el recurso a la irrealidad. El hombre tiene que construirse él mismo la configuración que irá adquiriendo su Yo, y aquí interviene el paso por la irrealidad. No de forma arbitraria, lo irreal se va construyendo a partir de las recurrencias en la fluencia de lo real.

Y si prolongamos el ámbito de irrealidad desde el logos a la construcción de esbozos de posibilidades en razón, del ámbito del “sería” al ámbito del “podría ser”; incluiríamos además de perceptos, fictos e ideas, lo que corresponde en su elaboración racional a modelos, hipótesis, postulados, alegorías, ...²⁰⁷.

Los modos de irrealización en logos (perceptos, fictos, conceptos), y estos modos como fundamento campal de los modos de construcción racional a que dan lugar (modelos, hipótesis, postulados), son diversos, y, sobre todo, no son simplemente el resultado de una capacidad humana, sino que el desempeño de esta capacidad es, como ya hemos indicado, una necesidad ineludible del ser humano para seguir viviendo. El hombre tiene

207 En el Curso de 1967 (HRI) señala varias: percepciones (selección y formalización, constancia, mismidad – quién -) e ideas (concepto es lo realizado en la cosa – qué -), en logos. paradigma o ejemplo, correspondencia unívoca (medición; modelo; sistema de operación o de ecuaciones), interpretaciones (alegorías, parábolas, apocalipsis), fantasías (creaciones), en razón.

que recurrir a la irrealización de contenidos para seguir viviendo. A pesar de las dificultades, es necesario figurarse a sí mismo.

Decidir cómo se resuelven las dificultades a la hora de construir, y a la hora de poner prueba a sí mismo, será determinante en el transcurso de la vida, en lo que uno mismo va siendo. Zubiri no prosigue sus análisis.

El hombre necesita forzosamente figurarse, (...) forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida -para hacerse en ella a sí mismo-. Esta necesidad funcional hace que, justamente, lo irreal sea un intermediario, (...) entre el puro estar en la realidad (dado en AP) y las cosas concretas que están en la realidad (entre ellas el Yo de los demás, y el Yo propio) (Zubiri X, HRI, 2005, p.129)

La segunda parte del Curso/libro *El Hombre: lo Real y lo Irreal*, (Zubiri 2005, aprox. pp. 70-130) responde a la pregunta de por qué esa necesidad, a la pregunta de por qué el hombre tiene necesariamente que forjar los contenidos irreales para seguir viviendo, y no puede optar por no hacerlo.

La respuesta a esta necesidad no está en la vida en sí misma, como instancia última, sino en la estructura de la aprehensión, de la intelección sentiente, que nos instala sentientemente en la fluencia de la vida e intelectivamente en la realidad que fluye en la vida y se contempla a sí misma en su propia fluencia.

Entre las cosas reales concretas y la realidad inespecífica, se abre lo que Zubiri llama provisionalmente una “diferencia”. Diferencia que se muestra como una oquedad o vacío que el hombre “tiene que llenar” para seguir viviendo, llevado o arrastrado inexorablemente en esa continua fluencia del vivir.

Es una oquedad de contenido, no de formalidad. Una oquedad con poco o apenas contenido, o con un contenido pobre, o también, sobre todo, con un contenido indefinido, una oquedad que se abre a las opciones de la libertad de la construcción de contenidos irreales por parte del hombre, para ir alojando en ella o llenar con algo que le dé una cierta compacción, una riqueza y un carácter más definido la oquedad abierta (Zubiri X, HRI, 2005, p.193).

Oquedad de contenido en intelección sentiente, en la que resuena la voz de la conciencia. Oquedad con un temple fundamental de inquietud en sentimiento afectante. Oquedad que la determinación de las decisiones libres han de llenar.

En ese continuo fluir de constante cambio, el hombre se encuentra con recurrencias o repeticiones. Recurrencias imprecisas, no exactamente las mismas, al hombre le “parecen” las cosas aproximadamente las mismas que fueron anteriormente, y comienzan por volver, repetirse, con cierta estabilidad, proporcionando en el constante cambio un asidero que permanece fijo en el fluir, unas referencias donde poder apoyarse.

El parecer ser algunas cosas en su permanente cambio fluyente, las mismas que eran anteriormente, no del todo, exactamente, pero parecidas; y parecer ser yo mismo también el mismo que era antes, al menos aproximadamente, – recurrencia, repetición, en el polo noemático; y en el polo noético, recuerdo, memoria, lo que ya ha sido y se mantiene o vuelve en la fluencia-. Todo este ámbito del “parecer” referido al antes, nos introduce en el camino del rodeo por la irrealidad. Para volver desde él de nuevo a las cosas reales y a la realidad en su dimensión trascendental, de la que no hemos salido en ningún momento. Esta vuelta se realiza mediante la probación física de los constructos irreales que hemos forjado en el parecer.

Instalado en la realidad como formalidad trascendental, el hombre necesita acceder con libertad, llevado por y desde la formalidad de realidad, al contenido de las cosas concretas que hay en esa realidad, y entre ellas las demás personas y su propio “mí”. Para ello construye lo que esas cosas y el “mí” “serían” intra-aprehensivamente, y “podrían ser” en la actualidad mundanal, más allá de la aprehensión.

Por un lado, tenemos la experiencia de las cosas constituida, a la vez, por las cosas y por los demás hombres. Y, por otro, la experiencia que tengo de mí mismo. Cada uno tiene experiencia de sí mismo. Uno se figura a sí mismo de una cierta manera. Y solamente la probación a que uno se somete a sí mismo pone en claro si uno es o no es como se ha figurado que era. (Zubiri X, HRI, 2005, pp.158-159)

En los dos casos, cosas, otras personas, la experiencia que uno hace respecto a ellas les resulta “extrínseca”, y Zubiri deja de lado, expresamente, “la comunicación interpersonal”, ya que introduce una nueva dimensión en el problema que Zubiri no aborda.

Pero esas experiencias para mí, experiencias que hago de mis figuraciones de “mí”, de las cosas y de otras personas, me son “intrínsecas”, son parte de mí mismo que las hago. Y tanto más es mía, me es intrínseca, la figuración de mí mismo y la probación física de esa figuración que pueda ir haciendo, cuanto que las ideas (y perceptos, etc.) sobre mí mismo pertenecen a mi propia realidad y al ser de esta realidad.

En definitiva, el enriquecimiento del contenido de lo real aprehendido en aprehensión primordial, cosas, seres vivos, personas, uno mismo, en sus ulteriores actualizaciones en logos y razón, tiene lugar a través del paso por el rodeo de la irrealidad. El “sería” y el “podría ser”, las percepciones, las ideas, los modelos, las hipótesis, las postulaciones, etc., sobre los contenidos, anticipan la complejidad de estos contenidos. Y se ponen a prueba en las experiencias de lo real en la formalidad de realidad en la que ya estamos instalados en aprehensión primordial y que permanece invariable.

Este ámbito de “irrealidad”, establecido en intelección sentiente, da lugar a un atemperamiento a la realidad en sentimiento afectante, que puede oscilar desde la inquietud y la esperanza en Zubiri, a la angustia de Heidegger.

En el Curso de 1966, *El hombre y la verdad* (Zubiri X, 1999), lo expresa en términos muy parecidos: “[al hombre le pertenece también] aquello que el hombre cree ser; aquello que el hombre forja que es. De ahí que la propia realidad humana sea pavorosa para sí mismo”. (Zubiri X, HV, 1999, p.135)

Uno se pregunta, ¿por qué una dificultad, dificultad insuperablemente mayor, ante sí mismo que ante otras personas distintas de sí mismo, o las cosas?

Dificultad percibida tanto en la construcción de ideas, hipótesis, etc., en logos y en razón, como en su probación física de realidad. Desde la inmediatez de la aprehensión primordial, el camino que se inicia a sí mismo es el más difícil entre los caminos que puede emprender el saber. En esto Zubiri coincide con una buena parte de la tradición del pensamiento occidental. El “conócete a ti mismo” se inicia en una aparente proximidad y facilidad transparente, y se vuelve todo lo contrario.

Y ante este sentimiento vital básico, la persona responde en voluntad tendente también con respuestas diversas. Es llamativo que Zubiri hable de “pavor” y de “huída” ante uno mismo.

Por otra parte, reconociendo las dificultades, sin embargo, ¿por qué huir ante esta dificultad que en sentimiento afectante es “pavorosa”, es decir, es un miedo terrorífico? Este miedo se podría identificar con la angustia de Heidegger. Habría otras opciones, permanecer frente al miedo de alguna manera.

Las dificultades, el pavor o miedo ante sí, contrastan con el temple fundamental de ánimo que propone en *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*, que es un texto de 1961, unos pocos años anterior al Curso que estamos exponiendo. En este texto, la argumentación de Zubiri frente al hundimiento de los entes no es la aceptación de la angustia como afecto básico, tal como la propone Heidegger, angustia que nos parece que pudiera entenderse en la línea de ese pavor, y la consecuente huída de sí mismo como consecuencia antropológica inmediata. Zubiri propone la esperanza en voluntad tendente.

4.3.2. Polo subjetivo de la aprehensión.

En el polo subjetivo aprehensor en logos distinguiremos el momento impresivo y el momento intelectual del unitario acto de impresión intelectual.

- Momento impresivo, momento de poder de la verdad aprehendida.
“Configuración”: *forma mentis* o “mentalidad”.

Desde el punto de vista del momento impresivo de la intelección sentiente (Zubiri X, 1999), podemos hablar de “configuración” y de “mentalidad” en el logos. (Zubiri X, HV, 1999, p.151). En IRA este momento de configuración corresponde a la razón más que al logos.

La verdad configura al hombre, instalado en ella, a modo de una *forma mentis* o “mentalidad” concreta, (Zubiri X, HV, 1999, p.152). La mentalidad es una estructura que se integra en otra estructura previa, la *figura animi*, establecida y configurada por las condiciones evolutivas, genéticas, e individuales, que van dando forma genéticamente a la inteligencia de cada persona.

- Momento intelectual. “Reflexividad”: lanzamiento hacia sí mismo.

Desde el punto de vista del “momento intelectual” de la aprehensión, la subjetualidad continúa la entrada hacia dentro de sí mismo por la “reflexividad”, a partir del estar de la actualidad se vuelve hacia sí mismo, para entrar en sí mismo. Y, dentro de sí mismo, es posible la constitución de la “subjetividad”, del “sujeto”. Sería el tercer paso mediante la razón.

En *El hombre y la verdad* (Zubiri X, 1999) la “reflexividad” es la segunda estructura que sobre la “subjetualidad” decanta la verdad aprehendida en el acto aprehensor intelectual sentiente. Reflexividad es lanzamiento hacia sí mismo, sobre el estar en sí mismo, ese estar sentiente recubierto por el en hacia de la sensibilidad kinestésica, el sí mismo se convierte en objeto para sí mismo. Hay una “mismidad” de sujeto y objeto en la intelección sentiente de sí mismo, “mismidad intrínseca y formal, el ser “mismo” del objeto pensado y del sujeto pensante “qua” sujeto (...) La reflexión añade la “mismidad”.” (Zubiri X, HV, 1999, pp.119 - 120)

El hombre es el único sujeto que se comporta respecto a sí mismo. Respecto a sí mismo materialmente y como real. Y respecto a la realidad.

En primera instancia, el hombre está colocado “sobre sí”, situación que se expresa con la forma medial “me”, o en tercera persona, “se”. Zubiri señala que el animal no podría decir si hablara, “me” siento hambriento, sino que estaría hambriento, simplemente, tendría hambre, sin conciencia de estar hambriento.

Y este “me” no añade nada, ninguna nota en el orden talitativo, al hombre que lo vive y lo manifiesta, sino que se trata de una “dualidad de modos de ser”, una realidad sustantiva que se presenta en dos modos de ser. (Zubiri X, IL, 1992, p.74).

El logos nos instala en el ámbito del “sentido”. Estamos instalados con las cosas reales en la realidad, y la pregunta por el contenido de las cosas reales, “cosa-realidad”, nos lleva a la elaboración intelectual (y sentimental y volitiva) de lo que ellas son (o serían) en referencia a nuestra vida, como parte de nuestra vida. Son las cosas como “cosas-sentido”. (Zubiri X, SE, 1985, p.104) Y a partir de la primaria actualización de realidad, a partir las cosa-realidad, las personas elaboramos en logos el ámbito de las cosas-sentido que integran nuestras vidas. (Pintor-Ramos A., 1993). Y el sentido de las cosas va conformando nuestro propio sentido, el sentido del “mí”.

Los valores, como los perceptos, fictos y conceptos, se “construyen”, no hay de ellos una intuición categorial para Zubiri. Son productos históricos, sociales, individuales. “No hay ideas “a priori” ni juicios analíticos previos a la experiencia e independientes de ella. No hay más que realidad y actualización de la realidad.” (Gracia D, 2009, p.146)

4.4. Ciencias y metafísica del “mí” en la razón.

Las construcciones del logos sirven de referencia intraaprehensiva para la construcción de lo que podrían ser los fundamentos de la aprehensión del “mí”.

Como cualquier actualización del logos, el sentido actúa como “esquema de referencia” que lanza a la inteligencia a una aventura para desvelar el fundamento último de lo dado. Tal es precisamente la tarea propia de la “razón”.... (Pintor-Ramos A. 1993, p.185)

Al igual que hemos hecho en los actos intelectivo sentientes modalizados en aprehensión primordial y en logos, en su modalización en razón hablaremos de uno mismo en su darse a sí mismo en el polo objetivo de los actos aprehensivos, y en el polo subjetivo de los mismos.

4.4.1. Polo objetivo de la aprehensión.

La personalidad es una modulación del modo de ser de la persona como reduplicativa suidad. En las acciones de una persona, de “mí” mismo, puedo advertir una serie de rasgos o cualidades de esas acciones, y pensar en las tendencias que subyacen esas cualidades de las acciones, los sentimientos en los que quedo, las tendencias que en mí emergen hacia el comportamiento que adopto en el medio. Todo esto sería ámbito de logos, mera aprehensión de mi realidad entre otras realidades igualmente aprehendidas, y de los juicios que puedo hacer sobre ella.

Pero necesito ir más allá de mis aprehensiones, y preguntarme en la razón cómo es en el fondo una persona, cómo soy yo mismo, el “mí”, como algo real sobre el fondo de la

realidad. “Esto es algo que necesito averiguar. Como decía San Agustín, *quaestio mihi factus sum*, me he convertido en cuestión para mí mismo.” (Zubiri X., IRA, 1983, p. 255).

Y para adquirir este conocimiento es necesario proponer un método o camino que me lleve a mi propia realidad en su dimensión de profundidad en la realidad. Una realidad en la que ya estoy tal como me he aprehendido en mi primaria aprehensión primordial de realidad, y he enunciado en logos de forma afirmativa entre otras cosas y personas campalmente aprehendidas.

El logos analiza lo que las cosas aprehendidas son “en” la aprehensión, campalmente entre otras cosas reales aprehendidas. La razón se ocupa de lo que esas cosas son allende la aprehensión, en su fundamentación “en la realidad”. Es el paso de la realidad dada en impresión, a la realidad más allá de la aprehensión. Seguimos estando en la formalidad de realidad aprehendida en aprehensión primordial.

