

Sumus in via. El ser humano como realidad y como proyecto en el pensamiento de Xavier Zubiri



Sumus in via. The human being as reality and as a project in Xavier Zubiri's philosophy

VALENTÍN NAVARRO CARO

Centro Universitario San Isidoro (España)

Fecha de envío: 04-03-2024

Fecha de aceptación: 01-04-2024

DOI: 10.24310/crf.16.2.2024.19211

RESUMEN

La pregunta por el ser humano ha sido una constante en la Historia del pensamiento, sin que se pongan de acuerdo las personas especialistas en la materia en qué sea aquello que cualifica a la realidad humana. El artículo presente contribuye al debate abierto en la antropología filosófica desde el pensamiento de Xavier Zubiri. Atendiendo

fundamentalmente a la obra de este autor, se presenta lo que, en su opinión, constituye lo específico del ser humano, que es ser una realidad abierta y proyectiva. Desde aquí, se sacan importantes consecuencias para el tiempo presente.

PALABRAS CLAVES

Antropología; proyección; realidad; sustantividad; Zubiri.

Claridades. Revista de filosofía 16/2 (2024), pp. 79-104.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

ABSTRACT

The question of the human being has been a constant in the history of thought, but specialists in the subject do not agree on what it is that qualifies human reality. The present article contributes to the open debate in philosophical anthropology since the thought of Xavier Zubiri. Basically attending

to the work of this author, it presents what, in his opinion, constitutes what is specific to the human being, which is to be an open and projective reality. From here, important consequences are drawn for the present time.

KEYWORDS

Anthropology; projection; reality; substantivity; Zubiri.

I. INTRODUCCIÓN

Hacia el final de sus días, a principios de septiembre de 1983, Xavier Zubiri, que había sido durante toda su vida notoriamente hipocondríaco (Castro, 1992: 43), adquirió una serenidad poco común e, ignorando las señales que le mandaba su cuerpo, comenzó a trabajar frenéticamente en dos obras que, cada una a su manera, señaban el hilo conductor de todas sus preocupaciones filosóficas: «El Hombre y Dios» y «La génesis humana» (Corominas y Vicens, 2005:705).

Según narra su esposa, Carmen Castro (1992: 148), durante aquellos días finales, cuando alguien le hacía notar la aparición de un nuevo síntoma —o el agravamiento de alguno de los ya existentes— el filósofo vasco, con voz pausada, repetía siempre la misma expresión latina: *sumus in via*. Con ello, según propia explicación (Zubiri, 2019a:554), no solo aludía a la provisionalidad de la existencia humana, sino también a la pura estructura del vivir humano, que se articula como un camino, como un «decurso», en función del cual la realidad humana no está hecha de una vez para siempre, sino que está, en cierto modo, condenada a tener que hacerse continuamente. El ser humano, en efecto, es —está obligado a ser— no un «ser», sino un «siendo» (Zubiri, 2019a: 551), pero con una característica propia: a diferencia de los animales, el ser humano no está

condicionado por una naturaleza previa que deba desplegarse de forma necesaria, ni por un instinto que ordene en cada momento la conducta adecuada. Así, mientras que nadie tiene que enseñar al animal a ser animal, el ser humano sí que necesita un aprendizaje y una cierta práctica en el oficio de ser humano. No solo en el oficio de ser humano en una cultura o en una sociedad concreta, sino de serlo ante sí y para sí.

Esta idea del decurso vital necesario, auto-proyectivo y autoexplicativo, que hace del ser humano un proyecto para sí mismo y le obliga a futurizar de forma constante, se imbrica, también, con otra de las grandes intuiciones de Zubiri (2019b: 29): a diferencia de los otros seres, el ser humano debe justificar sus acciones y sus decisiones ante los demás y ante sí mismo, lo que le obliga a preguntarse no solo sobre las cosas que le rodean, sino también sobre su propio ser y hacer.

Esta necesidad de justificación del «ser» es la que ha llevado al ser humano una y otra vez a preguntarse por aquello que lo diferencia cualitativamente del resto de las cosas con las que comparte realidad y camino (Gurméndez, 1983: 407). Pregunta esta que, si bien es antigua en la Historia del pensamiento, es tanto más acuciante en el momento presente, en el que diferentes realidades provocan y cuestionan al ser humano, forzándole a preguntarse quién es él y qué puesto ocupa en el cosmos.

El presente artículo, contribuye a dar respuesta a esta pregunta desde la antropología de un autor que, a lo largo de su vida, hizo un esfuerzo notable por desbrozar los entresijos de la realidad humana: Xavier Zubiri.

La elección de este autor responde a diferentes motivos. En primer lugar, por el peso específico que tiene la antropología y la pregunta por el ser humano en la Escuela de Madrid, a la que sin duda Zubiri perteneció por vocación y por decisión (Suances, 2010: 406).

En segundo lugar, por la influencia que para el filósofo vasco tiene la fenomenología. Zubiri se adentra en la obra de Husserl influenciado por Ortega y tras haber recibido una sólida formación tomista durante sus estudios eclesiásticos (Pintor-Ramos, 1979: 33).

Cierto es que el pensador vasco no permanecerá en la fenomenología durante mucho tiempo y que, apoyándose en ella o partiendo de ella, navegará hacia otros mares. Sin embargo, la fenomenología quedará en él como una suerte de «forma mentis» de la que no podrá deshacerse del todo y que dejará una huella indeleble en su reflexión posterior y en sus escritos.

Esto propicia que el Zubiri pueda entrar en diálogo con casi toda la filosofía contemporánea y que la suya sea una voz complementaria, a veces, y alternativa, otras, a filosofías o pensamientos más extendidos que el suyo.

En tercer lugar, finalmente, se ha elegido este autor porque, en cierto modo, el tiempo lo ha convertido en «clásico», en el sentido que señala Gracia (2009: 103): plantean problemas, preguntas y, también, conatos de soluciones para el tiempo presente.

No obstante, precisamente porque lo que se quiere es entrar en diálogo con este autor, la vuelta a sus textos no se hará desde la erudición filológica o histórica, sino desde la apertura al cuestionamiento que suponen y ofrecen. No se quiere realizar en estas páginas la labor del arqueólogo, sino la de aquel que, abriéndose a lo que el texto ofrece, se deja interrogar por lo que en él se desvela. Lo que se busca, en última instancia, es contribuir al debate desde una re-actualización del pensamiento de los autores citados.

Dicho esto, es importante señalar que el presente artículo no pretende en modo alguno hacer una exposición sistemática y completa de la antropología de Zubiri. Esto superaría, con mucho, la naturaleza de este trabajo. Por el contrario, se centra únicamente en aquellos aspectos que dicen relación con el tema objeto de estudio.

En esta línea, al releer los textos de Zubiri lo que se ha buscado es dilucidar en qué consiste, para este autor, lo específico del ser humano, especialmente frente a las concepciones antropológicas que todavía subyacen a las corrientes actuales. Concepciones esta que beben mucho de la antropología ilustrada, que se inicia con Descartes y que llega a su punto culminante en Kant, y que, en última instancia, descansa sobre la idea de que lo propio del ser humano es ser una razón pura.

II. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE ZUBIRI, SUS INTERPRETACIONES Y LA CENTRAL PREOCUPACIÓN POR LA REALIDAD HUMANA

II.1. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE ZUBIRI Y SUS INTERPRETACIONES

Xavier Zubiri es un pensador altamente complejo. Por sus especiales circunstancias personales, dedicó buena parte de su vida al estudio serio y sistemático de las más variadas materias: teología, filosofía, lingüística, psicología, biología, química, matemática y física (Corominas y Vicens,

2005: 441). De todo ello dan buena fe tanto su biblioteca como su obra. Esta complejidad, en parte, es la que ha contribuido a que su pensamiento sea tenido por oscuro, difícil o poco accesible, provocando un sinfín de malentendidos e invitando a generaciones de estudiosos a pasar «de puntillas» por encima de sus escritos o, directamente, a darles de lado.

Tampoco ayudó a la difusión de su obra el hecho de que el propio Zubiri hiciera un esfuerzo por mantenerse alejado de todos los círculos mediáticos y académicos y que renunciara positiva y conscientemente a participar en cualquier debate público: a diferencia de Ortega, Zubiri rehuyó siempre la escritura periodística, la participación en política o la mediatización de su persona y su obra.

Su proyecto filosófico, además, no siempre es bien comprendido y es habitual que se le adscriba a corrientes filosóficas —como el neotomismo o el neoaristotelismo— a las que no perteneció. En realidad, lo que quiere hacer Zubiri es radicalizar los planteamientos más clásicos de la Historia del pensamiento, siguiendo la «vía de la *physis*» como alternativa a la tradicional «vía del *logos*» (Gracia, 2008: 105).

Según Zubiri (2021: 51), debido al uso de la vía del *logos*, la Historia de la Filosofía occidental ha proyectado la estructura lingüística en la realidad. La palabra —el *logos*— se ha convertido, así, en el método o medio de análisis de la realidad. Los sustantivos o nombres serían las sustancias y los atributos o predicados, los accidentes. Así, la palabra «gato», por ejemplo, no definiría una cosa, sino una clase lógica o conjunto: la realidad concreta se denominaría a partir de su inclusión en una clase.

Desde esta perspectiva, definir es delimitar y, en cierto modo, describir. Aparece así la diferencia entre la definición descriptiva —que es imperfecta— y la definición esencial, que es la que determina la clase (formada por género y diferencia específica). Ahora bien, la definición esencial se aplicaría y explicaría la especie, pero no el individuo concreto.

Las personas que siguen la vía del *logos*, son aquellas que apuestan por una razón fuerte, por una explicación especular de la realidad, de modo que son capaces de afirmar que las cosas son como la teoría dice que son o, al menos, que la teoría puede describir de forma perfecta un aspecto de lo que es.

Precisamente porque todo queda reducido a clase lógica, es por lo que aparece el problema de las zonas grises. En efecto, las clases lógicas

tienen puertas de entrada y salida. Esto significa que hay individuos concretos que pueden no encajar del todo o no permanecer mucho tiempo dentro de la clase lógica a la que se supone que pertenecen. Surge así el problema del monstruo: del individuo —o cosa concreta— que no sabe a qué clase pertenece.

La vía del *logos*, dice Zubiri (2007: 258) —y aquí entronca con el tema objeto de estudio— parte de un presupuesto antropológico, descrito ya en los presocráticos y que Aristóteles trata en «Acerca del Alma»: que en el ser humano hay una realidad —la *psiché*— que no es material y, por consiguiente, tiene la capacidad de abordar el orden de las cosas no materiales, como las ideas o la sustancia aristotélica. Por ello, la vía del *logos* supone siempre el dualismo antropológico.

Como se ha indicado, Zubiri rechaza esta vía del *logos* precisamente por partir de este presupuesto —el dualismo antropológico— que es indemostrable, así como por su aspiración a fijar la realidad según el paradigma de la lengua. Y propone, como alternativa, la vía de la *physis*.

¿Cómo se entra en esta vía? A partir de la experiencia y no del lenguaje (Gracia, 2008: 84). La experiencia humana tiene como característica, según Zubiri, que es sensible: solo se puede conocer a través de los sentidos, por lo que no es posible postular la existencia de un elemento autónomo e inmaterial en el ser humano. El pensamiento humano es, por ello, siempre y necesariamente sensible. Toda razón es impura.

El origen de esta vía que Zubiri propone es la aprehensión humana y su análisis. Y esta aprehensión humana se caracteriza por tener dos momentos: uno de contenidos, que cambia; y otro, de formalidad, que permanece siempre igual y que dice relación con el modo como quedan los contenidos en la aprehensión (Zubiri, 2021: 23). Es precisamente esta formalidad, este modo de quedar, el que va a dar lugar al realismo zubiriano, completamente distinto a todos los realismos anteriores y posteriores.

A través de este proyecto filosófico, Zubiri quiere conseguir dos cosas (Gracia, 2017: 433): acabar con la logificación/entificación de la realidad y liberar a la razón de su adscripción a la función de juzgar.

Todos estos factores rodean al pensamiento de Zubiri de un cierto esoterismo, que lo ha mantenido tradicionalmente recluido en algunos círculos especializados. Esta tendencia, sin embargo, se va invirtiendo y cada vez más puede verse la enorme fecundidad de la obra del pensador vasco.

Dentro de lo que puede denominarse como la «interpretación ortodoxa» de la filosofía zubiriana hay dos grandes corrientes¹: la primera parte de I. Ellacuría e interpreta el pensamiento de Zubiri desde su primera gran obra, *Sobre la Esencia*, publicada en 1962. Esta corriente pone en el centro la metafísica zubiriana —articulada sobre la idea de sustantividad— y, en lo que a antropología se refiere, estudia al ser humano desde una cierta concepción de la realidad.

Según esta línea de pensamiento, Zubiri habría utilizado «Sobre la Esencia» para presentar un programa filosófico y desplegar una serie de categorías que, después, iría aplicando a diferentes sectores. La primera palabra de Zubiri sería, por consiguiente, la principal, siendo la evolución posterior el mero resultado de aplicar el esquema de la sustantividad a otras áreas de estudio.

La segunda —que se ha convertido en la dominante— parte de la última obra de Zubiri, la trilogía *Inteligencia Sentiente*, publicada entre 1980 y 1983. Esta corriente interpreta la filosofía de Zubiri desde su «noología²» y, a nivel antropológico, estudia al ser humano desde la aprehensión primordial de realidad, describiéndolo según el esquema que Zubiri propone en este tríptico filosófico.

Esta segunda corriente, mantenida principalmente por Diego Gracia, parte del supuesto de que el pensamiento de Zubiri evoluciona de forma constante a lo largo de su vida, hasta cristalizar en su última palabra, que sería la definitiva. Desde esta, habría de releerse todo lo anterior. De modo que la «noología» daría el método de estudio o clave interpretativa de toda la obra zubiriana.

