

El problema de la muerte en Xavier Zubiri

The Problem of Death in Xavier Zubiri

MANUEL PÉREZ CORNEJO

Instituto Lope de Vega de Madrid (España)

Recibido: 11.07.2019

Aceptado: 13.07.2019

RESUMEN

El artículo analiza el concepto de la «muerte» en la filosofía del pensador español Xavier Zubiri, quien rechazó la habitual división del ser humano en cuerpo (mortal) y alma (inmortal), y propuso una concepción del hombre entendido como «totalidad psico-física». Esta concepción implica necesariamente la mortalidad del individuo, pero bajo la influencia del teólogo francés M.-É. Boismard, Zubiri plantea un concepto de «resurrección» del hombre como un todo, considerando un error hablar solo de una resurrección del cuerpo. Zubiri piensa que, gracias a su libertad, el sujeto puede construir una «figura eterna» de su ser, que permanece para siempre, y alcanza la gracia de la vida eterna, dependiendo de que dicha figura la haya construido el sujeto en versión o aversión hacia la realidad suprema: Dios.

PALABRAS CLAVE

ZUBIRI; MUERTE; RESURRECCIÓN; ALMA; REALIDAD; DIOS

ABSTRACT

This article analyzes the concept of «death» in the philosophy of Xavier Zubiri, who rejected the usual division of man in body (mortal) and soul (inmortal), and who has proposed an unitary conception of man as psychophysical whole. This conception implies necessarily the mortality of man, but influenced by the French theologian M.-É. Boismard, Zubiri propose a concept of «resurrection» of the man as a whole and does not accept the only resurrection of the body. Zubiri thinks that man, through his freedom, can build an «eternal shape» of his being, tan remains forever after death and his eternal life depends of his version or aversion toward the supreme reality: God.

KEYWORDS

ZUBIRI; DEATH; RESURRECTION; SOUL; REALITY; GOD

Claridades. Revista de filosofía 12/1 (2020), pp. 137-160

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

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

«¿Vuelve el polvo al polvo?
 ¿Vuela el alma al cielo?
 ¿Todo es sin espíritu,
 podredumbre y cieno?»

G.A. Bécquer, *Rima LXXIII*.

«¡Alleluya, Alleluya, Alleluya!
 Cristo ha resucitado.
 No es vana nuestra fe».

*Epitafio sobre la tumba de Zubiri y C. Castro,
 en el Cementerio Civil de Madrid.*

I. INTRODUCCIÓN

LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI ES UN realismo radical¹, y por este motivo una filosofía que, forzosamente, ha tenido que lidiar con el problema de la muerte, desde el momento en que el óbito representa, sin duda, la realidad última y decisiva de nuestras vidas. Sin embargo, a pesar de la radicalidad que caracteriza este problema, lo cierto es que no abundan en la extensa obra del pensador vasco las páginas en las que se trate de él, si bien esto no significa que la muerte sea un tema irrelevante dentro de la filosofía de nuestro autor²; al contrario: con el paso de los años esta cuestión fue convirtiéndose en una de las obsesiones latentes de Zubiri, hasta el momento en que la Parca vino a sorprenderle también a él, obligándole a participar en esa danza macabra que ningún ser humano ha podido eludir.

En este artículo voy a esforzarme por demostrar que la filosofía de Zubiri, a medida que fue evolucionando³, adoptó una posición cada vez más sobria y rotunda en relación con este asunto, pasando de asumir una postura inicial próxima al sustancialismo, a aceptar la definitiva *mortalidad* del ser humano, mostrándose siempre abierta, eso sí, a la fe en la eventual concesión al hombre de la gracia de la resurrección. Vamos a ver cómo la posición zubiriana en relación con la muerte recuerda, en una primera lectura, la teoría averroísta de la «doble verdad», pues razón y fe llegan a conclusiones contradictorias (mortalidad del hombre *vs.* resurrección), aunque sostenibles ambas sin conflicto, porque pertenecen a dimensiones separadas entre sí. Pero, en realidad, me gustaría haberle preguntado al

1 Cfr. Ferraz Fagos, A., *Zubiri: el realismo radical*, Madrid: Cincel, 1987.

2 Así lo cree Francisco Javier Herrero, cfr.: «Muerte y metafísica en Xavier Zubiri», en: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 36 (2009), p. 181.

3 Cfr. *La introducción de Antonio González a PTH*, p. 10.

maestro su opinión acerca de esta eventual «proyección averroísta» de su teoría, pues estoy bien seguro de que la habría rechazado, y me habría respondido diciéndome que no existe en este punto contradicción alguna, ni resulta tampoco aplicable la doctrina de la doble verdad a su pensamiento, porque su antropología filosófica incluye una concepción perfectamente defendible de la inmortalidad del hombre, si bien se trata de una noción de inmortalidad notablemente alejada de la que habitualmente ha manejado la historia de la filosofía.

II. PRIMERAS REFLEXIONES DE ZUBIRI SOBRE LA MUERTE: NI DUALISMO NI SUSTANCIALISMO

Tradicionalmente, en la filosofía occidental (al menos de Platón a Descartes), la reflexión sobre la muerte ha estado ligada a una concepción *dualista* del ser humano, al cual se le considera dividido en *cuerpo* (su parte sensible y mortal) y *alma* (la parte espiritual e inmortal)⁴. Luego, ese dualismo podía interpretarse de dos maneras diferentes: unas veces se ha considerado al alma completamente independiente del cuerpo, subsistiendo por sí misma en el *kósmos noetós*, en el «cielo», junto a la Divinidad, o perviviendo a través de una cadena más o menos larga de reencarnaciones (Platón), mientras que otras se entendió el alma como la forma sustancial del cuerpo (Aristóteles, Tomás de Aquino). La doctrina oficial de la Iglesia Católica a este respecto abunda en esta concepción dualista, pues sostiene que «el alma humana, aunque forma con el cuerpo una unidad sustancial, es distinta e irreductible a la pura materia, [sin ser] una emanación de la sustancia divina», al tiempo que el Concilio Lateranense V habla expresamente de «la individualidad e inmortalidad del alma»⁵.