La razón se caracteriza por la intelección “en profundidad; por su carácter mensurante, intelección mensurante de lo real en profundidad” (Zubiri X, IRA, 1983, p.45); y es intelección “en búsqueda”, la razón es *intellectus quaerens* (Zubiri X, IRA, 1983, p.60). La actividad de búsqueda es el pensar propio de la razón. “Pensar” es la actividad de la modalidad de intelección sentiente que llamamos razón. (Zubiri X, IRA, 1983, p.25). La actividad del pensar en tanto que intelectual es la actividad propia de la razón. Y el resultado de la actividad de pensar en razón es el conocimiento.

Por su carácter mensurante, lo que la razón mensura es la realidad, y lo hace de una forma muy concreta, se dispone ante la realidad en la que ya está instalado o inmerso como “realidad-fundamento”. “La realidad que la razón intelige no es la “formalidad” de la aprehensión primordial, ni la “medialidad” del logos, sino la “fundamentalidad”, la realidad como realidad-fundamento.” (Gracia D, 2007, p.153) (Zubiri X, IRA, 1983, p.51, p.87, p.310).

Pone el ejemplo de las ondas electromagnéticas como fundamento de los colores que captamos en aprehensión primordial y en logos. Lo que aprehendemos son colores, investigamos lo que los colores podrían ser más allá de cómo se dan en nuestra aprehensión, en su fundamento en la realidad, y averiguamos en la Física que se trata de ondas electromagnéticas de ciertas franjas de frecuencias. Y en este sentido puede

también decirse que la razón es intelección de “principios, es la intelección “principal” de lo real en profundidad.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.55).

Por su carácter de búsqueda, la realidad se apoya en que la formalidad de realidad está determinada por la realidad en la intelección sentiente (en sus modalizaciones en aprehensión primordial, logos y razón), pero el contenido no lo está. No nos está impuesto cuál sea la estructura fundamental de lo real aprehendido, y en este sentido puede decirse que la esencia de la razón para la construcción viable de unos contenidos es la “libertad”. (Zubiri X, IRA, 1983, p.107) (Gracia D., 2007, p.155) “La realidad nos fuerza a ser libres.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.107). Es la raíz de la “creación racional”, la libre creación de contenidos. Libertad ejercida en la actividad humana no de forma arbitraria, sino siguiendo un “canon”. La realidad como actualidad en la aprehensión primordial es “canon mensurativo” de la realidad allende la aprehensión, e inicio para búsqueda de los contenidos de lo real, más allá de su aprehensión.

Pone el ejemplo de que las cosas materiales se nos actualizan en la aprehensión primordial como cuerpos, mientras que las partículas elementales en la realidad allende no son “corpúsculos” (cuerpos modificados), ni ondas, son “otra clase de cosas materiales”, que sobrepasan nuestra experiencia sensorial, la que podríamos llamar nuestra experiencia sensorial intuitiva en aprehensión primordial.

La búsqueda parte de un,

Sistema de referencia.

Tanto el análisis de “mí” mismo como su exposición en un relato se apoyan en un primer sistema de referencia sobre el que me voy a analizar. El sistema de referencia surge de las aprehensiones campales. Zubiri pone los ejemplos de San Agustín y Rousseau (Zubiri X., IRA, 1983, p.256). Ambos hablan de “confesión”, pero lo que uno y otro entienden por confesión, el sistema de referencia en el que se apoyan, no es el mismo en uno y otro caso. Para San Agustín la confesión es la mostración de lo que es él mismo en su análisis interno en referencia a lo que Dios ha realizado en él y él en Dios. En cambio, para Rousseau, la confesión consiste en la mostración de lo que él mismo es en su interior “naturalmente”, su referencia es la naturaleza. Dos sistemas de referencia distintos: Dios y la naturaleza.

A decir de Zubiri, el sistema de referencia desde el que se parte en el análisis lleva a un esbozo de lo que “yo soy en el fondo. Por ejemplo, el esbozo de una vocación: ¿tengo o no tengo tal vocación?” (Zubiri X., IRA, 1983, p. 256). Según sea el sistema de referencia, podrá dar lugar a unos esbozos u otros. Y este es el segundo paso, el de la elaboración de los esbozos sobre mí, a partir de un sistema de referencia. Los esbozos son,

Esbozos de posibilidades.

Los esbozos adoptan varios “modos”: modelos, hipótesis, y postulados de sí mismo.

Contruimos los esbozos en primer lugar modificando el contenido previamente inteligido en aprehensión campal. Lo que hemos inteligido como cuerpo campalmente en la aprehensión, lo despojamos del color, reducimos mucho su tamaño, etc., para pensar en un corpúsculo. (Zubiri X, IRA, 1983, p. 120). Las cosas, nosotros mismos, campalmente somos “cuerpos”. Y podría ser que estos cuerpos, en su fundamento en la realidad, más allá de la aprehensión, sean “corpúsculos”, tomando como modelo los cuerpos ya aprehendidos pero despojándoles de algunas características.

Se trata de un contenido campal tomado como “modelo”, un modelo con el que la realidad profunda dará razón de lo real. Es el primer modo de la creación racional: “imagen formal o modelo” (Zubiri X, IRA, 1983, p.122).

Su fundamento campal en logos es la “realización”. (Zubiri X, IL, 1982, p.131) (Gracia D., 2007, p.155)

Si en el modelo la creación libre la hacemos modificando las notas, podemos también modificar el modo de sistematización de esas notas, su estructura básica. Es la “hipótesis”. (Zubiri X, IRA, 1983, p.124). Y esto se realiza por “homología” de la estructura básica de lo real allende con lo real aprehendido en la aprehensión. La hipótesis trata de mantener que las estructuras de la realidad más allá de la aprehensión, la realidad en su fundamento, son homólogas con las estructuras de lo real aprehendido. Zubiri pone el ejemplo de las partículas elementales, modalizadas como corpúsculos o cuerpos diminutos, y que en hipótesis se les adscribe un momento angular de rotación como propiedad sistemática.

Su modo correlativo, su fundamento, en la aprehensión campal en logos, es la “construcción” (Zubiri X, IL, 1982, p.130)

Hay todavía la posibilidad de un mayor grado de libertad en la construcción racional que el que corresponde a los modelos y a las hipótesis, en tanto que podemos recrear el contenido tanto en sus notas y en la sistematización de las mismas, como en su estructura básica. Pone el ejemplo de una novela, y de las construcciones teóricas, por ejemplo, los postulados de una Geometría. Se trata de la “postulación”, que es más que “modelación”, y más que “homologación”. (Zubiri X, IRA, 1983, pp.130-132).

La postulación racional tiene como fundamento suyo la postulación campal en logos. (Zubiri X, IL, 1982, p.129)

Modelos, hipótesis y postulados, son los modos libres de la creación racional, que buscan averiguar la estructura de la realidad allende la aprehensión, apoyándose respectivamente en tres caracteres que presenta la realidad actualizada en la aprehensión: experiencia de las notas, estructura en la sistematización de las notas, y constructividad de la sistematización de las notas.

Por la experiencia libre se dota a la realidad profunda de un contenido modélico. Por la sistematización libre se dota a la realidad profunda de estructura básica. Por la libre construcción se dota a la realidad profunda de contenido completamente creado. (Zubiri X, IRA, 1983, pp.132-3) (Gracia D., 2007, p.156)

El objeto formal de la actividad pensante de la razón en la creación de esbozos es la “posibilidad”. Es el ámbito del “podría ser”. El “sería” en logos no consiste en posibilidad, el “sería” se inscribe en un ámbito de “irrealidad”. Las posibilidades vienen “sugeridas” por lo aprehendido, por la realidad actualizada en aprehensión campal, y la razón tiene que “optar” entre las diversas sugerencias, para llevar su marcha intelectual en busca de los fundamentos.

Las opciones dependen de la figura concreta que es propia de cada razón en cada persona, es la *forma mentis*, o “mentalidad”. “Mentalidad es el modo intrínseco y formal de habilidad de lanzamiento hacia las cosas reales.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.152)

El método racional exige partir de un sistema de referencia, “que es siempre la realidad en tanto que, actualizada en la aprehensión, y desde ahí construir un esbozo de

posibilidades.” (Gracia D., 2007, p.159). “Esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.219) (Gracia D., 2007, p.159)

El esbozo tiene un contenido que siempre es construido, y como esta construcción no está generalmente determinada en ninguna dirección obligada, la construcción es libre. Y, de esta forma, el esbozo puede adoptar modos muy distintos entre sí. Tan diversos que habrá que hacer con ellos una experiencia de realidad y ver su conformidad.

Probación física de realidad. Experiencia de mí mismo.

La experiencia o probación física de realidad se da en distintos modos en los que puede llevarse a cabo.

Probación de mí mismo como cosa entre cosas, como persona en relación con otras personas. Esa probación (del esbozo de posibilidades construido desde el sistema de referencia, que es siempre la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión) es la mayoría de las veces compleja, tan compleja que adopta al menos cuatro formas:

c.1.) Experimento. Es una “manipulación” o una “provocación externa” esbozada de posibilidades. (Zubiri X, IRA, 1983, p.247).

Yo mismo soy objeto de estudio en ciencias experimentales. Porque el experimento puede recaer sobre todo lo que es real campalmente, sobre las “cosas” inanimadas, sobre los seres vivos, y sobre las personas, entre ellas uno mismo. El experimento es en definitiva forzar a todo lo real campal a mostrar su realidad (Zubiri X., IRA, 1983, p.248). “El experimento consiste en inteligir manipuladamente lo real. Esta intelección no está agregada a la manipulación, sino que la manipulación misma es un modo de intelección.” (Zubiri X., IRA, 1983, p.248)

Los hechos experimentales son hechos en un doble sentido. Son hechos como algo que es término de un hacer o manipulación. Y hechos como algo, un *positum*, que es actuación de lo real y que es observable por cualquier observador, “...pueden ser no solamente físicos sino también biológicos o humanos: yo puedo experimentar con los hombres o con los seres vivos.” (Zubiri X., IRA, 1983, p. 249). Podríamos añadir, experimentar conmigo mismo. Yo mismo puedo ser objeto de distintas modalidades de conocimiento experimental.

c.2.) “Compenetración interna”. Se pretende que la cosa nos muestre su índole interna “desde dentro”.

Esto es posible en las realidades humanas. (Zubiri X, IRA, 1983, p.249), “entre” realidades humanas. Una modalidad experiencial que nos permite explorar las relaciones interpersonales.

A diferencia de la experimentación, en la que pedimos a una cosa que muestre su índole propia mediante una provocación que realizamos deliberadamente o como resultado accidental en no pocas ocasiones, en la compenetración interna es “...el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde “su propia interioridad”. (...) ...es algo posible y real tratándose de realidades vivas y sobre todo de realidades humanas”. (Zubiri X., IRA, 1983, p.249)

El experimentador busca compenetrarse con lo experiencial, y esto es una tarea complicada. “Difícil operación: siempre se corre el riesgo de proyectar sobre lo experienciado la índole misma del experienciador” (Zubiri X., IRA, 1983, p.250). En cualquier caso, Zubiri añade que no hay mejor conocimiento de una persona que el que pueda lograrse por compenetración con ella. La compenetración atañe no sólo a la dimensión individual y relacional entre personas, sino a las dimensiones social e histórica de ellas.

No cabe hablar, Zubiri no lo hace, de compenetración consigo mismo. La versión a sí mismo se dilucidará en la experiencia como conformación, como diremos más adelante. La compenetración podría hacer referencia a mí mismo en la medida que en el mí mismo están implícitas otras personas, y yo lo estoy en otras.²⁰⁸ Yo soy otros, y en otros estoy yo. Entendemos que podría hablarse de una compenetración constitutiva en las dimensiones social e histórica.

c.3.) “Comprobación”.

208 La hipótesis que plantea Freud en “Duelo y melancolía”, es que, en las reacciones de duelo ante la pérdida de una persona, cuando el proceso de recuperación del duelo sigue un curso adverso y no se va resolviendo con el tiempo, muchas veces se observa que con la persona perdida se ha perdido también una parte de uno mismo. Es esta parte de sí mismo la que la persona afligida no sabe cómo reparar o sustituir. El fallecido constituiría una parte de la persona, que vive su pérdida, y a la vez la pérdida de una parte de sí mismo. (Freud S (1991). Duelo y melancolía. En: Freud S. *Obras Completas. Tomo XIV*. Buenos Aires. Amorrortu pp. 235-257)

En el caso por ejemplo de las realidades matemáticas, y de realidades en ficción, todas ellas realidades postuladas. “Toda realidad postulada tiene, pues, un modo de experiencia propia: la com-probación.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.254).

Es susceptible de aplicar al “mí” en algunos ámbitos en los que se cuantifican algunos caracteres del ser de su realidad sustantiva.

c.4.) “Conformación”. Es la experiencia de la propia realidad, que consiste en la integración de un “esbozo de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad.” (Zubiri X, IRA, pp.256-7).

“La probación consiste en tratar de conducirse uno conforme a lo esbozado; es, pues, un intento de conformación.” (Gracia D., 2007, p.161).

En la conformación como modo de experiencia no se trata de una mera aprehensión de mí mismo, tal como ya ocurre en la aprehensión primordial en la modalidad sensorial cenestésica. Ni tampoco es sólo una afirmación en logotopos de lo que soy o no en realidad campal. No es mera aprehensión ni juicio, “se trata de una intelección racional, de un conocimiento.” (Zubiri X., IRA, 1983, p.255) “Conformación: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.257) “La experiencia de mí mismo es un conocimiento de mí mismo” (Zubiri X., IRA, 1983, p. 256)

Una vez realizado el esbozo de mí mismo, necesito “probar la inserción de este esbozo (...) en mi propia realidad. En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado.” (Zubiri X., IRA, 1983, p.256)

La inserción en mi realidad, por ejemplo, del esbozo de mi vocación. Es una prueba de “conformación de mí mismo según el esbozo de posibilidades que he llevado a cabo”. (Zubiri X., IRA, 1983, p. 257)

La “conformación” es en Zubiri el modo radical de experiencia personal, de conocimiento de “mí”, de conocimiento como resultado de probación física de realidad de unos esbozos sobre mí mismo.

No hay un abstracto “conócete a ti mismo”. Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias posibilidades. Sólo el esbozo de lo que yo “podría ser” insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo. Evidentemente, es una conformación en el orden de la actualización de mi propia realidad. Difícil operación este discernimiento de sí mismo. Es discernimiento en probación y en conformación. (Zubiri X., IRA, 1983, p.257)

Aquí aparece la “dificultad” del conocerse a sí mismo racionalmente. La intelección sentiente ha de ser completada por esbozos y modos de experiencia en sentimiento afectante ²⁰⁹, y en voluntad tendente.

4.4.2. Polo subjetivo de la aprehensión.

La tercera estructura que la verdad aprehendida decanta en el aprehensor en el acto de aprehensión intelectual sentiente, después de la “subjetualidad” y de la “reflexividad” hacia sí mismo, es la “subjetividad”.