¿Qué perspectiva debe seguirse, entonces? El propio Zubiri parece avalar la segunda tesis en algunos de sus escritos (Zubiri, 2021: 10). Sin embargo, como se aprecia por las fechas en que se escriben, los textos antropológicos del pensador vasco —a excepción de *El Hombre y Dios*— son más cercanos, cronológica y filosóficamente, a *Sobre la Esencia* que a *Inteligencia Sentiente*. Es por ello que en esta investigación se va a seguir una tercera vía de interpretación, que entiende que ambas posiciones son

1. Que no son, ni mucho menos, las únicas, pero sí las que más éxito han tenido entre las personas especialistas en estudios zubirianos.

2. Zubiri hace suya esta palabra que procede del s. XVII y que se atribuye a Abraham Calovius. Con ella, quiere señalar que tiene la intención de hacer una filosofía más radical que la mera —y tradicional— teoría del conocimiento o epistemología.

complementarias, de modo que se van a utilizar los recursos y resortes interpretativas que ofrecen tanto la una, como la otra.

II.II. LA CENTRAL PREOCUPACIÓN POR LA REALIDAD HUMANA

Lo que sí es cierto es que, se parta de la interpretación de la que se parta, hay un sentir común entre las personas especialistas en el pensamiento de Zubiri, que vienen a coincidir en señalar que la antropología, esto es, la pregunta en torno a qué sea el ser humano, es una de las preocupaciones centrales del pensamiento del filósofo vasco³ (Rosa, 2005:407). Conde (1953:1) pone como ejemplo para ilustrar esto que dichas preocupaciones aparecen ya en el primer libro editado de Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*⁴.

Zubiri, sin embargo, nunca dedicó en vida una obra monográfica a tratar el tema del ser humano (Castilla, 2015:80). Sí lo hizo objeto de algunos de los cursos privados que daba en Madrid. También publicó, en 1963 —un año después de haber editado *Sobre la Esencia*— un artículo titulado «El Hombre, realidad personal», que recogía una serie de conferencias pronunciadas en 1959 (Castilla, 2015: 81).

La principal obra antropológica de Zubiri, *Sobre el Hombre*, se publicará póstumamente en 1986. Este hecho —que el libro saliera a la luz cuando el autor ya no podía explicarse o intervenir en el debate generado en torno a él— ha dado lugar a múltiples interpretaciones de su pensamiento antropológico, muchas de ellas contradictorias y que han generado un amplio y largo debate en los círculos especializados (Ortiz, 2012: 553).

Sin embargo, como anteriormente se dijo, ahora se está en una muy buena posición para conocer la totalidad del pensamiento zubiriano (Gracia, 2009:151). En efecto, la mayor parte de su obra inédita está ya publicada, lo que permite, como se decía, acercarse a ella con nuevas herramientas y una mayor madurez en la comprensión del sistema zubiriano. Es precisamente esta comprensión la que permite la interpretación armónica —y sistemática— que se ha mencionado.

3. El propio Zubiri parece apoyar esta tesis cuando dice que su libro sobre la esencia, en realidad, nació como una nota a pie de página de un libro que estaba escribiendo sobre «el hombre» (Corominas y Vicens, 2005: 612).

4. Preocupaciones que, como señala Ellacuría (2019: ix), se mantendrán constantes hasta su última obra, aquella que queda incompleta y truncada por su óbito.

III. EL SER HUMANO COMO ANIMAL DE REALIDADES O SER HUMANO *AD EXTRA*

III.1. LA «REALIDAD» EN EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

El tema principal del pensamiento de Zubiri, el que verdaderamente constituye su objeto de estudio, es el de la realidad (García, 2015: 111). A este tema dedica su primer libro⁵ y sobre él girará ya toda su obra.

Por consiguiente, en una lectura cronológica de la obra de Zubiri, la realidad aparece como el punto de partida para la reflexión antropológica (avalando la tesis de Ellacuría frente a la de Gracia). Ahora bien, es cierto que la determinación de qué sea la realidad para el pensador vasco no puede realizarse en puridad sin los elementos conceptuales de «Inteligencia Sentiente», como bien señala Gracia (2008:105). De ahí la necesaria complementariedad de ambas teorías.

El propio Zubiri (2021: 10) alude a esta complementariedad al hablar de la congeneridad de inteligencia y realidad. Según el filósofo vasco, no hay una prioridad intrínseca del saber (o del conocer) sobre la realidad, ni de la realidad sobre el saber, sino que realidad y saber son congéneres.

¿Qué es, entonces, realidad para Zubiri? Quizá sea este uno de los conceptos más malinterpretados del pensador vasco⁶. A ello se debe la carga de contenido que, a lo largo de la Historia del pensamiento, ha adquirido este término. De cara a realizar una recta interpretación de su pensamiento, es necesario señalar ya desde este punto que, para Zubiri, el término realidad no hace referencia a ningún tipo de elemento extramental (Gracia, 2007: 172) y, por consiguiente, no puede imputarse a cosas que sean «*mind independent*».

5. Cronológicamente, el primer libro de Zubiri es *Naturaleza, Historia, Dios*, publicado en 1944, sin embargo, esta obra constituye una recopilación de artículos y escritos previos, unificados a efectos editoriales, que nunca fue concebido como libro y que se publicó por causas externas al autor (Zubiri, 2007: 9) Es por ello que puede considerarse a «Sobre la Esencia» el primer libro —propriadamente dicho— del pensador vasco.

6. En la Historia de la Filosofía, quizá sea comparable esta interpretación errónea al gran malentendido producido por el término *hedoné de Epicuro, que siempre lo acercó —según sus detractores— a los cirenaicos, sin que, durante siglos, nadie reparase en que el pensador griego diferenciaba entre el placer cinético —que despreciaba o rechazaba— y el placer catatématico, que era la vía correcta para alcanzar la vida feliz* (García, 2021:185).

Realidad es, en Zubiri, formalidad, esto es, un modo —o forma— de quedar las cosas en la inteligencia sentiente. Según señala Zubiri, en la aprehensión primordial de realidad las cosas se aparecen como siendo «de suyo» (Zubiri, 2021:5 7). Lo que se aprehende, se aprehende como siendo algo en sí, «en propio». La cosa misma aprehendida —ella— tiene una cierta sustantividad «de suyo» y no «de mío». En función de esto, se aparece —o queda en la aprehensión —como algo más que yo, como algo distinto de mí que no he puesto yo.

Con esto busca Zubiri separarse tanto del realismo ingenuo, para el que la cosa sería algo «externo en sí»; y del idealismo, para el que la cosa sería algo «en mí». Para Zubiri (2021: 34), la cosa se actualiza como siendo distinta de mí (alteridad) y como imponiéndose a mí: se actualiza, en última instancia, como real.

Ahora bien, este «de suyo» que, como se viene diciendo, es mera formalidad, en nada prejuzga lo que la cosa pueda ser allende la aprehensión. El «de suyo» es siempre un modo de quedar: es algo que aparece en el acto intelectual, pero que es más que el acto intelectual.