Zubiri va a rechazar ambas opciones, primero —nos dice—, porque expresiones como «alma» o «espíritu» son muy vagas e imprecisas; segundo, porque no resulta nada claro cómo se une el alma al cuerpo; tercero, porque el dualismo y el sustancialismo hilemórfico impiden pensar al ser humano como *unidad*, y, finalmente, porque, aun admitiendo la existencia

4 J. Ferrater Mora analiza el tratamiento de la muerte a lo largo de la historia de la filosofía en su clásico libro *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid: Aguilar, 1962.
5 Cfr. Collantes, J., *La fe de la Iglesia Católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, Madrid: BAC, 1995, p. 159; Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionorum et Declarationem de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1965 pp. 1007, 3220.

de estas entidades, no se explica claramente qué debe entenderse por «inmortalidad».

Partiendo de esta crítica, el principal problema que va a afrontar Zubiri es el de cómo concebir la «unidad» del ser humano, y qué repercusiones tiene la respuesta a este problema sobre nuestra esperanza de gozar o no de una vida eterna tras la muerte. Zubiri dedicó cincuenta años de su vida a intentar responder a estas dos preguntas.

Ya desde sus primeros escritos, en los que se encuentra fuertemente influido por la fenomenología y el pensamiento heideggeriano, Zubiri trata de pensar al ser humano desde un punto de vista unitario, entroncando con una concepción de la naturaleza que se hace eco de su intenso conocimiento de la filosofía de la naturaleza griega y del pensamiento de Escoto Erígena y Spinoza⁶. Así, en su conferencia *Res cogitans*, impartida en 1937 en La Sorbona, dice:

«El “cuerpo” del hombre no es un cuerpo como lo es un cuerpo físico. En su realidad concreta es, ante todo, la encarnación de una persona. Desde este punto de vista, la estructura del hombre en tanto que *anthropos* es bien compleja. El cuerpo es aquello que facilita o dificulta y, en todo caso, conforma y modifica la actualización de las posibilidades de una persona. 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. Se podría tal vez decir: yo soy un cuerpo personal, yo soy una persona corporal. La naturaleza humana, en lo que tiene de “físico” (en el sentido etimológico de la palabra) es una *natura naturata*. Ella es la decantación de mis posibilidades de existir en el mundo de los cuerpos».⁷

En este texto ya aparecen algunos de los términos en torno a los cuales va a girar la reflexión de Zubiri sobre la muerte en los años posteriores: «cuerpo personal», «persona corporal» (expresiones ambas encaminadas a pensar la unidad del ser humano), «mis posibilidades»... Como señalan P. Ascorra y R. Espinoza, ya antes de publicar en 1944 *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri parece haber rechazado la idea de que existe algo así como

⁶ Sabemos que Zubiri se ocupó de estudiar intensamente la *Ética* de Spinoza, junto con María Zambrano, en la década de los años 20 del pasado siglo: cfr. Corominas-Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus, 2006, p. 189. Ascorra Costa y Ricardo Espinoza Lolas piensan, por su parte, que la influencia de la ética spinoziana sobre el pensamiento del filósofo español es «fundamental» (cfr. «En cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico-teológico», en *Pensamiento*, 67 (2011), p. 1064).

⁷ Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid: Alianza, 2002, pp. 297-298.

un «alma inmortal», entendida como una sustancia que está «dentro» del cuerpo humano, inclinándose, más bien, por entender al hombre como una totalidad personal, es decir, como una persona, literalmente, *encarnada* (y, en este sentido, *imagen* de Cristo, que es Dios «hecho carne» (*sárx*).

En los años 50, Zubiri trató de profundizar en esta relación entre cuerpo y alma que constituye al ser humano como persona, aunque todavía en los cursos *Cuerpo y alma* (1950-1951) y *Sobre el hombre* (1953-1954) se detectan restos del hilemorfismo, y cierta presencia de un concepto del alma como entidad independiente del cuerpo. Sin embargo, debido seguramente a la influencia creciente de los avances científicos en materia de genética y embriología sobre su reflexión filosófica, Zubiri va a ir decantándose inexorablemente hacia una antropología basada en una concepción *psico-orgánica*, estrictamente *unitaria*, del ser humano, superadora de cualquier posición dualista o sustancialista⁸.

III. EL HOMBRE, SUSTANTIVIDAD PSICO-ORGÁNICA

En 1962 ve la luz el libro con el que Zubiri inaugura la etapa madura de su pensamiento: *Sobre la esencia*. En ella se expone una concepción de la realidad extremadamente original y sugerente, que nuestro filósofo resume en las primeras páginas de *Sobre el hombre* y *El hombre y Dios*, y que recuerda en ocasiones la propuesta por Nicolai Hartmann, con quien Zubiri polemizó durante su estancia en Alemania⁹. Según Zubiri, toda realidad está constituida por ciertas notas, que pertenecen a la cosa «de suyo», es decir, tienen la «formalidad de lo real». El animal percibe esas notas como «mera

8 Ascorra y Espinoza han notado, con gran acierto, esta permanente vocación científicista siempre presente en el pensador vasco, también en lo que se refiere a la antropología, contraponiéndola a la simple descripción fenomenológica del organismo que lleva a cabo Heidegger (cfr. P. Ascorra y R. Espinosa *op. cit.*, p. 1067). Por mi parte, creo que también debió influir en su concepto del ser humano el intenso estudio que realizó del tratado *De anima* de F. Suárez. Él mismo nos dice que «[el] innegable aristotelismo [de Suárez] se halla sin embargo muy matizado en puntos esenciales, por ejemplo, en la mayor autonomía de lo biológico en el hombre: para Suárez, el alma informa al cuerpo, pero a un cuerpo previamente organizado», Xubiri, X., *Escritos Menores* (1953-1983), Madrid: Alianza, 2006, p. 287.