Desde su mismidad “subjetual”, hay una mayor profundización reflexiva del sí mismo hacia su interior, en el espacio interno hacia la interioridad y la intimidad. Y en la intimidad, la realidad sustantiva del mí se constituye en estructura de “sujeto”, con la elaboración de sus proyectos, el ejercicio intelectual y sentiente en sus pensamientos, sentimientos y voliciones, que son “suyos/míos”.

La estructura del sujeto, en el sentido de un *ego*, que determina el contenido “objetivo” de su pensamiento, (...) la subjetividad está constituida por este momento de ser mío, ... (Zubiri X, HV, 1999, 128 – 130). ...cuando las cosas dan su razón, esta razón es mía, porque efectivamente soy yo quien la he forzado... (...) El que las cosas nos den razón significa que la razón que ellas nos dan va configurando precisamente el modo de ser de mi

209 Stein E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Madrid. Trotta.

Scheler M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca. Sígueme

Lewis M (1990). Self-knowledge and social development in early life. En: Pervin L (1990) (ed.). *Handbook of Personality: Theory and research*. New York. Guilford Press. pp. 227-300.

Gergen K (2011). The social construction of self. En: Gallagher S (2011). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford. Oxford University Press. pp.633-654.

propia realidad. (...) Todo encuentro con una cosa es, por consiguiente, ..., un encuentro consigo mismo. (Zubiri X, HV, 1999, pp.132-3).

El hombre está constituido,

a) por las “propiedades” que le pertenecen como “sustancia” o sustancias aristotélicas.

b) Por las “propiedades” de las que se va “apropiando”.

c) Por las “construcciones” que elabora y que pone a prueba en la realidad. O que construye y quedan en su ámbito interno. Los constructos (perceptos, fictos, conceptos; modelos, hipótesis y postulados) de “lo que cree ser. ...de ahí que la propia realidad humana sea pavorosa para sí mismo. “*Questio mihi factum sum*, decía San Agustín.” En Confesiones, libro IV, cap. IV, 9, y libro X, cap. 33, 50. (Zubiri X, HV, 1999, p.135)

Desde el punto de vista del momento impreso en la fuerza de imposición de la verdad real en intelección sentiente, Zubiri habla de la “posibilitación”; vinculada a la “historicidad” y a la “tradicición”. Debido a su momento estructural sentiente, el hombre es una realidad sustantiva con un esquema biológico genético y una *forma mentis*, vertido a los demás miembros de su especie. A su vez, estos otros le determinan en sus dimensiones individual, social e histórica.

Desde el punto de vista del momento intelectual de la fuerza de imposición de la verdad real en intelección sentiente, tenemos la estructura de “subjetividad”. El hombre está también abierto a toda la realidad, no sólo hacia sí mismo. Puede decirse que, en alguna medida, “...la subjetividad está constituida por este momento de ser mío...” (Zubiri X, HV, 1999, p.130)

Para una historia de la subjetividad, véase entre otros González A (2014). Para Kant hay un primer “yo puro” que reside en las condiciones de posibilidad del aparecer (Kant), antes o más allá de darse el aparecer mismo en el que el yo es sujeto empírico de unos actos o actividades. Para la Fenomenología hay un primer “yo” caracterizado por la intencionalidad, en tanto que la intencionalidad lo es de una conciencia. Zubiri critica a Kant y a la Fenomenología, y busca una mayor radicalidad en el análisis de la aprehensión. Antes del yo empírico y del yo transcendental, hay un “mí” inmediatamente

aprehendido. Es este “mí” el que sustenta los esbozos que podamos hacer acerca de él, y de su condición de yo frente a las cosas.

Es la aprehensión primordial de realidad. En ella el sujeto es un primordio, un “mí” real en acto aprehensor. A partir de ella, y del logos,

La razón también construye, y por tanto todos los productos de la razón son necesariamente cosas-sentido. La diferencia con el logos está en que la razón construye en un horizonte distinto, que ya no es el de la aprehensión sino el del mundo. Es ese horizonte el que, a partir de o estimado en la aprehensión, lleva a esbozar y a probar lo esbozado en la experiencia. Los esbozos de la razón son siempre y por necesidad universales. (Gracia D., 2009, p.147)

4.5. “Saber sobre sí mismo” en la unidad de la intelección sentiente. Entendimiento humano (intelección sentiente, sentimiento afectante, voluntad tendente). Comprensión de “mí”. Saber sobre sí mismo.

La intelección sentiente, globalmente considerada en sus modalizaciones, puede llamarse estructuralmente facultad de entendimiento. Su actividad es lo que llamamos comprender. En su actividad, el entendimiento humano busca el saber, busca comprender lo que va indagando, y quedar en el saber que ha buscado.

El “inteligir en todo su despliegue unitario queda modalizado como “entendimiento” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.341-3), cuyo acto propio es el “comprender” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.328-340), que genera un estado, el “saber” (Zubiri X, IRA, 1983, pp.344-350). Al entender las cosas quedo sabiendo.” (Gracia D., 2007, p.168)

Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad (Zubiri X, IRA, 1983, pp.351-2) Y así termina el libro. (Gracia D., 2007, p.168)

En aprehensión primordial “vemos” el color verde.

En logos inteligimos (y decimos) que es un verde bien determinado entre otros colores y otras cualidades de las cosas, entre otras cosas, “en realidad”.

Pero podemos preguntarnos en la razón por el fundamento del color verde “en la realidad”, y decir que es, que podría ser, una ondulación electromagnética, un fotón, etc.

Algo así ocurre con el “mí” aprehendido en aprehensión primordial como realidad personal. Y al que en logos, en la aprehensión campal entre las cosas y entre las demás personas, le hemos dado unos contenidos y un sentido en nuestras vidas. ¿Cuál es su fundamento en la realidad?

En el momento de “objetualidad” de la razón, el objeto presente es un *positum* (Zubiri X, 1983, 180), es un observable. Cuando esto observable sea por su propia índole observable para cualquiera, aunque lo haya observado sólo una persona, entonces es “hecho”. Y si el hecho observado está “fijado” a un sistema de conceptos previos, es un “hecho científico”. (Zubiri X, IRA, 1983, pp.184-5) Si por su propia índole no es observable más que por uno solo, es un *positum*. Por ejemplo, algunos momentos de mi “intimidad personal” son un *positum*, no son hechos (Zubiri X, IRA, 1983, pp.182-3) (Gracia D., 2007, p.164). Otros caracteres de mi realidad personal serán hechos, observables y observados por otras personas. Y muchos otros caracteres, hechos científicos, hechos que serán valorados en referencia a distintas teorías científicas. Todo ello conformará los contenidos que pueda tener este “mí”, el saber de sí mismo.

5. CONCLUSIONES.

5.1. Introducción.

Zubiri no se ha hecho cuestión temática del saber de una persona sobre sí misma, o dicho en primera persona, del saber de uno sobre sí mismo. Pero este saber sobre uno mismo es una referencia que aparece de alguna manera implícita en distintos lugares de su producción filosófica. Es un saber inherente a sus reflexiones sobre el hombre o la mujer y sobre la persona, ya que estas reflexiones transcurren en gran medida en la introspección de la interioridad de la conciencia de cada uno, de sí mismo, como hombre o mujer, y como persona.

El escrito sobre “Sócrates y la sabiduría griega”, un texto de 1940-1941 (publicado en: Zubiri X, NHD,1987, pp.149-223) ²¹⁰, en una etapa temprana, y sus últimos trabajos redactados en la etapa final de su vida, como son la Trilogía sobre la intelección sentiente en los años ochenta, y algunos textos de *El hombre y Dios*, sobre todo el titulado “Génesis de la realidad humana”, son exponentes del interés de Zubiri por la persona y por el saber sobre sí mismo.

En la Trilogía sobre la intelección, en su primer volumen, nos dice que la primera noticia que uno tiene de sí mismo es su aprehensión primordial como “mí”. Soy “mí” para mí mismo, como dato inmediato en la aprehensión.

Esto nos sitúa en la tradición cartesiana de la aprehensión inmediata de uno mismo, que en el caso de Descartes es uno mismo como “yo”, el *ego cogitans*. Y nos sitúa en la tradición fenomenológica del análisis de la conciencia intencional en su modo de mostrarnos la presencia también inmediata de uno mismo en la conciencia, tanto como aprehensor, como siendo aprehendido. Aunque Zubiri criticará y radicalizará, tanto la conciencia cartesiana en su pretendida transparencia, como la conciencia fenomenológica intencional, desde lo que denomina conciencia como actualidad común noérgica en intelección sentiente.

El punto de partida para saber de uno mismo en Zubiri es esta actualidad común. En ella nos es dado el “mí”, como “realidad mía”, como primera noticia de sí mismo, en aprehensión primordial de realidad en los actos de intelección sentiente.

210 Trabajo recogido en NHD. Originalmente publicado en la revista *Escorial*: Sócrates y la sabiduría griega, *Escorial*, 2 (1940) 187-226; y *Escorial*, 3 (1941) 51-78.

Para Descartes el *ego cogitans* no sólo es inmediato, además, su acceso es también fácil²¹¹, comparativamente fácil con las dificultades en el acceso mediado sensorialmente a la materia *extensa* fuera de nosotros, incluyendo el acceso a nuestro propio cuerpo *extenso*.

Para Zubiri, el acceso al “mí” es igualmente inmediato como lo es para Descartes. Pero a diferencia de Descartes, es un mí no solo cogitante, sino unitariamente psicoorgánico en sus notas reales, y reduplicativamente suyo, realidad personal, en cuanto realidad. El camino en el acceso a este “mí” inmediato no es tan fácil como quería suponer Descartes.

En Zubiri es un camino iniciado desde la aprehensión primordial, y proseguido dentro del mismo acto aprehensivo, sin salir de él, en logos y razón, todo ello unitariamente en la actividad de comprensión del entendimiento humano. Y habría que recorrer el mismo camino en sentimiento afectante y en voluntad tendente.

Decimos que en aprehensión primordial quedamos instalados en el ámbito de realidad. Y desde él emprendemos la construcción y la averiguación de cuáles son sus contenidos modalizados en logos y en razón. A partir de ese primer dato del “mí” en aprehensión primordial, el camino va resultando más bien laborioso y con serias dificultades para avanzar.

Hasta tal punto es así, que, después de seguir el estudio de su trayectoria intelectual, podría decirse que nada hay más difícil de saber, para Zubiri, que las características del “mí” primero inmediato y luego a la vez elusivo para la propia mirada. Estamos ante la paradoja de un “mí” que se muestra como lo más inmediato, por una parte, y que a la vez parece esquivar la mirada que quiere dirigirse a él. Lo dice textualmente Zubiri con sus propias palabras: “El problema es cómo me veo yo a mí mismo. Es decir, no pensemos

211 Del *cogito* de Descartes al Yo de Fichte se parte siempre del mismo supuesto: por más que la experiencia de las cosas exteriores sea falible, no lo es, no puede serlo, la experiencia que tenemos de nuestros propios actos internos, de nuestros propios pensamientos, y por tanto de que somos sujetos pensantes, yoes puros, realidades trascendentales dotadas de una densidad ontológica especial. (...) La tesis de Husserl, siguiendo a Hume, es que hay que poner entre paréntesis no sólo la realidad de las cosas exteriores (reducción eidética) sino también la realidad de la propia conciencia (reducción trascendental). El resultado de esto es que mi experiencia inmediata e indubitable es puntual, es la experiencia de un acto, del acto de darme cuenta en tanto en cuanto me estoy dando cuenta, no más allá de ese momento, y menos que tenga la experiencia de algo así como de un receptáculo (yo, conciencia, etc.) que permanece invariable, que tiene carácter sustantivo, y de lo que los actos no son más que manifestaciones. Lo que sucede es que ese acto, el acto de darme cuenta, por más que sea puntual, es tempóreo, se distiende en el tiempo. (...) De ahí que el tiempo ordene los diferentes actos de conciencia y los dote de unidad. pp. 437-438. Gracia D. (2017). ¿Emergentismo por elevación? En: Gracia D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela. pp. 433-473.

siempre en el otro (...) Piense uno en sí mismo. Y es la más difícil de las experiencias”. (Zubiri X. HRI, 2005, p.159; un texto que procede de un Curso oral de 1967). Tendemos a pensar en los demás. Es más fácil que pensar en uno mismo. Ésta es la más difícil de las experiencias.

Acceso inmediato al “mí” en aprehensión primordial, por un lado. Grandes dificultades en el análisis de la inmediata presencia del “mí” en logos y en razón, por otro lado. Frente a la pretendida transparencia del “mí” inmediato en la tradición cartesiana, hay una opacidad del “mí” difícil de desentrañar. “Difícil operación este discernimiento de sí mismo. Es discernimiento en probación y en conformación.” (Zubiri X., IRA, 1983, p.257)

Habría que precisar que, además de esta dificultad en su acceso, el primer sentido de este “mí”, para Zubiri, no es antropológico, sino metafísico. Hay que decir que un primer carácter de este “mí” en su inmediatez es el de su reduplicativa suidad, suidad material y formal, carácter que Zubiri llama “personidad”, “persona”. El “mí” es “persona” en su aprehensión inmediata, y la realidad de la persona como esencia abierta conduce a unas dimensiones metafísicas de la realidad de otro modo ignoradas.

A pesar de que el estudio del hombre, y del hombre como “persona”, al menos en cuanto a sus contenidos (en el orden talitativo), es una materia que podemos identificar con una antropología metafísica, sin embargo, tiene una importancia capital en su trayectoria filosófica ²¹². La personidad es un modo de implantación en la realidad cuya apertura a la realidad abre dimensiones metafísicas que no se manifiestan en las realidades concretas de otras cosas y de otros seres vivos. El pensamiento de Zubiri persigue la búsqueda de una filosofía primera y de una metafísica de la realidad a través de sus caracteres personales, antes que solamente una antropología metafísica. Lo dice el propio Zubiri:

Yo tendría que decir que esto no es una Antropología *simpliciter* por una razón bien clara. Y es que la Antropología, en tanto que Antropología, es decir, en tanto que estructura del hombre, concierne justamente a la talidad del hombre. A que el hombre es tal, a diferencia del chimpancé o de una ameba. Sí. Aquí he tomado al hombre, pero al hombre como forma

212 Gracia D. (2017). Zubiri en los retos actuales de la antropología. En: Pintor-Ramos A. (Coord.) (2009). *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca. Publicaciones de la Universidad Pontificia. pp. 111-158. Publicado como Cap. 14. Balance y perspectivas de la antropología zubiriana. I. Sobre el estatuto de la Antropología filosófica. En: Gracia D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela. pp. 473-483.

de realidad [más adelante hablará de modo de realidad], que es cosa distinta. (Zubiri X. EDR, 1989, p.243)

Las ciencias en general, y entre ellas la Antropología, se preocupan de las cosas reales en el orden talitativo de la realidad. En este sentido, en el caso de las personas y de uno mismo, las referencias de Zubiri a las ciencias físico-químicas, neurobiológicas, médicas, etc., son frecuentes, sobre todo en los Cursos orales de la década de los años 50. En ellas, el hombre es un ser vivo como los animales, con notas de un psiquismo superior, que, a diferencia de los animales, le enfrentan con las cosas y consigo mismo como realidades, es un “animal de realidades”.