Esta es la definición de realidad que Zubiri mantiene en *Inteligencia Sentiente*: como un modo de quedar la cosa en la aprehensión.

De aquí se deriva que, como señala Gracia (2008: 172), la filosofía de Zubiri consista en un realismo que atribuye el término «realidad» solo a la formalidad y no a los contenidos. La realidad siempre lo es en la aprehensión, nunca —al menos formalmente— allende la aprehensión. Es por esto por lo que Zubiri (2021: 65) puede hablar de aprehensión primordial de realidad.

Partiendo de la fenomenología —que ha estudiado de forma detallada desde su juventud— Zubiri llama la atención sobre el hecho de que los fenomenólogos no atienden al modo de aparecer del objeto y pasan por alto que este (siempre) se aparece como real. En efecto, hay algo en lo descrito que pasa desapercibido y que atiende al modo de aparecer de la cosa y es el hecho, según Zubiri, de que la cosa se aparece como real. Es precisamente a este modo de aparecer al que el filósofo vasco llama formalidad. Y esa formalidad es lo que recibe el nombre de «realidad» en la filosofía de Zubiri (Gracia, 2017: 425).

Zubiri, por consiguiente, se separa del realismo ingenuo y no parte de un concepto de realidad como sinónimo de existencia extramental. Ciertamente es

que, en un determinado momento de su obra, intentará alcanzar la realidad allende la aprehensión, pero siempre lo hará partiendo del hecho de que la realidad no es un piélagos o conjunto de cosas que existe fuera e independiente de mí, sino que siempre es una formalidad o modo de quedar.

III.II. EL ANIMAL DE REALIDADES

Dicho lo anterior, puede entenderse mejor lo que el pensador vasco quiere decir cuando habla del ser humano como «animal de realidades». Como señala Rosa (2005: 407), el ser humano es, para Zubiri, una realidad entre realidades: del mismo modo en que las cosas quedan en la aprehensión como realidades, también el ser humano queda para sí mismo como una realidad en la aprehensión. Precisamente este carácter de ser una realidad entre realidades funda que, por su razón sentiente, el ser humano esté vertido y lanzado hacia la realidad (Rosa, 2005: 408). Y por esta formal versión, es la realidad la que constituye al ser humano y no el ser humano el que constituye a la realidad (Fernández, 2014: 7).

Precisamente por su inteligencia sentiente, el ser humano aparece como abierto a la realidad que le rodea, instalado en ella. Esta apertura no es solo una apertura intencional, sino que es también constitutiva: esto significa que el ser humano no puede ser con independencia de la realidad hacia la que está lanzado. Precisamente esta formal —o constitutiva— versión del ser humano a la realidad, que se produce por la inteligencia sentiente, es la que le sirve a Zubiri para impugnar las visiones modernas de la realidad humana, que lo reducen a una razón pura, ajena a toda *res extensa*. No existe, para el filósofo vasco, tal razón pura: ésta siempre estará contaminada de realidad, porque no puede entenderse sin la apertura y sin la formal versión.

Esta relación profunda entre realidad humana y realidad —que recuerda, en cierto sentido, a la relación yo-circunstancia que Ortega (2022: 164) describe en *¿Qué es filosofía?*— es, como se ha dicho, constitutiva. Es decir, el ser humano se constituye a través de ella, lo que funda que, en cierto modo, como se dirá más adelante, se caracterice por ser una realidad incompleta, en el sentido de que debe ir haciéndose continuamente.

Ahora bien, la realidad humana no se hace de la nada o desde la posibilidad absoluta, sino en un diálogo constante con la realidad: el ser

humano —dirá Zubiri (2019a: 29)— se realiza dentro del ámbito de posibilidades que la realidad le ofrece.

La realidad —y en este punto Zubiri se separa de la circunstancia orteguiana— es una suerte de fundamento último, posibilitante e impelente⁷, que no solo ofrece al ser humano un punto de partida, sino que le fuerza (o impele) a tener que realizarse, a ser un «siendo» constante, que debe elegir continuamente su modo de realidad concreto, esto es, que debe «actualizarse» en cada nueva circunstancia y en cada nueva situación.

Lo dicho hasta ahora permite ponderar de forma suficiente qué significa que el ser humano sea un «animal de realidades». Por su inteligencia sentiente, la realidad humana aparece formalmente vertida y abierta a la realidad y entra en diálogo con ella. Esta le fuerza a «tener que ser» y a «tener que hacerse» dándole un ámbito de posibilidades concreto. Para realizarse, habrá de apropiarse de alguna (o algunas) de las posibilidades que se le ofrecen, pero sabiendo —y aquí se encuentra una de las claves del pensamiento de Zubiri— que la apropiación de posibilidades es correlativa: el ser humano no solo se apropia de posibilidades, sino que estas también se apropian de él, modificando su modo de realidad.

Precisamente esta tensión entre apertura absoluta y posibilidades limitadas —y limitantes— es otro de los aspectos que separa a Zubiri de los pensadores de la Modernidad. Al igual que Kant (2013: 90), Zubiri piensa que no hay una naturaleza humana que le imponga una finalidad determinada y —en cierto modo— determinante; sin embargo, en contra del pensador prusiano, el vasco entiende que el ámbito de posibilidades con el que se encuentra el ser humano no es absoluto, sino relativo y limitado: el ser humano debe «hacerse» o «realizarse», pero, en contra del mito moderno, no puede «ser lo que quiera», sino lo que su realidad le permita ser (Zubiri, 2019a: 572).

Ahora bien, para elegir entre estas posibilidades que se le ofrecen, el ser humano deberá proyectar. No se apropia arbitrariamente de las posibilidades, sino que, primero, piensa cómo quiere ser y, después, se apropia de la posibilidad que más se ajusta a este proyecto. Esta idea queda apuntada aquí y, sobre ella, se volverá más adelante.

7. De segundo grado, pues el fundamento último, posibilitante e impelente propiamente dicho dentro de la filosofía zubiriana será la realidad absolutamente absoluta (Zubiri, 2019c: 398).

Aparece una primera imagen —que posteriormente deberá matizarse— del ser humano como un animal caracterizado por tres notas: la constitutiva apertura a la realidad, que le obliga a no quedar encerrado sobre sí mismo, sino a tener que dialogar con realidad en la que está instalado; la «incompletud» originaria, que le fuerza a tener que hacerse de forma constante, apropiándose de las posibilidades que la realidad le ofrece; y, finalmente, la proyección constante, que obliga al ser humano a vivir en el futuro, eligiendo cada momento no «lo que va a ser», sino «lo que será».

IV. EL SER HUMANO COMO SUSTANTIVIDAD O SER HUMANO AD INTRA

Como se ha indicado, huyendo de la vía del *logos* y optando por la de la *physis*, Zubiri contempla al ser humano desde la aprehensión primordial de realidad (Gracia, 2017: 424), concepto básico sobre el que gira no solo su noología, sino también toda su filosofía de madurez. La aprehensión primordial de realidad es el dato básico —o momento radical— que permite toda descripción noológica. Y es también la que posibilita el paso ulterior al *logos* y a la razón.