9 Carlos Baciero ha destacado esta similitud entre Zubiri y Hartmann, concluyendo que la filosofía de Zubiri supone una profundización en la de Hartmann; cfr.: C. Baciero, «Conceptualización metafísica del “de suyo”», en *Realitas II*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974-1975, p. 325.

estimulidad», mientras que el ser humano las percibe como algo «de suyo», es decir, como realidad¹⁰. Las cosas reales tienen multitud de notas, que forman una «unidad sistemática», un *sistema*. Una cosa es, pues, un sistema clausurado o cíclico de notas, dentro de las cuales hay algunas que, por ser constitutivas del sistema, constituyen su *esencia* y le otorgan «suficiencia constitucional» o «sustantividad»¹¹, haciendo de ella una determinada «forma de realidad»¹², que se encuentra implantada en el conjunto de lo real de una manera propia. «Así —dice Zubiri— persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro»¹³. Todo lo real tiene, pues, dos elementos: el momento de tener tales notas (su «talidad»), y el momento de tener cierta forma y modo de realidad (su momento «trascendental», entendido no como concepto, sino como momento físico)¹⁴.

Las cosas reales, no obstante, son más que sus notas, porque están abiertas a lo real. Cada cosa real remite a otros modos y formas de realidad, y esta remisión a las demás cosas constituye lo que Zubiri llama su «respectividad»¹⁵, que se extiende, primero, a otras realidades ya constituidas (el *cosmos*), y, en último término, a toda la realidad de cualquier cosmos posible (el *mundo*)¹⁶.

Pues bien, Zubiri va a aplicar al ser humano esta concepción estructural y sustantiva (que no sustancialista) de la realidad, llevándola hacia el final de su vida —a medida que «nuevos vientos de libertad soplaban en la Iglesia»¹⁷— hasta sus últimas consecuencias, también en lo referente al problema de la muerte. Si en sus cursos «El hombre, realidad personal» (1963) y «El origen del hombre» (1964), a pesar de realizar un gran esfuerzo conceptual y terminológico, Zubiri no consigue liberarse aún de posiciones dogmáticas, en «El hombre y el cuerpo» (1973), ya se decide a

10 Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza, 1998, pp. 45-46; 17-19.

11 *Ibidem.*, p. 46

12 *Ibidem.*, p. 20-22.

13 *Ibidem.*, p. 23.

14 *Ibidem.*, p. 23.

15 *Ibidem.*, p. 24.

16 «Para mí, el mundo es la unidad respectiva de todas las realidades en tanto que realidades. Mundo, pues, no es lo mismo que cosmos» (*Ibidem.*, pp. 24-25).

17 Cfr. Ellacuría, I., «Presentación», en Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 2007, pp. XVIII-XIX.

plantear sin dubitaciones la idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico dentro del ser humano.

¿Por qué se produjo este cambio de rumbo en la posición de Zubiri? Los ya citados Ascorra y Espinoza han señalado que en el golpe de timón experimentado por nuestro autor respecto del ser humano influyó decisivamente su contacto con el dominico de la Escuela Bíblica y Arqueológica francesa de Jerusalén Marie-Émile Boismard (1916-2004). Invitado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones, este teólogo impartió en Madrid en 1973 un curso titulado «Nuestra victoria sobre la muerte: resurrección o inmortalidad», el cual fue publicado en 1995 con el título *Faut-il parler de résurrection?*¹⁸ En su curso, Boismard afirmaba que ningún texto del Antiguo o del Nuevo Testamento nos habla de una «resurrección de los cuerpos» al final de los tiempos, sino solo de una «resurrección de los muertos» coincidente con el retorno de Cristo¹⁹. Dios, dice Boismard, nos asegura que no nos entregará al poder de la muerte y que la venceremos; más ¿cómo será esta «victoria» sobre ella? El teólogo francés, en el curso de su investigación, concluye que en la revelación bíblica se ofrecen al menos tres soluciones para explicarla²⁰:

1ª) La *resurrección*, que aparece en el *Libro de Daniel*, el *Segundo Libro de los Macabeos*, la *1ª Carta a los Tesalonicenses* y la *1ª a los Corintios* de San Pablo. Esta concepción entronca con la concepción semítica del ser humano, fuertemente realista, que lo concibe como unidad psicósomática: el hombre muere por completo; queda reducido a polvo (o a una mera sombra en el *sheol*), y allí los justos esperan que Dios les resucite en cuerpo y psique, enteros, con todos sus elementos psicofísicos renovados.

2ª) La *inmortalidad del alma*, propuesta que figura en el *Libro de la Sabiduría* y está influida por el dualismo platónico²¹; aquí, el ser humano se entiende como un compuesto de alma y cuerpo, siendo el cuerpo mortal, al tiempo que el alma (principio de su personalidad y de toda su vida psíquica) vive junto a Dios. Boismard matiza, en este caso, que no se trataría

18 Existe traducción española: Boismard, M.-É., *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, Madrid: Desclée de Brouwer, 1996.

19 Cfr. *Ibidem*, p. 7.

20 *Ibidem*, pp. 139-140.

21 «Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte» (Platón, *Fedón* 106e).

de la inmortalidad griega en sentido estricto, sino que cree que en este libro bíblico se intenta cierto compromiso entre el pensamiento griego y el realismo semítico, por cuanto, al morir el cuerpo, el alma marcha al *sheol*, y aguarda allí la llamada de Dios para irse al cielo.