Ahora bien, la “forma de realidad” que tiene el animal de realidades, y de la que habla en esta cita de EDR que hemos reproducido (más adelante hablará de “modo de realidad” en este contexto, para llamar forma de realidad a la “vida”. Véase HD su Primera Parte), se inscribe en el orden transcendental. De tal manera que el “mí”, como “realidad mía” (Zubiri X. IRE, 1984, p.103), aprehendido en aprehensión primordial, y cuya estructura es en el orden talitativo la de un animal de realidades, es a la vez “personeidad”, es “persona”, reduplicativa suidad ²¹³, material y formal, en el orden transcendental.

Además, esta persona, el “mí” como personeidad, apertura respectiva a la suidad, tiene un modo de realidad, un modo de implantación en la realidad “distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro.” (Zubiri X, HD, 1984, p.23). La persona es una esencia abierta. Con respecto a la realidad en cuanto tal a la que está abierta, la persona es un “absoluto relativo”, con sus momentos o principios estructurales de realizanda, realizable, realizada y atemperada a la realidad. Y su caracterización operativa en la realidad es la realización de una “figura” de instauración en la realidad.

213 Tratándose del análisis de la aprehensión en uno mismo, Zubiri no lo hace, pero entendemos que podría hablarse de “miidad” en lugar de “suidad”. “Realidad mía”, sinónimo de “miidad”, “reduplicativa miidad”, “personeidad”. El término lo emplea también Gómez Ramos A (2015). *Sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*. Madrid. Los Libros de la Catarata. p.30: “Esta *miidad* de mi ser es lo que es exclusivo e irreductible. Va asociada con algunos privilegios que solo yo tengo y que son, por así decirlo, privilegios epistémicos irrevocables de la primera persona.”

Podemos tomar “miidad” o “meidad” como sinónimos: “en la *Jemeinigkeit*, además de la absoluta singularidad ejecutiva, hay otro aspecto distinto, que está íntimamente relacionado con el primero: el momento de la *meinigkeit*, de la ‘meidad’, si se me permite esta palabra horrible. La meidad es el *factum* de ser mío. ¿Qué quiere decir esto de ‘mío’? Quiere decir que el *Dasein* solo es ‘lo que’ es, en tanto que se posee a sí mismo, que está entregado a la responsabilidad de sí mismo” (Rivera, J.E. (1998), “*Jemeinigkeit*”, en: *Seminarios de Filosofía*, 11, pp. 88- 89). Heidegger M (1984). *Ser y tiempo*. Madrid. FCE. p.53. Parágrafo 9: “El ser de este ente es, *en cada caso mío*”.

Éstas son caracterizaciones estructurales y operativas del “mí” como relidad sustantiva en el orden trascendental, de un “mí” que en el orden talitativo es estructura sustantiva psicosomática, con sus acciones en el orden operativo, tal como se desprende en el ulterior análisis en logos y razón. Porque con el “mí” aprehendido ocurre, al igual que con todo lo real aprehendido en impresión intelectual, que tiene dos momentos estructurales en las notas de su sustantividad:

- el momento talitativo, tal como es realmente en sus notas estructurales y en las acciones. En este sentido, según sus notas, el hombre, yo como tal hombre o persona, el “mí” primariamente aprehendido, soy un animal de realidades, un sistema unitario psico-orgánico, con dos subsistemas relativamente autónomos, subsistema orgánico y subsistema psíquico. Y,
- el momento trascendental, en cuanto es real el “mí”, el momento de tener el “mí” una forma de realidad (autoposesión como “vida”), un modo de realidad en la apertura respectiva a su suidad (reduplicativa autoposesión, material y formal como realidad, “persona”), y un modo de estar implantado en la realidad (“persona relativamente absoluta”).

Planteábamos inicialmente, al comienzo de esta investigación, en las primeras páginas de la Introducción, que el problema que queríamos tratar es el saber sobre uno mismo, el saber sobre este “mí” en la obra de Xavier Zubiri. La cuestión a tratar, es, en palabras de Zubiri, “cómo me veo yo a mí mismo” (Zubiri X, HRI, 2005, p.159). Y lo hemos hecho, en primer lugar, empezando en aprehensión primordial, en la que se nos da este primer “mí”, yo mismo como “mí”, “realidad mía”. Y, ulteriormente, hemos indicado, la dirección en la que se podría proseguir el saber acerca del “mí” en logos y razón, modalizaciones intelectualo sentientes de la aprehensión en las que los contenidos del “mí” adquieren una mayor complejidad y están abiertos en su construcción a la creatividad libre de cada persona. Se trata de complejidad de contenidos, contenidos del “mí”, no de complejidad de formalidad, instalados ya en el ámbito de realidad en cuanto realidad.

Porque “la aprehensión primordial de realidad envuelve esencial y inamisiblemente una gran determinación de contenido. Pero, sin embargo, a pesar de ello hay una cierta insuficiencia en la aprehensión primordial de realidad”. (Zubiri X, IRE, 1974, p.266).

Insuficiencia que es de contenido, porque en la realidad en cuanto formalidad hemos quedado ya instalados desde el acto aprehensivo en aprehensión primordial. Insuficiencia que en los textos de Zubiri se señala como oquedad, como pobreza de contenido, y como indefinición del mismo. Insuficiencias que se intentan solventar ulteriormente a la aprehensión primordial con las construcciones elaboradas en logos y razón, y contrastadas en la probación física de la experiencia. Si la insuficiencia de contenidos es manifiesta para toda aprehensión de una cosa real o de otra persona, lo es aún más para la aprehensión de uno mismo, que parece huir de la propia mirada.

Mientras la experiencia de las demás personas y de las cosas es, en definitiva, extrínseca, (...) tratándose de cada uno a sí mismo es una experiencia intrínseca, (...). Y esto es lo que hace que el hombre huya, en cierto modo, o tenga la tendencia a huir de sí mismo (Zubiri X, HRI, 2005, p.160. De un Curso oral de 1967).

Uno tiene la tendencia a huir de la inmediatez de uno mismo.

Dice Zubiri que esa ulterioridad de logos y razón con respecto a la aprehensión primordial supone entender qué es lo ya aprehendido “como real” en aprehensión primordial, el “mí” como real, no “solamente” en y por sí mismo, tal como se nos da en aprehensión primordial. Sino también, en primer lugar, cómo es “en realidad”, esto es, entre otras cosas y entre otras personas que como yo también son aprehendidas, aprehendidas todas ellas en un “campo de realidad” (esto sería en logos).

Y, en segundo lugar, esa ulterioridad también hace referencia a lo que es el “mí” no sólo entre otras cosas y personas reales (logos), también como momento de “la” realidad como fundamento, en la apertura del “mí” al mundo (corresponde a la razón).

Tenemos así el “mí” aprehendido “como real” en y por sí mismo (aprehensión primordial), el “mí” aprehendido “en realidad” (logos), y el “mí” aprehendido en “la” realidad (razón). Son tres pasos en la indagación de un “mí” inmediato, aparentemente transparente en su inmediatez, en la tradición cartesiana, pero paradójicamente complejo y con sombras, tantas que predisponen a una huída de uno mismo.

Hemos recorrido estos tres pasos en su desarrollo a través de la obra publicada de Zubiri, y en algunos de sus Cursos orales todavía inéditos (en la década de los años 50 del siglo pasado, en los que el tema del hombre, de la persona, tiene un tratamiento preferente).

5.2. Aprehensión primordial. El “mí” como real, “realidad mía”.

En la primaria aprehensión primordial, ya lo hemos dicho en parte en los preliminares de estas “Conclusiones” a nuestra investigación, se nos da una aprehensión inmediata de mí mismo como “mí”. Este es el primer dato del saber que tengo de mí mismo. ¿Qué puede decirse de este “mí”?

Es un “mí” aprehendido “solamente” en y por sí mismo en aprehensión primordial, “como real”, “antes” de su aprehensión “en realidad” entre otras personas y cosas, en logos, y también antes de su aprehensión en “la realidad” como fundamento, en la razón.

Es una primaria aprehensión del “mí” inmediata, directa y unitaria, como lo son las aprehensiones en aprehensión primordial (Zubiri X, IRE, 1984, p.257). Un “mí” que es aprehendido en formalidad de realidad “como real”, como “de suyo”, como lo son todas las cosas y personas aprehendidas.

Pero no sólo eso. Y éste es un momento decisivo en el planteamiento que hace Zubiri en la aprehensión del “mí”. El “mí” es aprehendido, además, como un “de suyo” que es “suyo”, doblemente “suyo” (“reduplicativa suidad” o reduplicativa “miidad”, si fuera precedente la expresión), como propiedad o autoposición de “mí” por mí mismo, material y formalmente. Un “mí” del que, en virtud de este su carácter de reduplicativa suidad, decimos que es/soy “persona”.

Por otro lado, esta aprehensión de “mí” en la modalización de la aprehensión primordial, el “mí” en y por sí mismo, tiene un carácter que podemos llamar duplicado. Puesto que el “mí” se da de dos modos distintos en la aprehensión primordial: el “mí” se da en el polo subjetivo de toda aprehensión primordial, y el “mí” se da en el polo objetivo de sólo algunos actos de aprehensión primordial. Por así llamarlos, aunque estas expresiones (subjetivo y objetivo) no son del agrado de Zubiri (Zubiri X, IRE, 1984, p.165).

El hecho es que el “mí” se nos da, primero, en todo acto aprehensivo de aprehensión de cualquier cosa, cualquier persona, o incluso uno mismo, sea en aprehensión en intelección sentiente, sea en sentimiento afectante, o sea en voluntad tendente (podría extenderse a otras notas psíquicas superiores como la memoria, a todo el comportamiento o acciones humanas), se nos da en primer lugar en el “polo subjetivo” del acto

aprehensivo, sentimental o volitivo. El “mí” está presente en el polo subjetivo del análisis que uno emprende de su accionalidad.

Y, segundo, y de ahí la duplicidad a la que nos referimos, el “mí” se nos da también en el “polo objetivo” de la aprehensión intelectual sentiente, pero sólo en algunos actos aprehensivos. En contraste con su presencia universal en el polo subjetivo aprehensor o accional, en el polo objetivo su presencia es más selectiva. El “mí” se nos da exclusivamente cuando esta aprehensión está modalizada por la modalidad sensorial cenestésica. O, no siendo en la modalidad sensorial de la cenestesia, se nos da en otras modalidades sensoriales, pero sólo cuando éstas están “recubiertas” por la modalidad de la cenestesia.

Primero en el polo subjetivo del acto aprehensor. En el polo subjetivo de todo acto aprehensor, me doy cuenta de “mí” como acto aprehensor en acción, en gerundio, estoy en “mí” aprehendiendo accionalmente (viendo, tocando, ...) ²¹⁴. Estoy como “mí” “estando en mí” mientras aprehendo algo.

Este “estar en mí” es analizado por Zubiri como “vivencia” en los años sesenta, pero la vivencia de “mí” remite a la anterioridad de la realidad del “mí” que es vivenciado, realidad en acto aprehendida en aprehensión primordial. Por lo que, posteriormente, en la obra de Zubiri la “vivencia” deja paso a algo previo o más preciso en el análisis, como es la estructura de la “actualidad” de la aprehensión intelectual sentiente. Al hablar de vivencia, Zubiri advierte en los años sesenta que la vivencia no es lo primario, la vivencia es vivencia de una “subjetualidad”, como primaria estructura decantada en el aprehensor por la aprehensión de la verdad. Subjetualidad, a diferencia, y con anterioridad estructural, a la reflexividad y a la subjetividad. Subjetualidad que en logos se modalizará como reflexividad, y a su vez en razón como subjetividad. Pero antes de la “subjetualidad” vivenciada, en los años setenta Zubiri habla de la aprehensión del “mí”, un “mí” que no es receptáculo, conciencia, sujeto o yo sustancial. Es un “mí” caracterizado por su formalidad de realidad, reduplicativa suidad. Si a esta forma de

214 En palabras de D. Gracia: “me aprehendo a mí mismo como aprehensor de la cosa; dicho de otra forma, al actualizar la cosa en la aprehensión, me actualizo a mí mismo en cuanto actualizador de la cosa. Zubiri explica esto diciendo que en la aprehensión yo no sólo aprehendo el de suyo de la cosa, sino que también me aprehendo como de suyo, y además como un de suyo muy peculiar, que él llama formal y reduplicativo.” Gracia D (2017). Cap. 13.: ¿Emergentismo por elevación? En: *El poder de lo real. leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela. p. 441.

realidad atribuimos un contenido, podríamos hablar de la dominancia de notas psíquicas sobre notas materiales.²¹⁵

Aunque, aparte de Zubiri, en otros autores relativamente contemporáneos con él, y todos ellos en una tradición común fenomenológica a la de Zubiri a grandes rasgos, este “estar en mí”, caracterizado por su carácter sentiente, remite al “cuerpo vivo”, *Leib* (E. Husserl: kinestésias, ubiestésias, ...), o a la “carne”, *chair* (M. Merleau-Ponty, M. Henry). (Véase Tirado VM, 1998, p.227).

Segundo, en el polo objetivo del acto aprehensor. En el polo objetivo, en la modalidad sensorial de la aprehensión cenestésica, podemos decir que la modalidad de sensibilidad cenestésica nos da el “mí” (orden talitativo), o “realidad mía” (orden transcendental), o “intimidad” (orden del ser) en el polo objetivo de la aprehensión.²¹⁶

Tenemos el “mí”, o realidad mía, como sustantividad, como sistema psico-orgánico en el que la sensibilidad cenestésica o visceral hace destacar la dominancia de las notas orgánicas (subsistema orgánico ²¹⁷ como cuerpo objetivable, *körper*) sobre las notas psíquicas. Es un “estar en mí”, como en el polo subjetivo, pero con características propias. No es un “estar en mí” accional, en gerundio, sino un “estar en mí” en participio. En la cenestesia se nos da un estar “dentro” de mí mismo, es una aprehensión de la sensibilidad “visceral” o “interna” (Zubiri X, IRE, 1984, p.103). El “estar sentiente” puede ser entendido en este sentido como una dominancia de las notas orgánicas o viscerales, materiales, cualidades sensibles ²¹⁸, un “mí” como cuerpo u organismo, con dominancia sobre las notas psíquicas.

215 “Toda nota psíquica envuelve formal y constitutivamente el momento de realidad.” (Zubiri X, SH, 1986, p.457).

216 Los contenidos entre paréntesis en este párrafo son nuestros.

217 En su último escrito, 1982-1983, Cap. VIII de *Sobre el hombre* (1986), *Génesis de la realidad humana*, a pie de página, p.445, X. Zubiri dice lo siguiente: “No entro aquí en la cuestión de conceptuar con rigor qué sea el cuerpo humano. Lo he hecho en otro trabajo.” Se trata de “El hombre y su cuerpo”, *Asclepio*, XXV, 1973, pp. 3-15. Reeditado en: Zubiri X (2006), *Escritos menores*, pp.103-117.