Zubiri —precisamente desde el abandono de la vía del *logos*— se esfuerza por hacer metafísica desde una suerte de razón débil (Gracia, 2008: 88). Por eso pone en el centro de su teoría filosófica el concepto de inteligencia sentiente, que repudia la idea de razón pura. Según Zubiri (2021: 76), sentir e inteligir actúan —valga la redundancia— en unidad de acto. Esta es —según la interpretación canónica de Zubiri— la gran novedad que aporta el pensador vasco: acabar con la neta división —procedente de los presocráticos— entre sentir e inteligir (Zubiri, 2018: 78).

Con la aprehensión primordial de realidad, se toma como punto de partida el dato de la aprehensión, que es distinto de la sensación y la percepción (Gracia, 2017: 439). Desde aquí es de donde Zubiri construye su antropología, pero sin renunciar a la terminología conceptual y a las ideas de fondo de *Sobre la Esencia*⁸.

En este sentido, lo primero que va a hacer Zubiri es aplicar a la realidad humana la categoría de sustantividad que ha desarrollado de

8. De ahí la necesaria y continua interpretación entre la corriente «ellacuriana» y la corriente «graciana».

forma detallada en su libro de metafísica (Zubiri, 2019c: 49). Ahora bien, ¿qué es sustantividad para Zubiri? Básicamente, puede decirse que en la filosofía del pensador vasco, sustantividad se identifica con sistema de notas. Así, salvo excepciones —como la sustantividad singular o de una sola nota (Zubiri, 2020: 121)— las sustantividades serán sistemas complejos que conforman una unidad clausurada y cíclica de varias notas (Zubiri, 2020: 146).

En base a esto, Zubiri definirá la sustantividad humana como un sistema unitario, cíclico, dinámico y clausurado —que no cerrado— de notas (Zubiri, 2019a: 43). Dentro de este sistema, hay tres grandes subsistemas, que no son propios del ser humano, sino de todas las cosas reales. A saber:

Primero, el de las notas adventicias, que son aquellas que avienen a un sistema ya constituido y plenamente operativo. Pueden estar o no estar presentes en el sistema y, por su propia configuración, se ganan o se pierden sin que esto suponga merma u obstáculo a la operatividad del sistema.

Segundo, el de las notas llamadas constitucionales, que son la que constituyen propiamente el «de suyo», de modo que deben formar parte de la sustantividad necesariamente. Sin estas notas, la cosa no podría aparecer como teniendo suficiencia constitucional.

Finalmente, vinculado al sistema de las notas constitucionales —o dentro de él— encontramos el tercer subsistema: el de las notas constitutivas. Estas son las notas más originarias y sirven de base a las constitucionales. Son las últimas en la línea de notas y son, para Zubiri, las que constituyen la esencia de la cosa (Zubiri, 2020: 175).

Ahora bien, no debe confundirse esta sustantividad humana con una suerte de mónada, cerrada y aislada. Zubiri insiste de forma reiterada en que no se debe confundir la clausura del sistema con su cerrazón. Por la influencia que recibe de Ortega y de la psicología de la Gestalt, Zubiri está convencido de que el ser humano —en tanto que sustantividad— necesita su relación con el medio: precisamente él es lo que es por su relación con el medio. Solo a través de la relación con el medio puede aprehender la realidad y, sobre todo, puede aprehenderse a sí mismo como aprehensor de la realidad (Barroso, 2009: 793). De hecho, el medio propio del ser humano es la realidad, pues es aquello que lo constituye como animal de realidades.

Sin embargo, esta coimplicación entre ser humano y medio específico no significa que el primero esté condicionado por el segundo. Precisamente por

ser sustantividad —y por serlo en grado sumo debido a sus notas específicas— el ser humano posee la mayor cantidad de independencia del medio y de control específico sobre él (Zubiri, 2020: 159; Gracia, 2017: 427).

Por consiguiente, puede verse en Zubiri la relación ser humano-medio desde el paradigma de la relación yo-circunstancia que Ortega (2022: 197) presenta en su obra: un diálogo enriquecedor y constante, a través del cual el ser humano puede llegar a ser lo que es, pero que, de algún modo, lo limita al momento y a las posibilidades actuales.

Partiendo de la aprehensión primordial de realidad, Zubiri llega al ser humano como sustantividad, pero, a través de este proceso, ha tomado conciencia de otra particularidad que ofrece la aprehensión: en ella no solo aparece la cosa como algo «de suyo», sino que hay algo más.

Ya se ha indicado, pero es necesario repetirlo una vez más para entender en su justa medida lo que se va a desarrollar, que la aprehensión primordial de realidad es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Por la aprehensión, las cosas se actualizan al ser humano como siendo «de suyo», esto es, como siendo distintas de él mismo. A esta distancia que la cosa pone en la aprehensión entre el aprehensor y ella, Zubiri (2021: 35) la llama alteridad y está profundamente vinculada a la fuerza de imposición.

En función de esta alteridad y de esta distancia, que —se repite— está dada en la aprehensión, la cosa se aparece al ser humano como real. Es siempre y necesariamente una realidad interna a la aprehensión, nunca allende la aprehensión. Por consiguiente, el animal de realidades vive siempre y radicalmente intra-aprehensivamente.

Pues bien, siguiendo el esquema anterior, Zubiri subraya una particularidad que no había aparecido hasta ahora: al actualizar la cosa como un «de suyo», el ser humano también se actualiza a sí mismo como un «de suyo»: se aprehende a sí mismo como aprehendiendo una cosa.

Ahora bien, añade Zubiri, no es solo que el ser humano se actualice a sí mismo como una cosa más entre las cosas, sino que se actualiza como un «de suyo» que es formalmente «suyo». Es el único «de suyo» que es, en puridad, «suyo», que le pertenece. En base a esto, el ser humano es lo único en la realidad que es un «de suyo» material y formal. Es más, gracia a esta reduplicatividad, el ser humano se percibe como la formalidad del «de suyo», esto es, como «de suyo» de todos los «de suyo».

Precisamente por esta apropiación que el ser humano puede hacer de sí mismo, éste se configura como suidad formal. Esta suidad es la definición, para Zubiri, de persona humana (Gracia, 2017: 440).

Vinculando lo anterior con el tema objeto de este estudio, puede apreciarse que, precisamente por su vinculación al medio y debido a su configuración sistemática, el ser humano permanece formal y constitutivamente vertido a la realidad, lo que lo configura como una realidad abierta. Esto no merecería mayor atención, sino fuese por el detalle de que, precisamente por esta versión a la realidad, el ser humano toma conciencia de que está incompleto, de que la realidad le dirige una serie de cuestiones para las que no tiene respuestas. Esas respuestas que la realidad exige no son solo intelectuales, sino, sobre todo, existenciales. Póngase un ejemplo: la realidad no solo cuestiona al ser humano sobre qué sea el agua o cómo esté compuesta, sino que también le plantea la pregunta por quién es él y cómo va a construirse, cómo va a narrarse.