3º) Finalmente, San Pablo, en su *2ª Carta a los Corintios*, parece cambiar de opinión, y nos dice que el alma del justo se eleva al cielo, y allí se une a un «cuerpo nuevo» y «glorioso», luminoso, como los astros del cielo. Boismard cree que esta fue también la posición del propio Cristo, aun cuando Jesús de Nazaret nunca se pronunció muy claramente al respecto.

El dominico galo añade una cuarta posibilidad, si tenemos en cuenta que, en el *Evangelio de Juan*, se completa la enseñanza de Cristo sobre la inmortalidad del alma con la «resurrección al final de los tiempos», mas siempre dentro de la línea, ya mencionada, de que se trata de una resurrección de los muertos y no de los cuerpos.

Boismard se muestra favorable a la tercera alternativa (*2ª Carta a los Corintios*, 5, 1), coincidiendo con Pierre Masset²², quien mantiene, igual que él, que es la solución mejor atestiguada por la revelación. Según ambos teólogos,

«ya al morir obtenemos nuestro estado definitivo, sin que haya que esperar al final de los tiempos para encontrar un cuerpo. [...] Desde el punto de vista filosófico solo esta [...] posición (resurrección inmediata) parece aceptable. La tesis del «alma separada», tal como la sostenía la Edad Media, y, de una forma general, todo lo que perjudica al ser del sujeto humano, no es aceptable. El estado disminuido del «alma separada» equivale a una verdadera amputación del ser humano. Preguntarse en qué momento se da un cuerpo al alma, como si se tratase de dos sustancias independientes, que podrían subsistir separadas o unidas, es plantear mal el problema. No hay hombre sin cuerpo, ni cuerpo humano sin alma. Por tanto, es el hombre entero el que, desde el instante de la muerte, accede a la eternidad. Al morir, pasamos de este mundo empírico a ese mundo totalmente diferente, de la condición temporal a la condición de eternidad. Hay que decir que el cuerpo será el rostro con el que el alma aparecerá cuando se encuentre en la condición de eternidad. Existirá, por tanto, una especie de continuidad entre nuestro cuerpo actual y nuestro cuerpo celeste. Cuando estemos en la condición de eternidad, más allá de la muerte a este mundo, nuestro cuerpo subsistirá no ya como cuerpo fenoménico, espacio-temporal, cuerpo al que la muerte hace desaparecer, sino como cuerpo ontológico, es decir, el ser mismo de nuestra corporeidad; más concretamente: será la forma propia que

22 Cfr. su artículo, publicado el mismo año de la muerte de Zubiri: «Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques», en *Nueva revista teológica* 105 (1983), pp. 321-344.

nuestro cuerpo empírico, por sus funciones de individualización, de experiencia y de comunicación, habrá contribuido en el curso de nuestra existencia, a dar a nuestro ser eterno. Sin esta huella indeleble de todo lo que hemos sido, seríamos espíritus puros. Por tanto, todo se salvará, en cuanto a su ser, para la eternidad: todo lo que ha constituido nuestra vida temporal, los acontecimientos de nuestra historia personal, nuestras relaciones, nuestros pensamientos y sentimientos, nuestros trabajos y nuestros recuerdos, nuestras diferentes experiencias, todo se salvará, pero en su esencia pura»²³.

Boismard, argumentando de esta manera, convence a Zubiri de que las categorías platónicas que utiliza el magisterio eclesiástico en el terreno de la escatología, o el concepto de sustancia anímica que utiliza el aristotelismo contra el averroísmo, «no constituyen la proclamación como doctrina de fe de una determinada interpretación filosófica de la inmortalidad, sino más bien la representación de cómo esta fe se articula en una determinada terminología filosófica»²⁴. Pero, obviamente, el filósofo vasco se percató enseguida de que esta opción le exigía replantearse por completo su concepto del ser humano, para entenderlo como una realidad sustantiva y unitaria, al tiempo que se requería creer en la *resurrección integral* del hombre, como *dogma de fe*²⁵.

Y esto es lo que encontramos en «El hombre y su cuerpo»²⁶. Aquí, Zubiri sostiene que «el hombre es una realidad una y única», y no «una unión de dos realidades», a las que «suele llamarse «alma» y «cuerpo»». Zubiri piensa ahora que la realidad humana es «una unidad de sustantividad, esto es, una unidad primaria y física de sus notas, un sistema constructo de notas». De ellas, unas son de carácter fisicoquímico, y otras de carácter psíquico, por ejemplo, la inteligencia, el sentimiento o la voluntad²⁷. Desde luego que las notas de carácter fisicoquímico son sustancias, sí, pero no en el sentido que este término tiene en la filosofía aristotélico-tomista, sino en el sentido de «sustancias químicas», que constituyen el organismo; ahora bien, Zubiri mantiene que el organismo es solamente un *subsistema parcial*, dentro del sistema total de la sustantividad humana, que carece por

23 Boismard, M.-É., *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»? op. cit.*, pp.141-143, y Masset, P., «Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques» *op. cit.*, pp. 332-336.

24 Zubiri, X., *Tres dimensiones del ser humano*, Madrid: Alianza, 2006, p. 169.

25 Cfr. Costa-Espinoza, «En cuerpo y alma en Zubiri...» *op. cit.*, p. 1070.

26 El artículo se publicó originalmente en la revista *Asclepio* 25 (1973), pp. 9-19. Actualmente está recogido en EM.

27 *Escritos Menores op. cit.*, p. 106; *Sobre el hombre op. cit.*, p. 57.

sí y en sí mismo de sustantividad. Por otra parte, el aspecto psíquico de la sustantividad humana «tampoco es, como suele decirse «espíritu» (término también muy vago). Podría llamarse «alma» si el vocablo no estuviera sobrecargado de un sentido especial, archidiscutible, a saber: el sentido de una entidad «dentro» del cuerpo y «separable» de él. Prefiero por esto —concluye Zubiri— llamar a este aspecto simplemente “psique”²⁸. Mas tampoco la psique es una sustancia, sino «solo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana»²⁹. Es evidente que este subsistema psíquico tiene determinados caracteres o notas irreductibles al subsistema originario, y que a veces, incluso, tiene «cierta dominancia» sobre este, pero eso no obsta para que la psique sea solamente un subsistema parcial del todo humano.