218 “Sustantividad material es aquella cuyas notas son las llamadas cualidades sensibles y sus múltiples combinaciones.” (Zubiri X, SH, 1986, p.448). “Su “materialidad” es el sistema de potencialidades según las cuales esta materia tiene intrínseca, formal y estructuralmente capacidad de “dar de sí”.” (Zubiri X, SH, 1986, p.450).

Hay una dominancia de las notas psíquicas u orgánicas en un polo de la aprehensión u otro, en la aprehensión del “mí”, sin que el predominio de unas notas descarte la presencia de otras notas, porque siempre se presenta el “mí” como realidad unitaria psico-orgánica.

Si bien en los escritos de sus primeros años Zubiri habla de la aprehensión de uno mismo en la sensibilidad muscular, en la Trilogía es la modalidad sensorial cenestésica la que, en exclusiva, y a diferencia de otras modalidades sensoriales, aprehende el “mí”. Probablemente en la Neurofisiología actual la cenestesia de la que habla Zubiri corresponda a una suma de la propiocepción músculo-articular y de la sensibilidad visceral. Pero esto no modifica los análisis de Zubiri. Otras modalidades sensoriales pueden darnos el “mí”, pero lo darán solamente por recubrimiento de la modalidad cenestésica. Las modalidades sensoriales se recubren entre sí, no en lo que se refiere a sus contenidos, que son cada uno de ellos propios de cada modalidad sensorial, sino en cuanto a modos de aprehensión.

Aunque Zubiri no lo dice así, cabe pensar que sea coherente con su pensamiento extender la aprehensión inmediata del “mí” a otras modalidades sensoriales. La orientación y equilibrio del oído interno, el dolor y el placer, la temperatura. Algunas de estas modalidades sensoriales, a su vez, nos llevan desde la intelección sentiente al sentimiento afectante y a la voluntad tendente. En los que también puede darse una aprehensión inmediata del “mí” que Zubiri no ha analizado de la misma forma que en la intelección sentiente.

Como sustantividad real unitariamente psico-orgánica, el “mí” en intelección sentiente es “espacioso”, con una espacialidad “interna” propia, como también la hay en las cosas y en los animales. En el caso de la persona, en este su ámbito interno, el “mí” se abre dentro de sí mismo a sí mismo en su “interioridad”. Y en su actualidad como ser en el mundo, esta interioridad revierte sobre sí mismo en su “intimidad”. En la espaciosidad interna del “mí” se percibe la apertura a un espacio propio del “mí” hacia el que me veo lanzado “en hacia”, con el recubrimiento del estar en mí de la cenestesia por la sensibilidad kinestésica, mediante la actividad de la introspección y la reflexión.

En aprehensión primordial, tenemos la aprehensión directa del “mí” real del que estamos hablando, en su espaciosidad. En aprehensión “oblicua” tenemos el ser de este “mí” real,

en su apertura a la realidad mundanal. La actualidad tempórea del mí en el mundo da lugar a las estructuras de mi ser como “me”, “mi” y “Yo”.

Las acciones de estas estructuras conforman la “figura” que va adquiriendo mi “personalidad”. La “temporeidad” revela las dimensiones individual, social e histórica de la realidad sustantiva del “mí” en su actualidad mundanal, en mi versión a otras personas. De forma recíproca, hay una “refluencia” por identidad, desde mi actualidad mundanal a la realidad sustantiva del “mí” que es actual en el mundo. Esta refluencia proporciona al “mí” un carácter de “intimidad”, como “realidad mía”, en la reversión del ser de la sustantividad sobre la primaria realidad sustantiva. (Véase Gracia D, 2017, pp.441-445)

El encontrarme a “mí” “en” otras personas, ya que otras personas tienen algo de “mí”, tanto que podría decirse que yo soy los otros; o encontrar a otras personas “en” “mí”, ya que también otros están siendo en “mí”; ambos aspectos serán objeto de un desarrollo ulterior del conocimiento racional sobre ese primario “mí” de la aprehensión primordial en su respectividad mundanal, en su ser. Partimos de que hay una prioridad de acceso al “mí” respecto al acceso a otras personas, en la introspección. Pero en este “mí” al que accedo, al ser analizado en logos y en razón, me doy cuenta de que los otros están ya presentes en el “mí”, están constituyendo el “mí”. En mi realidad sustantiva está como constituyente mío una versión a las otras personas.

Las dimensiones individual, social, histórica, bien que con una primera referencia en aprehensión primordial (que no es el esquema de replicación, este esquema es de la esencia, y por tanto es aprehendido racionalmente), son dimensiones desarrolladas ulteriormente en razón, momentos estructurales de “mí” como sustantividad psico-orgánica, y que Zubiri estudia sobre todo en la actualidad mundanal de esta estructura sustantiva real, como dimensiones de mi ser en el mundo.

La estructura del “mí” revela otros momentos suyos. Hemos indicado la espaciosidad en una aprehensión intelectual sentiente “recta” al sentir su realidad, espaciosidad en la que resuena la voz de la conciencia. También hemos mencionado la versión a otras personas. Hay además un momento de temporalidad en aprehensión intelectual sentiente en aprehensión “oblicua”²¹⁹. Es la referencia al ser de la realidad sustantiva.

219 “la realidad está sentida en *modo recto*; la ulterioridad está sentida en *modo oblicuo*. Esta oblicuidad es justo lo que he llamado “co-sentir”. (...) Lo co-sentido es ser.” (Zubiri X, IRE, 1974, p.223)

La extensión de la intelección sentiente al sentimiento afectante nos revela, a su vez, un temple de ánimo básico, que para Zubiri puede residir en la esperanza²²⁰. Y la extensión a la voluntad tendente, por su parte, revela una inquietud constitutiva, una inquietud de carácter metafísico, necesitada de una determinación en la apertura a la realidad²²¹.

En cualquier caso, el dato primario sobre “mí”, cualquiera sea la modalidad aprehensiva, es siempre el “mí”, “realidad mía”, “intimidad”. “Estar en mí” es el primer dato sobre mí mismo al que accedo inmediata, directa y unitariamente en aprehensión primordial intelectual sentiente. A nuestro entender, éste es un dato último o radical en el análisis de Zubiri. El saber sobre uno mismo se inicia en esta primera noticia que tengo de mí mismo como “mí”, “realidad mía”, o “intimidad”. Y como “modo de realidad”, como modo de implantación en la realidad, este “mí” tiene estructura de “persona”, de “personeidad” más precisamente. Personeidad caracterizada como reduplicativa suidad en aprehensión primordial, en dimensión transcendental. Como “modo de implantación de la forma de realidad en la realidad”, respecto de la realidad, soy un “mí” “relativamente absoluto”, impregnado de una “inquietud metafísica”, necesitada de unas determinaciones volitivo tendentes, con la escucha de la “voz de la conciencia”. Estos datos son lo primario sobre el saber de uno mismo en Zubiri.

Aprehensión primordial del “mí” en polo subjetivo y aprehensión primordial del “mí” en polo objetivo del acto de aprehensión. El mismo “mí” se me da “duplicado” en aprehensión primordial. Para Zubiri, este “mí” que aparece en ambos polos aprehensivos, es el mismo “mí”, aunque se manifiesta de forma distinta, aprehendiendo y aprehendido. Polos de una aprehensión intelectual sentiente que en última instancia es “actualidad común”, comunidad aprehensiva del “estar” del polo subjetivo y del polo objetivo en la aprehensión. En este “estar” común emergen el polo subjetivo y el polo objetivo. Esta comunidad en co-actualidad es la última referencia en el análisis de Zubiri de los actos aprehensivos de intelección sentiente.

220 Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza. En Zubiri X (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid. Alianza Editorial.

221 “toda la diferencia entre lo psíquico y lo somático se centra en la diferencia entre estímulo y realidad en la aprehensión.” (Zubiri X, SH, 1986, p.459)

“La psique no está “en” el cuerpo, ni está exigida por él, sino que la psique procesualmente “brota” desde el cuerpo mismo, es decir, desde la célula germinal misma. (...) Brotar no es meramente “surgir”, como si se tratara de un mero florecimiento. (...) Florecer es una vaga metáfora.” (Zubiri X, SH, 1986, p.464)

En esta co-actualidad, el “mí” es primariamente un “estar” físico, real, “estoy en mí”, tanto como aprehendido como “objeto” por la cenestesia, como aprehendiendo en acto en el polo subjetivo de la aprehensión, no solo cenestésica, en todas mis modalidades sensoriales de aprehensión. En ambos polos es un “estar sentiente”.

La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad que la piedra: así es como estoy en mí. Este estar en mí es sentiente. Y lo es no sólo porque el “mí” es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia, según vimos), sino porque es sentiente el estar mismo, único punto que aquí nos importa ahora. (Zubiri X, IRE, 1984, p.157)

“Co-actualidad” que llama “con-ciencia”, *cum-scientia*, entendida como un “estar” físico de lo aprehendido “con” el aprehensor, y del aprehensor “con” lo aprehendido. El “mí” aprehensor está “con” lo aprehendido, y lo aprehendido está “conmigo”. Si lo aprehendido en cenestesia es el el “mí”, estoy con-migo mismo. Si aprehendo otras personas, otras cosas, estoy con ellas y ellas con-migo en esa modalidad de unidad primaria del “con”.

Sólo en un momento estructural posterior, estos actos de “estar-con”, adquieren el carácter de “estar-en”. Estoy en las cosas, estoy en las demás personas, las demás personas están en mí.

Y, en tercer lugar, la co-actualidad aprehensiva adquiere el carácter de “darse-cuenta-de”, un sentido habitual de lo que entendemos por conciencia. Me doy cuenta de, soy consciente, de que el “mí” está con otras personas y otras cosas de mi vida, ellas están con-migo. Conciencia como carácter de darse cuenta, como un carácter de algunos actos psíquicos, no como una sustantivación o envolvente en la que se dan las cosas.

5.3. Logos. El “mí” “en realidad”.

En el mismo acto de intelección sentiente, el logos es modalización del acto de aprehensión como lo es la aprehensión primordial. La aprehensión de mi realidad realidad, del “mí” “como real”, nos deja instalados en la realidad como formalidad. La cosa aprehendida en y por sí misma está aprehendida entre otras cosas reales, en el campo de realidad, en la realidad campal, entre otras cosas campalmente aprehendidas. El logos campal se mueve desde la irrealización de los contenidos, desde el “sería” en la simple aprehensión, al “es” del juicio.

En el caso de la aprehensión de uno mismo, quedamos instalados ya en el “mí” real aprehendido. Sin salir de la realidad del “mí”, entramos en él, mediante la “reflexión” o “introspección”. E intentamos averiguar lo que es este “mí”, lo que serían sus contenidos, entre otras cosas y personas también aprehendidas en el campo de realidad. Y desde lo que serían sus contenidos, afirmar lo que realmente son. ¿Qué es uno mismo camplamente aprehendido?

Es una vuelta sobre sí mismo, desde el “mí” hacia el “mí” mismo. En aprehensión primordial “estamos” instalados en el “mí” como realidad. Recubiertas otras modalidades sensoriales por el “en hacia” kinestésico, el poder de lo real como momento presente en aprehensión primordial nos lanza hacia el interior de nosotros mismos. Si como algo “de suyo” somos “internos”, en la reflexión entramos en la “interioridad” del “mí”. Mediante la introspección de uno mismo hacia sí mismo.

En la “extrospección” nos exponemos al acceso del “mí” mediante los sentidos externos, la vista, sobre todo. Y también a lo recibido a partir de otras personas en las relaciones personales.

Entrada en “mí” en introspección, o percepción del “mí” desde fuera, en extrospección. Ambos términos, en sentido etimológico, hacen referencia al sentido de la vista. Y puede ser así en muchas ocasiones en la extrospección. Pero en la introspección, el protagonismo no lo tiene la modalidad sensitiva visual, sino la cenestésica, o en todo caso la sensibilidad muscular, el dolor y placer, u otros, recubiertos por la modalidad kinestésica del “en hacia”. Se inicia el análisis en el “mí” interno, visceral, en su percepción sensorial, que nos es dada en la cenestesia, y se avanza hacia su interioridad.

En la extrospección, además de la vista intervienen otras modalidades sensoriales como el tacto, oído, etc. Desde ellos, desde “fuera”, y entre otras cosas y personas también

aprehendidas sensorialmente en el campo de realidad, se avanza en el análisis de lo que sería y es el “mí”.

La irrealización en logos se encarga de elaborar los “perceptos”, “fictos” y “conceptos” sobre “mí”. Es el ámbito del “sería”. Podemos decir que el “mí” “sería” tales o cuales contenidos en su análisis desde dentro. Y, aquí, Zubiri hace referencia a las dificultades de construcción del “sería” referido a “mí” mismo, a diferencia del “sería” sobre otras personas y sobre las cosas. Es difícil elaborar perceptos, fictos y conceptos sobre uno mismo. Hay unas trabas, de uno mismo para sí mismo, a pesar de su aparente proximidad e inmediatez iniciales en las que nos presentamos a nosotros mismos en aprehensión primordial. Zubiri no entra en el análisis de estas dificultades, pero menciona su importancia. Si en aprehensión primordial se da la inmediatez del “mí”, sin embargo, proseguir su análisis en logos es aún más difícil que el que podamos hacer de otras personas y de las cosas.

Uno se pregunta ante sí mismo qué perceptos construye de sí mismo, de su primordial “mí”. Cómo me percibo a mí mismo, y cómo recibo de los demás el modo en que me perciben. Averiguar cómo me percibo requiere, primero, un análisis introspectivo de la propia interioridad, a modo de los análisis de conciencia, que Zubiri recuerda en los ejemplos de San Agustín y de Rousseau en su Curso oral de 1967 (Zubiri X, HRI, 205), con sus distintas versiones apoyadas en sendos sistemas de referencia como se aprecia en su análisis racional. O de forma contemporánea, en los análisis psicológicos también introspectivos a los que hace referencia en los cursos orales de la década de los años 50 del siglo pasado. Y, segundo, la recepción de las percepciones que otras personas, en distintos ámbitos nos trasladan, a modo de espejos que nos ofrecen una figura sobre nosotros mismos.

El “esto” de los perceptos contruídos y elaborados sobre el “mí” se entrelaza con la complejidad del “cómo” de los fictos y el “qué” de los conceptos en los que formulo mi “mí” mismo, mi “miidad” a la que enunciar en los juicios sobre mí mismo.

Están, por un lado, las dificultades en el avance de la introspección. Es un avance sin referencias claramente establecidas, excepto las referencias que puedan darnos otras personas de los análisis de su propia interioridad. Se plantea la disyunción entre la introspección en la propia interioridad, y el reconocimiento que se va recibiendo de otras

personas. Desde el nacimiento compartimos un ámbito y una cultura a los que nacemos, y que nos apropiamos. Nos encontramos inscritos en el mundo familiar, en el lenguaje, que nos constituyen, y están ya en nosotros al ponernos a analizar nuestra introspección. Y más adelante, la educación y el medio socio-político, prosiguen nuestra configuración. A la vez que la apropiación de las decisiones que vamos tomando. De forma permanente vivimos en el equilibrio entre la reflexión en la interioridad y los reconocimientos que vamos recibiendo y adquiriendo desde otras personas.