La falta de una respuesta determinada por el propio sistema, la ausencia de un instinto o una naturaleza que pueda desplegarse a lo largo de la vida, hace al ser humano tomar conciencia de su «incompletud» y esto impulsa al hombre a tener que hacerse, apropiándose de las posibilidades que la realidad le ofrece, lo que solo es posible porque es una realidad abierta.

La realidad con la que el ser humano dialoga aparece así —en este diálogo— no solo como interrogante, sino también como impelencia: ese aquello que fuerza al ser humano a hacerse a sí mismo, buscando las respuestas existenciales que la realidad le exige.

Por su parte, la suidad que Zubiri describe es la que hace que el ser humano pueda apropiarse de las posibilidades, construirse, desde un «sí mismo» concreto y no desde la reacción aleatoria o arbitraria a un medio dado. Así, el ser humano no solo se construye desde o a partir de una realidad concreta —como haría cualquier sustantividad—, sino que se construye, también, desde «sí mismo». No es solo un proyecto, sino que es un proyecto «propio», lo que permite que, en el caso del ser humano, la vida no solo sea *esta* vida, sino que sea *mi* vida. La *propia* vida es la que hay que hacer y, de este modo, el ser humano puede *justificarse a sí mismo* el modo de realidad que ha elegido *para sí y desde sí*.

V. EN BUSCA DE LO ESPECÍFICO HUMANO: DEL ANIMAL DE REALIDADES A LA APERTURA A LA REALIDAD Y LA NECESIDAD DE REALIZACIÓN

Desde lo dicho puede articularse una respuesta a qué es lo que, según Zubiri, diferencia específica y cualitativamente al ser humano, más allá de la inteligencia sentiente. En efecto, esta sería algo propio y específico del ser humano y habría fundado el cerebro como órgano hiperformalizador, que es el que hace que el ser humano aprehenda lo real como real.

Ahora bien, desde la tesis emergentista —aunque sea por elevación (Gracia, 2017: 433)—, la inteligencia sentiente aparece únicamente como una diferencia cuantitativa y no cualitativa. Y, aunque esta conclusión es discutible y caben otras interpretaciones, como las del propio Gracia, lo cierto es que, siguiendo a Zubiri y saliéndose de la interpretación canónica, puede decirse que lo específico del ser humano no es la inteligencia sentiente, sino lo que esta provoca en la sustantividad humana: la constitutiva apertura, la incompletud originaria y la proyección constante. Y lo que estas tres notas generan: la constitutiva y constante necesidad de realización.

Zubiri (2019a: 22), siguiendo la vía de la *physis*, parte del hecho —ya se ha indicado— de que el ser humano está instalado en la realidad y que, desde ella, debe realizarse. En esta idea de la instalación, el pensador vasco tiene una fuerte influencia de Heidegger, por el que queda fascinado (Corominas y Vicens, 2005: 209), pero al que no sigue acríticamente.

En efecto, para Zubiri, el ser humano no está arrojado al mundo y, definitivamente, no es un ser para la muerte. Antes al contrario, lo propio del ser humano es estar situado entre cosas y, de una manera concreta, obligado a realizarse con ellas, siguiendo un proyecto, en y desde una situación concreta (Jiménez, 2019: 31).

Por su especial configuración, el ser humano, que es un animal de realidades, tiene tres notas que, en conjunto, lo distinguen —y, en cierto modo, lo separan— de las otras realidades (Villa, 2019: 72):

Por el primer grupo de notas, el ser humano está vivo. En virtud de esta vida, es un *autós*, se autoposee, es él mismo. Según Zubiri, que en esto sigue decididamente a Aristóteles, los diversos grados de vida fundan los diversos grados de autopoiesis.

Por el segundo grupo el ser humano es un viviente animal. Esto es, no solo vive, sino que, además, recibe impresiones. Para Zubiri —y aquí sí que hay novedad con respecto a la gradación aristotélica— esta afección tiene dos momentos. Por un lado, es suya; pero, por otro, es remitiva, esto es, remite a la causa externa de la afección, fundando un momento de alteridad (que, se repite, es una alteridad que se da en la propia impresión y que, en ningún caso, prejuzga lo que haya o pueda haber allende la aprehensión).

Por el tercer grupo de notas, el ser humano tiene una inteligencia sentiente, un sentimiento afectante y una voluntad tendente. Es este tercer conjunto de notas el que constituye lo propio humano, pues través de este, el ser humano entra en contacto y diálogo con la realidad de una manera particular y propia: como realidad sustantiva, inteligente, sentiente y volente (Villa, 2019: 67). No solo toma conciencia —se da cuenta— de que hay cosas, sino que puede quererlas más allá de sus instintos o de los estímulos que estas representan para él.

Llegados a este punto, sería fácil retornar a la idea clásica y ver en la razón —la inteligencia sentiente— lo distintivo y propio del ser humano. En ello han caído algunos estudiosos del pensamiento de Zubiri que, en el fondo, no hacen sino reeditar —con denominaciones distintas— la idea aristotélica del ser humano como *logón ejón*.

Y es cierto que, si se sigue esta lógica, es normal, hasta cierto punto, que la realidad humana haga crisis frente a fenómenos —como la inteligencia artificial— que parecen usar la razón mejor que ella. En efecto, si el ser humano se define por ser razón —pura, sentiente, práctica, etc.— es normal que sienta desazón ante un fenómeno que sí parece ser una inteligencia separada de toda contaminación corporal, mundana y/o afectiva.

Ahora bien, no parece que esta identificación entre el ser humano y su razón sentiente sea, en última instancia, lo que defiende Zubiri. En efecto, lo cualitativo del ser humano no es (solo) la razón sentiente, sino, como se ha indicado, lo que esta fuerza al ser humano a ser: apertura, proyección e incompletud. Y, en cierto modo, la conciencia continua de estas tres notas que es lo que le fuerza radicalmente a tener que ser.

En efecto, el ser humano no es, en la filosofía de Zubiri, solo un mero sistema de notas con suficiencia constitucional, sino que mantiene un diálogo continuo con su medio, con la realidad en la que está instalado. El

ser un animal de realidades le obliga a ser una realidad transcendental, es decir, abierta e inconclusa, por lo que debe realizarse (Ortiz, 2012:783), entendiendo por tal término un cierto «tener que completarse o terminarse». Dicho con otras palabras: debe construir la manera de ser «de suyo» (Rosa, 2005: 410).

Esto —y no otro aspecto— es lo que cualifica al ser humano: ninguna otra cosa tiene que construir esta manera de ser un «de suyo». Todas las demás aparecen al ser humano como un «de suyo» acabado y, además de clausurado, completo. El ser humano es el único que, al aprehenderse como «de suyo», observa que este «de suyo» es incompleto. Siente la tensión originaria entre lo que es y lo que podría ser y la necesidad imperante de realizar ese poder ser. Y esto solo es posible por las tres notas o características que ya se han indicado.

La apertura originaria en que el ser humano consiste le obliga necesariamente a optar. Esta opción es la que hace que el ser humano no solo tenga personeidad, entendiéndose por tal, como dice Tirado (2008: 20), la realidad humana considerada como estructura; sino también personalidad, es decir, las modulaciones que la personeidad va tomando a lo largo de la vida (Rosa, 2005: 410).