De todo lo dicho se deduce que «el hombre es una sustantividad psico-orgánica»³⁰, y que en la realidad «solo hay un sistema total, tanto en su funcionamiento como en sus estructuras reales», pues

«todas y cada una de las notas psíquicas son “de” las notas orgánicas, y cada una de las notas orgánicas es nota “de” las notas psíquicas. El hombre, pues, no “tiene” psique y organismo, sino que “es” psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad ninguna; solo la tiene el sistema. Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo. [...] El hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique-de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo-de” esta psique. La psique es desde sí misma organismo, y el organismo es desde sí mismo psíquico».³¹

Así pues, la actividad humana es absolutamente «*unitariamente* psico-orgánica, en todos, *absolutamente todos* sus actos»³². Que sea unitaria no quiere decir que sea «a la vez» orgánica y psíquica, como si hubiese dos actividades que se despliegan al mismo tiempo, sino que lo que está afirmando nuestro filósofo es exactamente lo contrario, a saber:

«Que no hay sino una sola y una misma actividad, la del sistema entero en todas y cada una de sus notas. [...] Ciertamente, esta actividad es por ello mismo compleja, y en ella dominan a veces unos caracteres más que otros. Pero siempre, hasta en el acto más meramente fisicoquímico, en realidad está siempre en actividad el sistema entero en todas sus notas fisicoquímicas y psíquicas. [...] [Es] algo así como los distintos niveles y

28 *Escritos Menores op. cit.*, pp. 107-07.

29 *Ibidem*.

30 *Escritos Menores op. cit.*, p. 108; *Sobre el hombre op. cit.*, p. 48-49.

31 *Escritos Menores op. cit.*, p. 106-107.

32 *Inidem.*, p. 115.

ondulaciones de una superficie líquida. Todo lo orgánico es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente, y todo lo orgánico transcurre psíquicamente. No hay tampoco una actuación de lo psíquico sobre lo orgánico ni de lo orgánico sobre lo psíquico, sino tan solo la activación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico. Y ello, porque la realidad sustantiva del hombre es un sistema en el que cada nota es siempre “nota-de” todas las demás como momento de la unidad constructa en que esa sustantividad formalmente consiste»³³.

Zubiri mantiene que esta unidad psicosomática existe ya desde la célula germinal³⁴, de manera que en el embrión «hay un sistema psicosomático integrado por célula germinal y psique», y por ello, en cuanto hay cuerpo, por simple que este sea, ya hay psique (obviamente, no consciente aún), por lo que cabe decir que la psique va *brotando* procesualmente del cuerpo, es decir, desde las estructuras de la célula germinal misma³⁵. La acción de las estructuras celulares, como *natura naturans*, va produciendo las notas psíquicas (*natura naturata*) «por elevación»³⁶, de manera que no resulta adecuado decir que el cerebro es el órgano que produce la psique, sino el órgano que, mediante su actividad psico-orgánica «abre la entrada en acción a lo «superior» de una psique ya preexistente desde el plasma germinal»³⁷. Con el cerebro no «comienza» lo psíquico, sino que, desde este órgano empieza «por hiperformalización» a actuar una psique, que, hasta que ese órgano no ha alcanzado cierta complejidad, aparece como algo puramente pasivo. De lo que se desprende que, ciertamente, «el cerebro configura la mente, pero la mente configura también el cerebro. [...] No hay acción del cerebro «sobre» la mente ni de la mente «sobre» el cerebro, sino una especie de «autoconfiguración» de la mente y del cerebro «a una» en su intrínseca y formal pertenencia sistemática»³⁸.

IV. DECURSO VITAL, EMPLAZAMIENTO Y MUERTE

La unidad psicosomática que llamamos «hombre» se despliega en una tensión dinámica, que recibe el nombre de *vida*, y que consta de tres formas cualitativamente distintas, las cuales, no obstante, se copertenen en

33 *Ibidem*, pp. 115-116.

34 *Sobre el hombre op. cit.*, p. 50.

35 *Ibidem*, pp. 464.

36 *Ibidem*, pp. 468.

37 *Ibidem*, pp. 510-511.

38 *Ibidem*, pp. 542-543.

unidad radical: «nacimiento, decurso y muerte»:

«[El] decurso [de la vida] está entre el polo del nacimiento y el polo de la muerte. La vida tiene un nacimiento, un decurso y una muerte»³⁹.

La muerte fija un *plazo* para la vida humana, por lo que nuestra vida «es constitutivamente *emplazamiento*». Desde su comienzo (nacimiento), el hombre está en «camino» (es un «viador», dice Zubiri) hacia un «fin», al que está emplazado: la muerte⁴⁰. Mas Zubiri no interpreta este fin al modo de Heidegger, como la posibilidad que pone fin a las posibilidades: el hombre no es el «Sein zum Tode», sino una *realidad* viva, cuya vida, no obstante, está sometida a un plazo de insoslayable cumplimiento. Por eso, frente a Heidegger, Zubiri mantiene que «la muerte no pertenece a la vida, porque la vida es una pura posibilidad, sino [que es justo] al revés: la vida es una pura posibilidad, porque a ella intrínsecamente le pertenece la muerte»⁴¹. Para Zubiri, «el problema de la muerte es el problema de la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida física y real»⁴².