Cabe hablar en todos estos procesos de unos análisis en intelección sentiente, pero seguramente estas dificultades en la percepción de uno mismo y la irrealización a las que venimos haciendo referencia, puedan ser aún más manifiestas en sentimiento afectante y en voluntad tendente. Estas dimensiones han sido menos desarrolladas en Zubiri que las propias de la intelección sentiente como logos.

En sentimiento afectante la proximidad de uno mismo a sí mismo, del “mí” tan difícil de desentrañar a sí mismo, provoca un elenco de templos vitales básicos que van desde la “angustia” a la “esperanza”. Zubiri habla en algunos textos de “pavor” ante uno mismo.

Y en voluntad tendente, ante tal pavor, nos encontramos que la persona tiene la tendencia a la “huída” de uno mismo respecto de sí mismo, una huída respecto del “mí” en el que nos hemos reconocido en aprehensión primordial como lo más inmediatamente propio, y que, sin embargo, nos evita con una sorprendente celeridad. Como ocurre en las observaciones de Pascal sobre la persona que intenta quedarse a solas consigo, y sin darse cuenta, tiende a huir de sí misma hacia el exterior.

En el juicio lógico pasamos del “sería” de la irrealización en simple aprehensión, con todas sus dificultades, al “es”. Y aquí también nos encontramos de nuevo con dificultades aún mayores al tratarse de uno mismo, del “mí”, en comparación con los juicios que podamos hacer de otras personas (Zubiri deja fuera expresamente las relaciones entre las personas) y aún más de las cosas.

El logos es ámbito del sentido en Zubiri, tal como ha destacado entre otros, Pintor-Ramos A. (1993). Nos aprehendemos entre otras cosas y entre otras personas también aprehendidas en el campo de realidad. Y la referencia de todo lo aprehendido al fluir de nuestra vida proporciona un sentido a la presencia de las cosas, de los demás, y con ellos a nosotros mismos. El logos es el ámbito del lenguaje y de la cultura en los que quedamos

inscritos y nos constituyen. El “mí” adquiere sus contenidos sobre sí mismo en su contraste entes otras cosas y sobre todo otras personas aprehendidas en el campo de realidad, a los que accedemos con las dificultades que hemos destacado. A pesar de todas sus dificultades, a pesar del pavor y la tendencia a la huida respecto de sí mismo, uno mismo se ve también impelido a construir lo que “serían” y lo que “son” los contenidos de del “mí”.

Además, estas dificultades en logos se extenderán también a la razón. Las dificultades que surgen en la irrealización en simple aprehensión, se trasladan a la construcción de posibilidades en razón, y al desarrollo racional de la *forma mentis* o mentalidad y de su personalidad en la actualidad mundanal como un Yo. Y se trasladan a la probación física de tales construcciones de lo que “podría ser” en la realidad. Nos encontramos en la modalización intelectual racional.

La intelección campal nos da el principio canónico de la intelección de la realidad profunda, y la sugerencia en que puede ser inteligida. Pero lo que la razón entiende puede ser opuesto a su principio canónico y a toda sugerencia positiva. (Zubiri X, IRA, 1983, p.148)

5.4. Razón. El “mí” en “la realidad”.

La razón es la modalización del acto de intelección sentiente ulterior al logos. Su actividad consiste en pensar. La razón persigue el conocimiento, el conocimiento de “mí” “en la realidad”. El “mí” en su apertura a la realidad, viendo ésta como fundamento de “mí”. Realidad mundanal como fundamento, frente a la realidad como formalidad en aprehensión primordial, y frente a la realidad como campalidad o ámbito del sentido, en logos.

A la razón le corresponde la elaboración de “modelos”, “hipótesis”, y “postulados”, construcciones apoyadas en los perceptos, fictos y conceptos, del logos. Si el logos es ámbito de “sería”, en razón se trata de que algo “podría ser”. Decimos del “mí” que podría ser de tal o cual manera en su fundamentación en la realidad, más allá de la aprehensión intelectual modalizada sentientemente.

En un segundo momento tenemos que poner a prueba, hacer una probación física de realidad, de eso que postulamos que podría ser del “mí”. Y en esta probación en el ámbito de la razón, en Zubiri hay que destacar uno de sus aspectos. Para Zubiri, la probación física de las construcciones que hagamos sobre el “mí” adoptan en las personas una modalidad de probación, entre otras, que es exclusiva de las personas para consigo mismas. Es la “conformación”. Es hacer la experiencia de los constructos sobre la propia realidad de sí mismo, en sí mismo, la integración en sí mismo de la experiencia de un “esbozo de posibilidades de lo que soy en mi propia realidad.” (Zubiri X, IRA, pp.256-7).

De todas formas, la conformación no excluye otros modos de probación física de realidad sobre el “mí”, y que pueden resultar complementarios para acceder a saber de uno mismo. Todo lo contrario. De tal forma que el acceso al “mí” se da sin duda desde muy distintos puntos de vista y mediante muy distintas metodologías. Basta pensar en distintas ciencias que acceden al “mí” o a aspectos del mí en el orden talitativo, ciencias físicas y ciencias del espíritu. Muchas de ellas las ha estudiado Zubiri. Distintas metafísicas que se hacen cuestión del “mí” en el orden transcendental. Según los sistemas de referencia desde los que se parte, las dimensiones exploradas en el “mí” son necesariamente muy distintas. Con diferencias individuales, culturales e históricas.

En la conformación como modo de experiencia no se trata de una mera aprehensión de “mí”, tal como ya ocurre en la aprehensión primordial en la modalidad sensorial cenestésica. Ni tampoco es sólo una afirmación en logos de lo que soy a partir de lo que sería o no en realidad campal. No es aprehensión primordial, ni simple aprehensión ni juicio, “se trata de una intelección racional, de un conocimiento.” (Zubiri X., IRA, 1983, p.255)

En palabras del propio Zubiri, se trata de “conformación: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación.” (Zubiri X, IRA, 1983, p.257)

Una vez realizado el esbozo de mí mismo, necesito “probar la inserción de este esbozo (...) en mi propia realidad. En última instancia no hay más que una única probación física de esta inserción: tratar de conducirme íntimamente conforme a lo esbozado.” (Zubiri X., IRA, 1983, p.256)

La “conformación” es en Zubiri el modo radical de experiencia, de conocimiento de “mí”, de conocimiento como resultado de probación física de realidad de unos esbozos sobre mí mismo. Y la integración de los resultados de la probación física de realidad de mis esbozos, convergen en mi intimidad. Ésta se va labrando, conformando es el término preciso, a fuerza de adquirir la experiencia de contrastación en la realidad a lo largo de la vida.

No hay un abstracto “conócete a ti mismo”. Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias posibilidades. Sólo el esbozo de lo que yo “podría ser” insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo. Evidentemente, es una conformación en el orden de la actualización de mi propia realidad. Difícil operación este discernimiento de sí mismo. Es discernimiento en probación y en conformación. (Zubiri X., IRA, 1983, p.257)

Ya hemos dicho que Zubiri aplaza en sus análisis, en gran medida, las relaciones interpersonales. No solo nos conocemos por conformación. A uno le conocen otras personas, y yo, a mi vez, me hago esbozos de otras personas, a las que puedo intentar hacer partícipes de esos esbozos míos en mi relación con ellos y viceversa, participar yo de los esbozos que otros hacen de mí. En lugar de conformación de uno mismo según sus propios esbozos, se trata de “compenetración” interna con otras personas.

Puedo experimentar parcialmente con otras personas, ...lo que otras personas conocen o esbozan de mí me lo pueden hacer saber, y eso pasa a integrar mis esbozos, los hago míos, en intelección sentiente. O me los dan, no como un saber racional, sino que los recibo más “vivencialmente”, en mi relación con ellos, sin palabras, ”afectivamente”, “volitivamente”, esbozos en sentimiento afectante, y en voluntad tendente.

De esta forma, en la razón hablamos de “mí” como “sujeto”, como “subjetividad”. Zubiri lo hace en algunos cursos orales y textos de los años sesenta. En ellos, mi subjetividad, “mí” como sujeto, es una estructura decantada en el aprehensor por la aprehensión de la verdad. En su desarrollo procesual y vital en el mundo, el dinamismo del sí mismo adquiere los caracteres que, desde la medialidad del “me” absorto en la realidad aprehendida y desprendido de sí, y la centralidad del “mí” que vuelve hacia sí mismo, le hacen finalmente decir “Yo”, hacerse cargo al hacerlo del ser de mi sustantividad real, de mi personalidad, frente a, y con, todas las cosas y personas, y conmigo mismo,

relativamente absoluto en el mundo. Tenemos el “mí” como Yo sujeto en su instalación en la realidad.

En definitiva, la estructura de lo que va siendo de “mí” como un sujeto, como Yo, se inicia en lo aprehendido en aprehensión primordial, y es proseguido en su construcción en logos y en razón, a partir, primero, de la irrealización de su constitución inicial, y, posteriormente, con la toma de conciencia progresiva de las posibilidades que va adquiriendo en su apertura al mundo, apoyado y sostenido en su carácter último, posibilitante e impelente, en la poderosidad de la realidad.

- 5.5. Entendimiento. Unidad de las modalizaciones de la intelección sentiente. “Mí” unitariamente como: “mí real” o “persona”, “realidad mía”, “personalidad” como ser del “mí”, “intimidad”, “en realidad”, “en la realidad”. Saber de sí mismo, de “mí”.

Unidad de la intelección sentiente en sus modalizaciones (aprehensión primordial, logos y razón): entendimiento como actividad comprensiva que genera un saber. El saber es resultado de la actividad comprensiva del entendimiento humano. Un entendimiento humano modulado en sus acciones únicas como aprehensión primordial, logos y razón.

Uno de los ámbitos del saber, objeto de nuestra investigación, es el saber sobre “mí mismo” (la respuesta a la sentencia ancestral “conócete a tí mismo”).

El hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad. (Zubiri X, IRA, 1983, pp.351-352)

Retenidos en y por la realidad, con las cosas reales, con otras personas y con nosotros mismos. Seguramente sabiendo muy poco de nosotros mismos, con dificultades para saber acerca de nosotros mismos, dificultades mayores que las que podemos incluso tener para saber de otras personas y de las cosas. Y, a la vez, a pesar de las limitaciones del saber sobre “mí”, con la inherente y ineludible necesidad y obligación de hacer algo de nosotros mismos, instalados en la inquietud metafísica de la soledad, del ab-soluto frente a todo lo demás, sostenidos desde y en la poderosidad de la realidad.

En resumen. Aprehensión inmediata del “mí”. El “mí” en aprehensión primordial, como un “mí” aprehensor en acto, aprehendiendo, en polo subjetivo de la aprehensión. O el “mí”, también en aprehensión primordial, como “mí” aprehendido en polo objetivo en la modalidad sensorial de la cenestesia.

Primer análisis de “mí” en mis propios actos de aprehensión intelectual sentiente. No en el análisis de los actos de aprehensión de otra persona, a cuya “vivencia” primaria no tengo acceso inmediato y directo, excepto en lo que ella pueda comunicar. En consecuencia, no es que conozca primero a otras personas y luego me identifico como parecido a ellas, sino que primariamente me percibo a “mí” en mí mismo, en mi ámbito interno. Cabría hablar de “miidad” en lugar de “suidad” o reduplicativa suidad para caracterizar la personeidad, aunque el segundo es el término que emplea Zubiri.

En términos cartesianos se diría que hay una inmediatez del “mí”, del *ego* en su caso, en mi “conciencia”, en el *cogito* de uno mismo sobre sí mismo. Mientras que la mente y el *ego* de las otras personas sólo nos es accesible a través de métodos mediatos e indirectos. Por lo tanto, del “mí” hablamos preferentemente en primera persona.

El “mí” se aprehende como “personidad”, “persona”, reduplicativa suidad, suidad material y formal, en el polo subjetivo de mis aprehensiones. El “mí” se aprehende también como “mí real”, “realidad mía” (personidad), e “intimidad”, en la aprehensión de mí mismo en la modalidad sensorial de la cenestesia en el polo objetivo de la aprehensión.

En ambos casos, el “mí” como realidad sustantiva psico-orgánica en el orden talitativo, es esencia abierta o persona, realidad realtivamente absoluta, personeidad, en el orden transcendental. Decimos cada uno de sí mismo, “estoy” en “mí”, en el polo subjetivo y en el polo objetivo (aprehensión cenestésica), en los actos de aprehensión intelectual sentientes (y de sentimiento afectante, y de voluntad tendente).

En el sentimiento afectante quedamos instalados en una versión a la realidad dominada por la inquietud metafísica, atemperados por los temples de la angustia y del pavor, o por la esperanza.

En el momento aprehensor de volición tendente estamos determinados a tomar decisiones, algunas libres, en la realidad, hacernos cada cual cargo de uno mismo, y en

cierta manera de los demás, y de toda la realidad en la que estamos instalados como absolutos relativos.

Oblicuamente aprehendido en aprehensión primordial, el mí “está siendo” en su apertura respectiva en el mundo. El “mí” se configura por refluencia del ser en el mundo sobre su realidad sustantiva como “me”, como “mí”, y como “Yo”, como ser en la actualidad de mi realidad sustantiva en la realidad, en el mundo. La actualidad en el mundo, en su configuración, está guiada en aprehensión primordial por la voz de la conciencia, que puede adscribirse a la intelección sentiente con una dominancia de la sensibilidad modalizada por el oído.

El saber de “mí mismo”, en el orden talitativo, se desarrolla en sus contenidos, con una complejidad creciente, primero desde la aprehensión primordial analizada en logos, en el lenguaje, en la cultura en la que quedamos inscritos. Y después hasta los conocimientos científicos, literarios, etc., y metafísicos, en la razón.

El saber en el orden transcendental es objeto de la metafísica. La aprehensión aprehende un “mí” instalado en la realidad, en el orden transcendental. En este orden transcendental el “mí” es reduplicativamente suyo, persona, en el orden constitutivo, tal como se revela en el polo subjetivo de las aprehensiones. En el orden operativo, además de actuar por sus “propiedades”, como cualquier cosa que es “de suyo”, siendo realidad además “suya”, formal y materialmente, reduplicativamente suya, actúa “por su carácter formal de realidad”.²²² Para constituir una figura de instauración en la realidad. Esto ya no es antropología, ni ciencia, sino metafísica.

En última instancia, lo que será de “mí” está sujeto a la creatividad de cada persona consigo misma en la medida en que es autora de su vida. Autoría que se complementa

222 “Las estructuras celulares producen la psique por “elevación”. (...) La elevación misma consiste en que lo que hace la célula sea “en las estructuras celulares mismas” superior a las simples estructuras materiales. La elevación consiste en elevación a la realidad como tal, se hace trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal.” (Zubiri X, SH, 1986, p.468)

“La elevación es sólo una especie de movimiento impelente hacia el orden de lo formalmente real. No es, pues, algo estático sino algo constitutivamente dinámico. (...) Lo psíquico es el resultado de la elevación de las estructuras al orden de la realidad en cuanto tal.” (Zubiri X, SH, pp.469-470). Elevación; Evolución; Formalización e Hiperformalización.