Es importante igualmente señalar que precisamente esta apertura de la que se viene hablando funda que el ser humano no sea un *hypokeimenon*, sino un *uperkeymenon*, esto es, una realidad que tiene propiedades apropiadas por decisión y no aleatoriedad o casualidad (Castilla, 2015: 88).

En esta apertura, que es la que funda en última instancia el tener que hacerse, no debe pasarse por alto la importancia que tiene el concepto de religación. Y esto porque lo que lleva al hombre a tener que construirse, en última instancia, es la realidad como fundamento impelente (Ortiz, 2012: 784). Esto lo señala el propio Zubiri (1991: 244) al decir que es la realidad la que nos impele a nuestro fin, pero sin mostrar dicho fin. El ser humano debe buscarlo con su esfuerzo.

De lo dicho puede concluirse que, para Zubiri, la diferencia cualitativa del ser humano radica en que su especial constitución cristaliza en tres características ya apuntadas: la constitutiva apertura, la incompletud originaria y la proyección constante.

En efecto, Zubiri entiende al ser humano como una sustantividad abierta (García, 2015: 114) que, precisamente por esto, tiene una necesidad

imperante de proyectar. Se sabe incompleto y esto le fuerza a realizarse en la realidad y desde la realidad. Para ello, debe construir —narrarse— cómo quiere ser. Siguiendo la metáfora del título, el ser humano se ve forzado a trazar el camino que debe seguir, en una constante y dinámica tensión entre la creatividad constante y la sumisión a las posibilidades que la realidad le ofrece.

Por eso puede decirse que, dentro de la antropología zubiriana, el ser humano no solo actúa desde lo que es, sino también desde lo que quiere ser (Jiménez, 2019: 32). Así, se hace responsable de su trayectoria.

En efecto, el ser humano, en todo lo que hace, se realiza (Jiménez, 2019: 38). Por eso para él la vida no es solo un *zoè*, sino un *bios*. Más aún, es una biografía: es senda, camino. Es un ir haciéndose, en diálogo con la realidad y las realidades que lo circundan.

Esta es la fuente de toda la grandeza y, también, de toda la miseria de la realidad humana. Pues este «tener que ser y hacerse» es también, según Zubiri (1991: 243), el espacio en que pueden surgir la inquietud y la angustia. Al contrario que ocurría con Heidegger, Zubiri no ve la angustia como un sentimiento capital del ser humano y se atreve a predecir que irá perdiendo importancia en el futuro. Y esto porque por encima de la angustia está la impelencia y fundamentalidad de la realidad.

La angustia, en efecto, solo puede ser una reacción primaria ante la constitutiva apertura. Pasado el momento inicial, esta es sustituida por el proyecto, a través del cual el ser humano intenta superar su originaria incompletud.

Esto es lo propio y característico del ser humano: no es razón pura, ni inteligencia sentiente, ni precariedad absoluta. Para Zubiri, el ser humano es una realidad abierta e incompleta y, por ello, proyectiva. Ahora bien, en este proyecto no solo entra la razón, sino también la imaginación, la creatividad, el sentimiento, la volición. Zubiri, que siempre contempló al ser humano como un todo y huyó —con gran esfuerzo personal— de todos los dualismos, pone al servicio del proyecto humano todas las notas de esta realidad.

Lo propio del ser humano es estar abierto. Por este estar abierto, sentirse incompleto. Porque es algo «suyo», dolerse de esta incompletud y querer salvarla a toda costa. Para ello, proyectar y, como lo que siente que está en juego no es algo baladí o menor, poner en la realización del

proyecto —que no es sino la realización de un «sí mismo»— todo lo que es y todo lo que tiene.

VI. CONCLUSIONES

Xavier Zubiri —y esto es algo que destacan casi todas las personas que lo conocieron— pese a su aparente tecnicismo, asepsia y frialdad, vivió la reflexión filosófica con verdadera pasión. Sintió, como él mismo dejó escrito en su epistolario, el *dolor* de verlo todo transformarse en problema. Para él, leer, investigar, pensar no era cuestión debida a su función universitaria, sino una consecuencia del intenso problematismo con el que concebía su vida, su persona y su labor. Por eso, abordó la mayoría de los temas que enfrentó como la resolución a un problema previo (el problema teológico del hombre, el problema del mundo, el problema del mal, etc.).

También abordó así el problema del ser humano, que fue, para él, capital en la reflexión filosófica y al que dedicó sus esfuerzos durante años, sin nunca estar seguro de haber cerrado el tema de forma definitiva.

Acercándose a la antropología de Zubiri, la presente investigación pretendía contribuir al debate actual buscando lo que, dentro de esta reflexión filosófica, constituía lo propio del ser humano. Llegado al punto final, después de la investigación realizada, se pueden ofrecer las siguientes conclusiones:

En primer lugar, la obra antropológica de Zubiri está caracterizada por una cierta provisionalidad. El hecho de que toda ella sea póstuma y de que el autor, tan minucioso al pulir sus escritos, no se decidiera en vida a publicarla, es indicativo de que no había cerrado su estudio y reflexión en torno a este tema. Buena prueba de ello es que no desarrollara —salvo esquemáticamente— las partes relativas al sentimiento afectante y a la voluntad tendente. Con esto se quiere señalar que la antropología de Zubiri es un espacio abierto, no cerrado o clausurado, preparado para recibir el esfuerzo interpretativo de las personas que quieran acercarse a sus escritos. E, igualmente, que no cabe nunca decir que una interpretación es la canónica o correcta, entendiendo por tal la que mejor se ajusta a la intención del autor. Y esto porque el propio autor no estaba seguro de haber formado plena y absolutamente esta intención.

En segundo lugar, frente a las interpretaciones más canónica de la antropología de Zubiri, que ponen el acento de lo humano en la inteligencia sentiente, esta investigación ha intentado radicalizar la cuestión. Para ello, se ha subrayado no la inteligencia, sino lo que ésta obra en la realidad humana. En efecto, la inteligencia sentiente, desligada de sus consecuencias antropológicas, no explica por sí misma la diferencia cualitativa que el ser humano aprecia en sí mismo, y que lo separa radicalmente de todas las demás realidades.

En tercer lugar, se han individualizado las tres consecuencias que, para el ser humano, tiene esta inteligencia sentiente: la constitutiva apertura a la realidad, la «incompletud» originaria, y la necesidad de proyección constante.

En cuarto lugar, que las tres consecuencias devienen tres características de la realidad humana que, además, están coimplicadas en una tensión dinámica, de modo que cada una reclama y remite a las otras dos: la apertura hace tomar conciencia de la «incompletud», la «incompletud» impele a la proyección.

En quinto y último lugar, no deben entenderse estas notas o características al modo del sujeto transcendental kantiano: el ser humano no hace nada de esto de forma genérica. Precisamente porque la realidad humana es una realidad formal y reduplicativamente suya, precisamente porque no solo percibe que es un «de suyo», sino que es un «de suyo» suyo, el ser humano está abierto a la realidad, siente la incompletud y proyecta desde su individualidad, de su «suidad». Esto funda la originalidad propia de cada persona y explica que las biografías no sean intercambiables ni reproducibles.