A continuación, el pensador vasco analiza qué estructura tiene el emplazamiento, cómo se vivencia éste y qué estructura física tiene la muerte. Respecto de lo primero, encuentra que el emplazamiento es «una estructura física y real de la vida», que expresamos vulgarmente con la expresión «vamos tirando», y más rigurosamente con la expresión «seguir viviendo»⁴³. Seguir viviendo significa seguir recorriendo el camino de la vida, como viadores, realizándonos en una figura determinada, y definiéndonos en cada situación. Por tanto, «el emplazamiento es un emplazamiento para la definición definitiva» de nosotros mismos⁴⁴, y completar el «argumento» de nuestra vida, antes de que la muerte le ponga punto final. Somos conscientes de que nuestra realidad es en buena parte responsabilidad nuestra, y de que tenemos que perfilarla definitivamente antes de morir: «de ahí el carácter *tremendo* que tiene la muerte dentro de la vida del hombre»⁴⁵.

39 *Ibidem*, pp. 657-658.

40 Cfr., *Ibidem*, p. 614. Las relaciones entre muerte como emplazamiento y soledad las analiza detalladamente J. Antúnez Cid en «La intersubjetividad en Xavier Zubiri», en *Tesi gregoriana* 26 (2006), pp. 575-583.

41 *Sobre el hombre op. cit.*, 659.

42 *Ibidem*, pp. 659-660.

43 *Ibidem*, , pp. 660-661.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

Tremendismo de la muerte que se une a la más terrible *soledad*: al morir estamos tremendamente solos. La tarea de perfilar la figura que va dando a su realidad la realiza el ser humano en respectividad con las demás cosas y personas, que le crean las diversas situaciones con y en las que se va encontrando; pero a la hora de realizar esa figura que él mismo ha querido realizar, aunque es cierto que en su respectividad el hombre está con las cosas y con los demás seres humanos, no es menos cierto que está con ellos en tanto en cuanto define *su* propia personalidad: «Por eso, en definitiva, se muere en soledad absoluta y radical; es la soledad del hombre consigo mismo, que no es aislamiento, porque los demás hombres y las demás cosas están formalmente inclusos en la respectividad consigo mismo. [...] Por eso el emplazamiento de la vida es el emplazamiento o el camino hacia la soledad consigo mismo. Se vive entre las demás personas, pero se muere solo»⁴⁶.

Ahora, ¿cómo se vive la muerte? Zubiri explica que existe una vivencia negativa de la muerte, que consiste en «olvidarla» o esperarla pasivamente, sin preocuparse de ella, pero «también se [la] puede aguardar [...] positivamente, es decir, contar con que la muerte va viniendo»⁴⁷, a fin de afrontarla, adoptando ante ella, eso sí, posturas muy diferentes, pues el ser humano puede tener miedo a morirse, puede sentir repugnancia hacia la muerte, puede rebelarse contra ella, aceptarla con resignación, alegrarse de morir, e incluso desear morir ya y entregar la vida:

«Ninguna de estas vivencias es exclusiva —advierte Zubiri—. En mayor o menor grado, van envueltas casi todas en la pre-vivencia de la muerte. Por mucho que el hombre piense en la muerte, tiene también que olvidarla; por mucho que la aguarde, cuenta también con que no venga. Cuando la ve venir, la aguarda con la singular mezcla de miedo, repugnancia, aceptación, alegría, deseo, y probablemente entrega»⁴⁸

Sin embargo, estos matices vivenciales no «nos aclaran qué es el morir real y físicamente»⁴⁹; pero ahora, después de su análisis pormenorizado de la sustantividad humana y de su encuentro con Boismard, Zubiri lo tiene claro, y no duda: dando por sentado que «una psique es corpórea desde sí misma», como concluyó anteriormente, Zubiri nos ofrece su respuesta definitiva al problema de la muerte. Si en el curso de 1953-54 mantenía solo

46 *Ibidem*, p. 668.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*, p. 669.

49 *Ibidem*.

que la muerte comporta una «dimensión física», es decir, implica «la destrucción de la configuración física de las moléculas del organismo», ahora comprende que el aspecto somático de la muerte tiene que ver con una «desestructuración que afecta a la configuración esencial de la corporeidad y no meramente a su carácter funcional, [ya que] hay muertes funcionales de las que se puede volver a la vida». En la «muerte estructural y no meramente funcional, [...] desaparecen las estructuras psicofísicas sin las que el organismo no puede volver a tener una función de carácter biológico», lo que significa que «el morir es primariamente un fenómeno psicofísico y no metafísico. Al morir, quien se va es el cuerpo, la vida orgánica; [por lo que] no consiste morir en que el psiquismo se despida del cuerpo, sino en que el cuerpo se despida del psiquismo, en que uno se queda sin la vida que se le va. Cuando esto sucede, la sustantividad humana deja de existir»⁵⁰. No puede hablarse, por consiguiente, de una psique sin cuerpo, y resulta forzoso admitir que «la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre y acaba el hombre del todo»⁵¹.

V. RESURRECCIÓN: MUERTE Y TRANSFIGURACIÓN DEL HOMBRE

Mas ¿es verdad que, con la muerte, acaba el hombre del todo? ¿Es esta la postura definitiva de Zubiri? Rotundamente, no: esta es la verdad de la razón y de la ciencia, pero existe otra dimensión humana, la *fe* (una fe que, en Zubiri, siempre se apoya en nuestra inteligencia y en el análisis de lo real), que abre un camino diferente ante el ser humano, en relación con el problema de la muerte.

¿Qué les pasa a los seres humanos tras la muerte? Zubiri responde que, si se concibe al hombre al viejo estilo, como un alma encarnada, no se puede saber qué le pasa a esta. Pero lo que sí tiene claro, tras su contacto con Boismard, es que la fe nos induce a creer en la *resurrección*, es decir, en una *recreación del hombre entero*, y no solo en la pervivencia de su alma.