“La materia animal no es sólo que esté elevada a lo real como tal, sino que se va elevando genéticamente hacia lo real como tal.” (Zubiri X, SH, 1986, p.472).

con la dimensión de las dotes con las que accede a hacerse a sí misma, como agente de sí misma, y con la dimensión de las circunstancias que le toca vivir como actor del escenario que le corresponde. (Zubiri X, SH, 586-593).

En última instancia, más allá de las instancias personales de sí mismo como autor, agente y actor, en palabras del propio Zubiri en su última aparición pública, “lo que será de mí en el futuro no lo sabe más que Dios y se lo calla.” Zubiri X (2006), *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. p.336²²³

223 Según el editor del texto, Germán Marquín Argote, “fueron éstas las últimas palabras pronunciadas por Zubiri en un acto público, el 15 de mayo de 1983; pasado el verano, murió en Madrid el 21 de septiembre de este mismo año”. Zubiri X (2006), *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid. Alianza Editorial. p.391

6. BIBLIOGRAFÍA.

6. BIBLIOGRAFÍA.

6.1. OBRAS DE XAVIER ZUBIRI

Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, Madrid, Alianza, 1980, 1984.

Inteligencia y logos, Madrid, Alianza, 1982.

Inteligencia y razón, Madrid, Alianza, 1983.

El hombre y Dios. Madrid. Alianza. 1984.

Sobre la esencia. Madrid. Alianza. 1985 (Nueva edición, Ed. A. González y E. Vargas. Madrid, Alianza, 6ª edición 1998) (1ª edición 1962)

Sobre el hombre, Ed. I. Ellacuría. Madrid, Alianza, 1986.

Naturaleza, Historia, Dios, Ed. D. Gracia. Madrid, Alianza, 1987 (1ª edición 1944).

Estructura dinámica de la realidad, Ed. D. Gracia. Madrid, Alianza, 1989.

Sobre el sentimiento y la volición, Ed. D. Gracia. Madrid, Alianza, 1992.

- *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*. 1961.

El problema filosófico de las religiones, Ed. A. González. Madrid, Alianza, 1993.

Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Ed. A. Pintor-Ramos. Madrid, Alianza, 1994.

Espacio. Tiempo. Materia. Ed. A. Ferraz. Madrid. Alianza, 1996.

El problema teológico del hombre. Cristianismo. Ed. A. González. Madrid, Alianza, 1997.

El hombre y la verdad, Ed. J.A. Nicolás. Madrid, Alianza, 1999a.

Primeros escritos (1921-1926), Ed. A. Pintor-Ramos. Madrid, Alianza, 1999b

- *El problema de la objetividad según Husserl. I. La lógica pura*. 1921.

- *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. 1921.
- *Recensión de Brentano*. 1926.

Sobre la realidad, Ed. J. A. Martínez. Madrid, Alianza, 2001.

Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), Ed. G. Marquínez Argote. Madrid, Alianza, 2002.

- *Sobre el problema de la filosofía*. 1933.
- *Filosofía y Metafísica*. 1935.
- *¿Qué es psicología?*. 1935.
- *Res cogitans*. 1937.

El hombre: Lo real y lo irreal, Ed. J. Conill. Madrid, Alianza, 2005.

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

- *La dimensión histórica del ser humano*. En: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid. Alianza Editorial. 2006 (Publicado en *Realitas I*, 1974)

Escritos menores (1953-1983), Ed. G. Marquínez Argote y F. Niño. Madrid, Alianza, 2006.

- El problema del hombre. En: *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 31-39. (Curso oral “El problema del hombre”. 1953-1954)
- El hombre, realidad personal. En: *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 39-65. (Publicado en *Revista de Occidente*, 1963), (Curso oral “Cinco lecciones sobre la persona”. 1959)
- El origen del hombre. En: *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 65-103. 1964.
- El hombre y su cuerpo. En: *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial.

pp. 103-117. 1973.

- Respectividad de lo real. En: *Escritos menores*. Madrid. Alianza Editorial. pp. 173-217. 1979.

Cursos universitarios, Vol. I. Ed. M. Mazón. Madrid, Alianza, 2007.

Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, Ed. A. Pintor-Ramos. Madrid, Alianza, 2009.

Acerca del mundo, Ed. A. González. Madrid, Alianza, 2010a.

Cursos universitarios, Vol. II. Ed. M. Mazón. Madrid, Alianza, 2010b.

Cursos universitarios, Vol. III. Ed. M. Mazón. Madrid, Alianza, 2012.

El hombre y Dios, Nueva edición, Ed. E. Vargas Abarzúa. Madrid, Alianza, 2013a.

Cursos universitarios, Vol. IV. Ed. M. Mazón. Madrid, Alianza, 2013b.

El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo. Ed. A. González. Madrid, Alianza, 2015.

Estructura de la metafísica, Ed. E. Vargas Abarzúa. Madrid, Alianza, 2016.

Sobre la religión. Ed. A. González y E. Vargas. Madrid, Alianza, 2017.

6.2. CURSOS ORALES DE XAVIER ZUBIRI.

Fundación Xavier Zubiri de Madrid. En www.zubiri.net

1938: La Philosophie de la Religion dans le Pensé Contemporaine, Enero, 4, 11, 18, 25, 1-II, 8 (Institut Catholique de Paris)

1945-1946: Ciencia y Realidad. Introducción al problema de la realidad (33 lecciones).

1946-1947: Tres definiciones clásicas del hombre (33 lecciones).

1947-1948: ¿Qué son las ideas? (33 lecciones).

1948-1949: El problema de Dios (33 lecciones).

1950-1951: Cuerpo y Alma (34 lecciones).

1951-1952: La libertad (33 lecciones).

1952-1953: Filosofía primera (35 lecciones).

1953-1954: El problema del hombre (35 lecciones).

1959: Sobre la persona (5 lecciones).

1960: Acerca del mundo (6 lecciones).

1961: Acerca de la voluntad (5 lecciones) 27-IV a 24-V.

1963: Cinco lecciones de filosofía (5 lecciones).

1964 El problema del mal (4 lecciones) 25-II, 5,12 y 18 -III.

1965: El problema filosófico de la historia de las religiones (6 lecciones) El problema de Dios en la historia de las religiones (2 lecciones) Barcelona 9 y 11 noviembre.

1966: El hombre y la verdad (2 lecciones, Barcelona). Sobre la realidad (8 lecciones)

- 1967: El hombre: lo real y lo irreal (6 lecciones) Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de Teología (10 lecciones) 17,20,24 y 27 Nov.1,4,7,11,15 y 18 Dic.
- 1968: El hombre y el problema de Dios (6 lecciones) Estructura dinámica de la realidad (10 lecciones)
- 1969: Estructura de la Metafísica (2 lecciones)
- 1970: Problemas fundamentales de la metafísica occidental (12 lecciones) Sobre el tiempo (2 lecciones) 9 y 16 II. Sistema de lo real en la filosofía moderna (2 lecciones).
- 1971: El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (26 lecciones) 24-I a 29-IV.
- 1973: El espacio (5 lecciones) El hombre y Dios (12 lecciones) Universidad Gregoriana de Roma.
- 1974: Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica (3 lecciones)
- 1975: Reflexiones filosóficas sobre lo estético (2 lecciones) 15 y 22-IV.
- 1976: La inteligencia humana (3 lecciones).

6.3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

1. Alberdi J. (2017). *Cenestesia y Kinestesia como modos del sentir intelectual en Zubiri*. Trabajo Fin de Máster. Directores: J. Rivera de Rosales, A. González. Madrid. U.N.E.D. / E.I.D.U.N.E.D. Julio 2017.
2. Andrés R (2008). *El mundo en el oído: El nacimiento de la música en la cultura*. Barcelona. Acantilado.
3. Antolínez Camargo R. (1987). Biobibliografía de Xavier Zubiri. *Universitas Philosophica, Bogotá (Colombia)*, 8, pp. 23-42.
4. Arendt H. (1970). Martin Heidegger, octogenario. *Revista de Occidente*, 84, pp.255-271
5. Arregui JV, Choza J. (1991). *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid. Rialp.
6. Aristóteles (2014). *Acerca del alma*. Madrid. Editorial Gredos.
7. Aristóteles (2000). *Metafísica*. Madrid. Editorial Gredos.
8. Aristóteles (2007). *El hombre de genio y la melancolía ("Problema XXX")*. Barcelona. Acantilado.
9. Ascorra P, Espinoza R (2011). Cuerpo y alma en Zubiri. Un problema filosófico-teológico. *Pensamiento*, 67, 254, pp. 1061-1075
10. Bañón J (1999). *Metafísica y noología en Zubiri*. Salamanca. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
11. Barroso O (2000/2001). La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri review*, 3, pp. 133-148
12. Bergson H.(1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca. Sígueme.
13. Bergson H. (2006). *Materia y Memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Madrid. Cactus.

14. Berrios G.E. (2008). *Historia de los síntomas de los trastornos mentales*. México. Fondo de Cultura Económica.
15. Blumenberg H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona. Herder.
16. Brentano F. (1935). *Psicología desde un punto de vista empírico*. Madrid. Revista de Occidente.
17. Bulo V. (2009). La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y la fenomenología. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 36, pp. 153-164.
18. Bulo Vargas V. (2012). *El temblor del Ser: cuerpo y afectividad en el pensamiento de Martín Heidegger*. Buenos Aires. Biblos.
19. Carruthers P (2011). *The Opacity of Mind: An Integrative Theory of Self-Knowledge*. Oxford. Oxford University Press.
20. Castilla y Cortázar, B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid. Rialp.
21. Castilla y Cortázar, B. (1999). La diferencia en Antropología. *Anales de la Real Academia de Doctores*. Vol.3, pp. 55-62.
22. Churchland PS (2008). The Impact of Neuroscience on Philosophy. *Neuron*, 60, pp. 409-411
23. Cole J, Montero B (2007). Affective Proprioception. *Psychological Review* 3. pp. 357-70
24. Coliva, Annalisa (2012). *The self and Self-Knowledge*. Oxford. Oxford University Press.
25. Coliva, Annalisa (2016). *The Varieties of Self-Knowledge*. Londres. Palgrave Macmillan
26. Conill J (1988). Hacia una antropología de la experiencia. *Estudios filosóficos*, 37, pp. 459-493.

27. Conill J. (1997). La fenomenología en Zubiri. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*. 53(206), pp. 177-190.
28. Conill J (1998). Concepciones de la experiencia. *Diálogo filosófico*, 41, pp. 148-170.
29. Conill J (1999). Crítica de la razón impura: entre Nietzsche y Zubiri. *Analecta Husserliana*, LIX, pp. 441-455.
30. Conill J (2000). Pragmática, hermenéutica y noología. Pugna de analíticas más allá de la criptometafísica. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 12, pp. 713-731.
31. Conill J (2002). Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano. *Pensamiento*, 58, pp. 177-192.
32. Conill J. (2008). Experiencia hermenéutica de la alteridad. *EN-CLAVES del pensamiento*. II, 6, pp.47-66
33. Conill-Sancho J (2012). Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo. *Thémata. Revista de Filosofía*. 46, pp. 13-24.
34. Conill J. (2015a). La realidad personal en perspectiva neurocientífica. La aportación zubiriana. *Pensamiento*. 71 (266) pp. 253-271.
35. Conill J. (2015b). La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo. *Quaderns de Filosofia*. II(I), pp. 61-78.
36. Conill-Sancho J. (2015c). La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset. *Isegoría*. 53, pp. 491-513.
37. Conill J. (2016) La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas. *Pensamiento*. 72 (273), pp. 789-807.
38. Corominas J, Vicens JA. (2006). *Xavier Zubiri: La soledad sonora*. Madrid, Taurus.

39. Craig AD (2002) How do you feel? Interoception: the sense of the physiological condition of the body. *Nat. Rev. Neurosci.* 3,655-666. doi: 10.1038/nrn894
40. De Vries. 2000). Reflexión. En: Brugger W. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona. Herder. pp. 470-471.
41. Descartes R (2006). *Las pasiones del alma*. Madrid. Tecnos.
42. Descartes R (2011). *Obras. Descartes. Meditaciones metafísicas. Meditación 2ª*. Madrid. Gredos (Col. Biblioteca de grandes pensadores). Edición de Cirilo Flórez Miguel.
43. Dilthey W (1981). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid. Alianza Editorial.
44. Diógenes Laercio (2013). *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid. Alianza Editorial.
45. Edelman GM, Tononi G (2002). *El universo de la conciencia*. Barcelona. Editorial Crítica.
46. Ellacuría I. (1976). Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri. *Realitas II*. pp. 49-137
47. Ellacuría I. (1986). Prólogo a SH, en Zubiri X. *Sobre el hombre*. (SH). Madrid. Alianza Editorial.
48. Ellenberger, Henri F. (1976). *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid: Gredos.
49. Espinoza E, Vargas E, Ascorra P (2012). Nietzsche y la concepción de Naturaleza como Cuerpo. *Alpha*, 34, pp. 95-116.
50. Espinoza R, Ascorra P. Vargas E (2013). Realidad y actualidad. Una primera aproximación al tema del cuerpo. *Arbor*, 189, 760.
51. Espinoza R, Soto P (2016). En torno a la realidad humana en Xavier Zubiri. *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura*. 192, 780.
52. Ferrater Mora J. (1994). *Diccionario de Filosofía. Q-Z*. Barcelona. Ariel.

53. Ferraz Fayos A. (1988). *Zubiri: el realismo radical*. Madrid. Cincel.
54. Fernández J (2013). *Transparent Minds: A Study of Self-Knowledge*. Oxford. Oxford University Press.
55. Freud S (1991). *Obras Completas (vol. IV): La interpretación de los sueños (Primera parte) (1900)*. Buenos Aires. Amorrortu.
56. Freud S (1991). *Obras Completas (Vol. V): La interpretación de los sueños (Segunda parte) (1900)*. Buenos Aires. Amorrortu.
57. Freud S (1992). *Obras Completas (Vol. XVIII). Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires. Amorrortu.
58. Freud S (1992). Duelo y melancolía. En: Freud S. *Obras Completas (Vol. XIV)*. Buenos Aires: Amorrortu.
59. Gallagher S (2011). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford. Oxford University Press.
60. García-Baró M. (1999). *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid. Trotta.
61. Gardner EP, Martin JH, Jessell TM. (2001). Los sentidos corporales. En: Kandel ER, Schwartz JH, Jessell TM. *Principios de Neurociencias*. Madrid: McGraw-Hill-Interamericana. pp. 430-451
62. Gilardi P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México D.F. Bonilla Artigas Editores
63. Gómez Ramos A. (2015). *Sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*. Madrid. Los Libros de la Catarata.
64. González A (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid. Trotta.
65. González A (1999). La memoria: aproximación filosófica. *Voces del tiempo. Guatemala*. 32, pp. 13-18

66. González A (2001). El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri, en *Miscelanea Comillas* 59 (2001) 639-684. Reproducido en Quinzá Lleó, Xavier y Uríbarri Bilbao, Gabino (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany Briz S.J. (1937-2001)*, UPCO, Madrid, 2002, pp. 315-360.
67. González A. (2004). Ereignis y actualidad. En: Gracia D. (ed.), *Desde Zubiri*. Ed. Comares, Granada, 2004, pp. 102-193. Reproducido en M. J. López y J. S. Herceg (eds.), *La fenomenología y sus herejías*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2005, pp. 287-380
68. González A. (2005). La praxeología como filosofía originaria. En: Salas Astrain R. (Coord.): *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez. pp. 817-832.
69. Gonzalez A. (2008a). Las cosas. En: Nicolás J.A. y Espinoza R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, 2008, pp. 107-136. Reproducido en *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana* 3 (2007-2008), pp. 33-49
70. González A. (2008b). El eslabón aristotélico. en *Cuadernos salmantinos de filosofía* XXXV (2008), pp.5-36.
71. González A (2010). El “lugar geométrico” de la realidad. En: San Martín J, Moratalla TD (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madri. Biblioteca Nueva. pp. 171-180
72. González A. (2013). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Santafé de Bogotá. Ediciones USTA.
73. Gonzalez A. (2014). El problema del sujeto. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 41, pp. 173-193
74. González A. (2015). Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri. *Pensamiento* 71, pp. 353-367.
75. González A. (2016a). La evolución humana en Zubiri. En: Scocozza A y D’Angelo G (eds.), *Magister et discipuli. Filosofía, historia, política y cultura*, t. 1, Bogotá: Penguin Random House. pp. 425-448.