Toda realidad humana debe responder a la realidad, pero cada una lo hará *desde sí misma*. Este sí misma es lo que hace que cada persona pueda elegir su *modo de realidad* y que este *modo de realidad* no sea constante ni estable en el tiempo. A cada suscitación —a cada despliegue de posibilidades nuevas— la realidad humana puede responder de forma completamente original, sin reproducir patrones del pasado. Por eso la actuación humana no puede ser reflejada en una función ni reproducida en un algoritmo. La «suidad» hace que el «de suyo» humano sea impredecible y que incluso ante los mismos estímulos pueda dar respuestas diversas.

Esta idea, de hecho, es la que hace que Zubiri pueda ver la muerte como la definición definitiva, esto es, como aquello que fija el modo de realidad de una vez y para siempre. La idea, más allá de su análisis propio, tiene una

consecuencia interesante: si la muerte es la única que puede fijar el modo de realidad, es porque este puede ser modificado infinitas veces a lo largo de la propia vida. Por la auto-posesión que se funda en la «suidad», el proyecto humano aparece como pura impredecibilidad y, en última instancia, como el campo fértil para una teoría de la libertad.

La antropología de Zubiri, al menos los aspectos que se han subrayado en este artículo, nos trae a primer plano a un ser humano instalado en una realidad con la que tiene que vérselas y de la que debe hacerse cargo. Cuando se pone a esta tarea, encuentra dentro de sí no solo potencialidades, sino también fuertes carencias, siendo la primera que él mismo tiene que hacerse a sí mismo, porque no se encuentra completo. Para hacerse, tiene que imaginar creativamente quién quiere ser, cómo quiere ser y, en coherencia, debe apropiarse de esa parte de la realidad —de esa posibilidad— que le haga realizar el proyecto. La realidad humana se hace realidad —se realiza— con la realidad. Se realiza en la medida en que proyecta.

Pero he aquí que este proyecto no está determinado por unos genes, ni por unos patrones, ni por unas reglas de ningún tipo. Está limitado a las posibilidades que se ofrecen, pero incluso entre éstas, la capacidad de apropiación es absoluta. Por eso puede decir Zubiri que el ser humano es la (única) realidad relativamente absoluta.

Por consiguiente, si supera la angustia inicial que surge del saberse instalado, si no se empeña en copiar y reproducir proyectos ajenos, si se esfuerza en cerrar los oídos a los que quieren dictarle su modo de ser, la realidad humana sentirá, dentro de su abismático fondo, la voz de la realidad que le obliga a hacerse de un modo único, original e impredecible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barroso, O. (2009): «Persona, religación y realidad moral. Los conceptos éticos a la luz de la antropología de Zubiri». *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 65 (246), pp. 781-807.

Castilla, B. (2015): «La persona, esa gran realidad. Zubiri y el personalismo». *Quién*, 1, 75-95.

Castro, C. (1992): *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Endiford.

Conde, F.J. (1953): «Introducción a la antropología de Xavier Zubiri». *Revista de Estudios Políticos*, 67.

Corominas, J. y Vicens, J.A. (2005): *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.

Ellacuría, I. (2019): «Presentación». Zubiri, X. *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

Fernández, F. (2014): «Antropologías no antropocéntricas: reflexiones en torno a Ignacio de Loyola y Zubiri: dos paradigmas coincidentes», *Entretextos*, 6 (17), pp. 1-10.

García, J.A. (2015): «La conformación de la idea de hombre. De Zubiri a Laín: Fundamentos para una antropología integral». *Nuevo Derecho*, 11 (17), pp. 109-123.

García, C. (2021): *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.

Gracia, D.M. (2008): *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Gracia, D.M. (2009): «Zubiri en los retos actuales de la antropología», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 36, pp. 103-152.

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

Jiménez, R. (2019): «Un acercamiento a la antropología de Xavier Zubiri», *Revista de Filosofía UCSC*, 18 (2), pp. 29-48.

Kant, I. (2013): *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.

Ortega, J. (2022): *¿Qué es filosofía y otros ensayos?* Madrid: Alianza Editorial.

Ortiz, C. (2012): «La realidad personal en Zubiri: ¿principio constitutivo u operativo? Reconstrucción de un debate». *Thémata: Revista de filosofía*, 46, pp. 553-562.

Pintor-Ramos, A. (1979): *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Rosa, L. (2005): «Sobre la antropología filosófica de Zubiri». *Thémata: Revista de filosofía*, 35, pp. 407-411.

Suances, M. (2010): *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid: Síntesis.

Tirado, V.M. (2008): «Antropología y ontología en “Escritos Menores (1953-1983)” de Xavier Zubiri». *The Xavier Zubiri Review*, 10, pp. 17-34.

Villa, J.A. (2019): «Estructura radical de la realidad humana en Xavier Zubiri». *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de filosofía*, 12, 65-87.

Zubiri, X. (1991): «Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza». *Revista de Filosofía*, 6, pp. 239-246.

Zubiri, X. (2007): *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (2018): *Introducción a la filosofía de los griegos*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (2019a): *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (2019b): *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (2019c): *El hombre y dios*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (2020): *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (2021): *Inteligencia sentiente. Volumen I: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri.

VALENTÍN NAVVARO CARO: Doctor en Derecho (Universidad de Bolonia), investigador y Director Académico del Grado de Derecho en el Centro Universitario San Isidoro, adscrito a la Universidad Pablo de Olavide.

Líneas de investigación:

– Protección jurídica del Medio Ambiente: aportaciones desde la Filosofía del Derecho.

– Las Escuela de Madrid y la Filosofía Política y Jurídica.

– Filosofía del Derecho y No-Derecho.

Publicaciones recientes:

– Navarro Caro, V. «La Masa Indomable. Notas sobre el concepto de Democracia en Ortega y Gasset», en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, número 18, 2023, pp. 429-446.

– Bachmann Fuentes, R. I. y Navarro Caro, V. «Consideraciones en torno a la constitucionalidad de la Ley 19/2022 para el reconocimiento de personalidad jurídica al Mar Menor y su cuenca». *Revista de Derecho Urbanístico y Medio Ambiente*, número 372, 2024. pp. 117-163.

– Navarro Caro, V. «To Sils-María with Love. Ecos de Nietzsche en la

producción cinematográfica de Woody Allen», en Mayorga Escalada, S., & López-Pérez, S. (ed). *Análisis de la obra de Woody Allen: un acercamiento desde las ciencias sociales y humanas*. EGREGIUS. 2024. pp. 176-187.

– Navarro Caro, V. «La fe de los físicos. Ecos de la reflexión jurídica de los primeros filósofos griegos». En Merino Calle, I. Hernández López, A. y Laro González, M. E. *Desafíos del Derecho en la sociedad actual: reflexiones y propuestas*. EDUVA. 2022. pp. 17-22.

Correo-e: vnavarro@centrosanisidoro.es