«Algunos se preguntarán qué es lo que pasa con las almas después de la muerte. No sé lo que les pasa. Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma»⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, p. 171.

⁵¹ «Presentación» en SH *op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

⁵² *Tres dimensiones del ser humano op. cit.*, p. 7.

Según Zubiri, esto es, precisamente, lo que cree el cristianismo:

[...] cuando el cristiano, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera. Lo demás no es de fe». ⁵³

De manera que Zubiri terminó pensando, al parecer, que, aunque nuestra vida puede ser plena de sentido sin necesidad de creer en nuestra pervivencia después de la muerte, no es necesario renunciar a dicha creencia. Como él mismo dice:

«Nadie ha tenido la vivencia de la pervivencia. Pero nadie ha tenido tampoco la vivencia de la no-pervivencia. Fe como fe, tan fe es la una como la otra. No se puede decir que la *conditio possidentis* es la del que no cree en la pervivencia. No se trata de una *conditio possidentis*, sino de una opción. Tan opción como la de creer que se es inmortal es la opción de creer que no se es. Las razones son cuestión aparte, pero como no son tan impelentes como un teorema matemático, quíerese decir que el margen de opción es igualmente optativo en un lado como en otro. No es menos fe la que declara que con la muerte termina todo, que la fe del que dice que ahí comienza todo». ⁵⁴

Si esto es así; si la fe nos invita a creer que Dios puede conceder al hombre entero la gracia resurreccional, habrá que ver primero qué es esa realidad humana entera que puede resucitar y qué es ese Dios capaz de concederle dicha gracia, porque esta investigación puede *reforzar* nuestra fe y hacer que la balanza no esté tan equilibrada entre la «posibilidad de muerte total» y la «posibilidad de resucitar» como al principio podría parecer, haciendo así que nuestra fe tienda a inclinarse *más* hacia el lado de la creencia en la resurrección.

¿A qué se está refiriendo Zubiri cuando habla del «hombre entero»?

Como hemos visto anteriormente, Zubiri concibe al ser humano como una sustantividad unitaria psicofísica. Ahora hay que añadir que se trata de una «sustantividad abierta» a la realidad (el hombre es un «animal de realidades») ⁵⁵, gracias a su inteligencia sentiente, su volición tendente y su sentimiento afectante, que le permiten «hacerse cargo de la realidad» ⁵⁶. Esta apertura se debe al carácter inconcluso del sistema humano, que le obliga al hombre a realizarse, siendo tal necesidad de realización «la función tras-

⁵³ *Escritos menores op. cit.*, 107.

⁵⁴ Zubiri, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza, 1993, p. 108.

⁵⁵ *Sobre el hombre op. cit.*, 65.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 75.

«cendental» de la estructura humana⁵⁷. «El hombre», asegura Zubiri, «tiene inexorablemente que hacerse»⁵⁸.

La sustantividad humana, por su apertura, tiene una *figura*⁵⁹, que el propio hombre debe configurar de forma concreta. Partiendo de aquí, Zubiri realiza su conocida distinción entre *personalidad* y *personalidad*. La *personabilidad* tiene *suidad*⁶⁰, es decir, se pertenece formalmente a sí misma, es «suya», por lo que está obligada a construir su personalidad mediante los actos que realiza durante su vida:

«[La] personalidad es así un modo de ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de su vida. Justamente el conjunto de actos que el hombre va enfrentando a lo largo de su vida le confiere eso que llamamos personalidad, una personalidad rica o pobre, una personalidad de un artista, de un pensador, de un filósofo, de un gobernante, de un comerciante, etc. La personalidad es una cosa que se va configurando a lo largo de la vida. Constituye no un punto de partida, sino un término progresivo de desarrollo vital. La personalidad se va haciendo o deshaciendo, y incluso rehaciendo. No es algo de lo que se parte».⁶¹

Tendríamos, así, que mientras la *personabilidad* es la forma de la realidad humana, la *personalidad* es la figura según la cual esa forma de realidad va modelando sus actos. De manera que la *personabilidad*, aunque posee algunos rasgos psicológicos, no es un concepto propiamente psicológico, ni de antropología empírica, sino más bien un concepto *metafísico*, y de ahí su profundidad⁶².

La persona es autora de sus actos, mediante los cuales va constituyendo su propia figura real⁶³, incluso en el plano de la más estricta intimidad⁶⁴, dotándola de un modo de ser *concreto*, que va forjándose a lo largo del curso vital. La figura del ser sustantivo, que se va configurando el hombre con sus acciones, es el *Yo*⁶⁵. En cada situación, enfrentado a otras cosas y

57 *Ibidem*, p. 95.

58 Zubiri, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid: Alianza, 2005, p. 122.

59 *Sobre el hombre op. cit.*, p. 99.

60 Sobre la «suidad» del hombre como razón formal de la «personabilidad», cfr. Zubiri, X., *Hombre y Dios*, Madrid: Alianza, 1984, pp. 49-50.

61 *Sobre el hombre op. cit.*, p. 113.