76. González A. (2016b). El cuerpo que somos. *Periféria* 3, pp. 12-24
77. Gracia D. (2004). La Antropología de Zubiri. En: Nicolás JA, Barroso O (eds.). *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri*. Granada. Editorial Comares. pp. 87 – 116.
78. Gracia D (2005). Ciencia y Filosofía. *The Xavier Zubiri Review*. 7, pp. 9-25.
79. Gracia D (2007). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid. Triacastela.
80. Gracia D. (2009). Zubiri en los retos actuales de la Antropología. En: Pintor-Ramos A (2009) (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 111 – 158
81. Gracia D (2010). *La cuestión del valor*. (Conferencia leída en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, el 11 de enero de 2011). En: <http://www.racmyp.es/R/racmyp/docs/discursos/D81.pdf>
82. Gracia D (2010). *La voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Madrid: Triacastela.
83. Gracia D (2015). De mónadas y sustantividades o Leibniz y Zubiri. *Pensamiento*, 71, 266, pp.369-387
84. Gracia D (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid. Triacastela.
85. Guthrie WKC. (1994). *Historia de la Filosofía Griega. Vol. III. Siglo V. Ilustración*. Madrid. Gredos.
86. Guthrie WKC. (1998). *Historia de la Filosofía Griega. Vol. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*. Madrid. Gredos.
87. Haas AM (2002). *Maestro Eckhart*. Barcelona, Herder.
88. Hall J.F. (2016). *Guyton y Hall. Tratado de Fisiología médica*. 13ª Edición. Barcelona. Elsevier.
89. Hegel GWF. (2008). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México. Casa Juan Pablos.

90. Heidegger M. (1984). *El ser y el tiempo*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. Traducción José Gaos.
91. Heidegger M. (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid. Alianza Editorial. Traducción de Alberto Ciria
92. Heidegger (2014). *Seminarios de Zollikon*. Barcelona. Herder.
93. Heidegger M. (1990). *De camino al habla*. Barcelona. Ediciones del Serbal.
94. Heidegger M. (1992). *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Buenos Aires. Siglo XX. Traducción X. Zubiri.
95. Henry M (2002). *Genealogía del Psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid. Síntesis.
96. Henry M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid. Ediciones Encuentro
97. Herrero FJ (2009). Muerte y metafísica en Xavier Zubiri. En: Pintor-Ramos A (2009) (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 169-193
98. Hume D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Tecnos.
99. Husserl E (1980). *Experiencia y Juicio (Investigaciones acerca de la genealogía de la Lógica)*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
100. Husserl E (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid. Editorial Tecnos.
101. Husserl E (1989). *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris. Presses Universitaires de France. (Trad. Jean-François Lavigne)
102. Husserl E (2005). *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: F.C.E.
103. Husserl E (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires. Prometeo Libros.

104. James W. (1989). *Principios de Psicología*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. F.C.E.
105. Jaspers K. (1993). *Psicopatología General*. México. Fondo de Cultura Económica. F.C.E.
106. Jung C.G. (1983). *Los complejos y el inconsciente*. Madrid. Alianza Editorial.
107. Kandel ER, Schwartz JH, Jessell TM. (2001) *Principios de Neurociencia* (4ª edición). Madrid: McGraw-Hill
108. Kant I. (2007). *Antropología práctica*. Madrid. Tecnos.
109. Kant I. (2013). *Antropología Collins*. México. Escolar y Mayo.
110. Laín Entralgo P. (1984). *Antropología médica*. Barcelona. Salvat.
111. Laín Entralgo P (1987). *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*. Madrid: Espasa-Universidad
112. Laín Entralgo P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa-Universidad.
113. Laín Entralgo, P., (1991) *Cuerpo y alma, Estructura dinámica del cuerpo humano*, Prólogo de Diego Gracia, Madrid. Espasa-Calpe.
114. Laín Entralgo P. (1995). *Alma, cuerpo y persona*. Barcelona. Galaxia Gutenberg.
115. Laplanche J, Pontalis J.B. (1983). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona. Labor.
116. Leibniz G. (2007). *Obras filosóficas y científicas*. Vol. 14. Granada. Comares.
117. Lévinas E. (2002). *Fuera del sujeto*. Madrid. Caparrós Editores.
118. Ludlow P (1995). Social Externalism, Self-Knowledge and Memory. *Analysis*, 55,3, pp.157-159.
119. Marquínez Argote G. (2006). “Realidad”, historia de una palabra desde sus orígenes latinos hasta Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 33, pp. 145-180

120. Marx, K. (2004). *Miseria de la filosofía*. Madrid. EDAF.
121. Mazón Cendán M. (1999). *Enfrentamiento y actualidad. (la inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri)*. Madrid. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.
122. Merleau-Ponty M (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona. Planeta de Agostini
123. Millon, T. y Davis, R. (1998). *Trastornos de la personalidad. Más allá del DSM-IV*. Barcelona. Masson.
124. Moran, Richard. *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. New Jersey. Princeton University Press.
125. Nancy, J-L. (2006). *El intruso*. Buenos Aires. Amorrortu.
126. Nicolás, J.A., Barroso, O., (Eds.) (2004), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares.
127. Nicolás, J.A. (2009). *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona. Herder.
128. Nicolás, J.A. (Ed.) (2011), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares.
129. Nicolás JA, Gómez JM (2011). Los límites de mi experiencia son mis límites: la naturaleza humana de Hume a Zubiri. *Ágora: Papeles de filosofía*. Vol. 30, 1, pp. 87-103.
130. Nietzsche F (1985). *La voluntad de poder*. 2ª edic. Madrid. Edaf.
131. Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo (Cómo se llega a ser lo que se es)*. Madrid. Alianza Editorial.
132. Ortega y Gasset J. (2017). *Obras Completas*. Vol. I. Madrid. Taurus.
133. Ortega y Gasset J. (2017). *Obras Completas*. Vol. IX. Madrid. Taurus.
134. Pascal, B. (2018). *Pensamientos*. Madrid. Tecnos (Grupo Anaya).
135. Pausanias (1994). *Descripción de Grecia. Libros VII - X. Tomo III*. Madrid. Edit. Gredos.

136. Penrose R. (2006). *El camino a la realidad (Una guía completa de las leyes del universo)*. Barcelona: Debate.
137. Peral Ríos, B (2004). *Luz, más luz. Lecciones de filosofía vital de un psiquiatra*. Bilbao. Desclée de Brower.
138. Pervin L (ed.) (1990). *Handbook of Personality: Theory and Research*. New York. Guilford Press.
139. Pintor-Ramos A (1983). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. (2ª edic.). Salamanca.
140. Pintor-Ramos A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Universidad Pontificia.
141. Pintor-Ramos A (1994a). *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia.
142. Pintor-Ramos A (1994b). En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 21, pp. 245-281.
143. Pintor-Ramos A (1995). *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Madrid, Fundación Xavier Zubiri.
144. Pintor-Ramos, A., (2006) *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
145. Pintor-Ramos A. (Coord.) (2009). *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca
146. Pintor-Ramos A (2012). La antropología filosófica en el ocaso del antropocentrismo. *Burgense: Collectanea Scientifica*. 53(1), pp. 245-249
147. Platón (1992). *Diálogos. Vol. 7. Dudosos. Apócrifos. Cartas*. Madrid. Editorial Gredos.
148. Platón (2000). *Diálogos. Vol. 3. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid. Editorial Gredos.

149. Plessner H. (2007). *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Madrid. Trotta.
150. Pose Varela C. (2001). Cuatro problemas sobre el hombre en X. Zubiri. *Compostellanum*, 46, pp. 27-44.
151. Pose Varela C. (2002). Reflexiones sobre la persona y la libertad en X. Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 29, pp. 377-392.
152. Proske U, Gandevia SC (2009). The kinaesthetic senses. *J Physiol* 587(17), pp. 4139 - 4146
153. Proske U, Gandevia SC. (2012). The proprioceptive senses: Their roles in signaling body shape, body position and movement, and muscle force. *Physiol Rev* 92, pp.1651 – 1697
154. Ramírez Voss J (2009). Indeterminación y polivalencia de la razón sentiente. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 36, pp. 509-530. (Ejemplar dedicado a Zubiri: XXV aniversario de su muerte).
155. Redondo P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
156. Ricoeur P (1990). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Madrid. Siglo XXI.
157. Ricoeur P (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI Editores.
158. Ricoeur P. (2003). *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Madrid. Trotta.
159. Ricoeur P. (2006). La vida: Un relato en busca de narrador. *Ágora. Papeles de filosofía*. 25, 2, pp. 9 – 22.
160. Ricoeur P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Madrid. Trotta.
161. Rivera, J.E. (1998), “Jemeinigkeit”, en: *Seminarios de Filosofía*, 11, pp. 88- 89
162. Rivera de Rosales J (1994). Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental. *Daimon. Revista de Filosofía*. 9, pp. 9-38

163. Rivera de Rosales J (1998) *Kant: La “Crítica del Juicio Teleológico” y la Corporalidad del Sujeto*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
164. Rivera de Rosales J. (2002) La reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling. En: Rivera de Rosales J, López Sáenz MC (Coord.) *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (pág. 33-77) Madrid. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
165. Rivera de Rosales J (2005). El *a priori* de la corporalidad en el *Opus postumum*. Cuadernos salmantinos de filosofía, 32, pp. 221-246.
166. Rivera De Rosales J. (2011a) La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant. En: *Teruel PJ (Ed.): Kant y las ciencias*. (pág. 138-165) Madrid. Biblioteca Nueva.
167. Rivera de Rosales J (2011b). El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana, Madrid, Ediciones Xorki, Madrid, 2011.
168. Rivera de Rosales J (2012). Los tres primeros actos del yo: La intuición intelectual, el concepto del yo y la dualidad facultad/no-yo. *Éndoxa. Series Filosóficas*. 30, pp. 49-76.
169. Robert JH (2006). Self-knowledge and self-reference. *Philosophy and Phenomenological Research*. 72(1), pp. 44-70.
170. Rof Carballo J. (1999). *Patología psicósomática*. Lugo. Asociación Gallega de Psiquiatría.
171. San Martín J. (1998). *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la Fisisofía y en la Ciencia*. Barcelona. Anthropos.
172. San Martín J. (2010) *Las dimensiones de la vida humana*. Buenos Aires. Biblioteca Nueva.
173. Sartre JP. (1989). *El ser y la nada*. Madrid. Alianza Editorial.
174. Saulius Geniusas (2012). *The origins of the horizon in Husserl’s*

- Phenomenology (Contributions to Phenomenology)*. New York. Springer.
175. Scheler M (2001), *Ética*, Madrid: Caparrós.
176. Scheler M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca. Sígueme
177. Scheler M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires. Losada.
178. Schneider K. (1980). *Personalidades psicopáticas*. (8ª edic.). Madrid. Morata.
179. Schneider K. (1975). *Patopsicología clínica*. (Cuarta edición española). Madrid. Paz Montalvo.
180. Schopenhauer A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. 2 vols. Madrid. Trotta.
181. Schopenhauer A. (2010). *El mundo como voluntad y representación. I.; De la cuádruple raíz del principio de raíz suficiente*. Madrid. Gredos.
182. Sherrington Ch. (1947). *El hombre en su naturaleza*. Madrid. Alhambra.
183. Shusterman R (2008). *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge. Cambridge University Press
184. Snell B. (2008). *El descubrimiento del espíritu. (Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos)*. Barcelona. Acontilado.
185. Starobinski J. (1977). Le concept de cénesthésie et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff. *Gesnerus Arau*. 34(1-2), pp. 2-20
186. Starobinski J (1990). A short history of bodily sensations. *Psychol. Med.*30,1, pp. 23-33
187. Starobinski J (1999). *Razones del cuerpo*. Valladolid: Cuatro Ediciones.
188. Stein E (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Madrid. Trotta.
189. Stoljar D, Smithies D (2012). *Introspection and Consciousness: An Overview*. Oxford. Oxford University Press.

190. Svenaeus F. (2012). Organ transplantation and personal identity: How does loss and change of organs affect the self? *Journal of Medicine and Philosophy*, 37, pp. 139-158.
191. Svendsen L. (2006). *Filosofía del tedio*. Barcelona. Tusquets.
192. Tirado VM (1998). La encarnación del Yo o la inteligencia sentiente. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*.25, pp.223-250
193. Tirado VM (2015). Breves anotaciones sobre la vida estética como lugar privilegiado donde contemplar la misteriosa unidad entre el cuerpo y el espíritu del hombre. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Suplemento 1, 42, pp. 231-240.
194. Tirapu-Ustárroz J. (2007). ¿Qué es teoría de la mente? *Rev Neurol*. 45(8), pp. 479-489.
195. Torres Queiruga A. (1990). *Noción, religación, trascendencia: o coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*. Coruña. Ed. Barrié de la Maza.
196. Varela F., Shear J. (Eds.) (1999). *The view from within: First-person approaches to the study of consciousness*. Thorverton. UK. Imprint Academic.
197. Varela F. (2001). Intimate distances. Fragments for a phenomenology of organ transplantation. *Journal of Consciousness Studies*. 8, nº 5-7, pp. 259-271.
198. Vargas Abarzúa E. (2009). Estudio de la vida en Zubiri: Un breve recorrido desde sus primeros cursos extrauniversitarios hasta “Inteligencia Sentiente”. *Pensamiento* vol 65, pp. 713-735
199. Verene, Donald Philip (1997). *Philosophy and the Return of Self-Knowledge*. New Haven. Yale University Press.
200. Vicens JA, Corominas J (2006). *Xavier Zubiri: La soledad sonora*. Madrid. Taurus.
201. VV.AA. (1983) *Zubiri: pensamiento y ciencia*. Santander. Fundación Marcelino Botín
202. Yates F.A. (2005). *El arte de la memoria*. Madrid. Siruela.