62 Cfr., *Hombre y Dios op. cit.*, pp. 50-58.

63 Sobre el hombre como agente, actor y autor de su vida, cfr. HD, p. 78.

64 Cfr., *Sobre el hombre op. cit.*, p. 133.

65 Cfr., *El hombre: lo real y lo irreal op. cit.*, p. 87; . «El yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta [...]. Es lo que expresamos cuando decimos “yo mismo”. Es el ser de la persona», *Hombre y Dios op. cit.*, p. 56.

personas reales, el hombre entra en interacción (real o personal) con ellas, y decide cómo actuar, eligiendo entre el elenco de posibilidades que se abre ante él, y proyectando libremente *qué quiere hacer* con su vida. Ahora bien, dado que la vida, como hemos estado viendo, es emplazamiento con la muerte, las posibilidades de autodefinición que se le ofrecen al hombre para dar forma o figura a su argumento vital son siempre limitadas y dependen del tiempo que le queda por vivir, y esto es algo que le produce *inquietud*. De ahí que la inquietud sea el fundamento de todo argumento vital⁶⁶, pues expresa «el problematismo del absoluto» que es la persona, en contraposición a su componente relativo, que consiste «en no saber bien el modo concreto de ser absoluto»: el hombre, en cada acto suyo, «va definiendo [...] aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo»⁶⁷. Dado que la persona está construyendo su propia realidad frente a las cosas, frente a sí propio, e incluso —y este matiz que introduce Zubiri es muy importante— frente a Dios, puede decirse que la persona «está suelta de las demás realidades, es decir, es absoluta»⁶⁸; pero, al mismo tiempo, dado que esa realidad personal está obligada a darse una realidad a sí misma, en relación con las demás cosas y personas, para cobrarse un ser, es también una realidad relativa. Esto le lleva a Zubiri a afirmar que la persona es un *absoluto relativo* [o un «relativo absoluto»⁶⁹]: es absoluta porque es suya, y relativa por tener que concretarse a través de sus actos⁷⁰.

La inquietud —que depende de dos preguntas fundamentales: «¿qué va a ser de mí?» y «¿qué voy a hacer de mí?», y que puede vivirse de muchas maneras: como mero deslizarse por la vida, con angustia, con preocupación, o con «voluntad de verdad»⁷¹— hace referencia a los proyectos que cada hombre decide realizar, porque, como hemos dicho, son tales proyectos los que contribuyen a definir su realidad personal. Mas para figurarse su proyecto vital, el hombre ha de dar un rodeo por lo *irreal*, es decir, aprehender la realidad en irrealidad, o de manera simplemente objetual, para crear, literalmente, la figura del hombre que quiere ser, proyectarla, y luego tornar

66 Cfr., *Sobre el hombre op. cit.*, p. 627.

67 *Hombre y Dios op. cit.*, p. 52.

68 *Triple dimensión del ser humano op. cit.*, p. 8.

69 *Escritos menores op. cit.*, p. 38.

70 Cfr., *Hombre y Dios op. cit.*, pp. 51-52.

71 Cfr., *Ibidem*, pp. 100-106.

presionado a lo real, con el propósito de realizar el proyecto personal que él se ha figurado, mediante el cual se crea como hombre (*ens hominis*). Es «así [como] se va estableciendo la figura propia, modelando la realidad que se ha proyectado ser [y] modulándola en una parte importante desde la irrealidad»⁷². Como vemos, el hombre es, para Zubiri, no solamente un animal de realidades, sino también, y muy especialmente, un «animal de irrealidades»⁷³, desde el momento en se trata de «una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose».⁷⁴

Vivir es, por tanto, autodefinirse y auto-poseerse, conseguirse a sí mismo, «ir realizándose en una figura determinada, conforme a lo que en cada instante el hombre quiere ser efectivamente».⁷⁵ Resulta obvio que toda autodefinición es siempre provisional y puede cambiarse, mientras el sujeto siga viviendo, estando marcado dicho cambio, bien por la conducta que impone el propio camino al hombre-viador (donde topa con personas o cosas), bien por su propia decisión.

Pero hete aquí que llega un tiempo que es el último del camino vital. Ese momento, el de la muerte, será el último instante para la psique, que —como ya hemos visto asume Zubiri—, desaparecerá con el cuerpo; pero no lo será para la personalidad, el *Yó*, que habrá quedado fijado para siempre, metafísicamente, como una determinada figura de la realidad, y, en este sentido, es inmortal. El instante de la muerte «hará que la figura conseguida y la definición obtenida [por la persona] sean no solo definitorias sino definitivas». La muerte «lanza al hombre desde la provisionalidad a lo definitivo»⁷⁶, significando el fin del camino vital, en el que, como dijimos, «somos todos viadores», es decir, seres «en camino a una configuración permanente de nuestro propio ser sustantivo».⁷⁷

72 *Sobre el hombre op. cit.*, p. 657; «Para hacerse su vida, el hombre debe “figurarse” cómo son las cosas. Justamente ahí está el momento de lo irreal [...]. [El hombre] se figura cómo son las cosas, para poder apoyar su vida en ellas; pero, además, no solamente tiene necesidad de figurarse cómo son las cosas, sino de figurarse en el sentido radical del vocablo: se figura, es decir, se *autoconfigura* [...]. Figurarse es algo inexorable para ir a las cosas, apoyándonos en ellas para hacer mi propio *yo* y “forjar mi propio ser sustantivo”» *El hombre: lo real y lo irreal op. cit.*, pp. 125-127)

73 Conill, J, «Presentación» en *El hombre: lo real y lo irreal op. cit.*, p. IV.

74 *Hombre y Dios op. cit.*, p. 15.

75 *Sobre el hombre op. cit.*, p. 664.

76 *Ibidem*, p. 666.

77 Zubiri, X., *El problema teológico del hombre*, Madrid: Alianza, 1998, pp. 83.

Y es *este* el significado que me parece adopta el término «inmortalidad» en el filósofo donostiarra: la *figura* permanente, eternizada (transfigurada), que *queda* de lo que el hombre ha hecho con su vida:

«[...] la vida no es únicamente una cosa que el hombre va haciendo y que pasa. Lo radical y fundamental de la vida queda en forma de rasgo que el hombre va cobrando en su ser sustantivo. Pero eso queda. Y precisamente porque queda, lo que llamamos el final de la vida en el cristianismo no es que la vida termine; lo que termina es justamente la configuración del ser sustantivo. Y la muerte no consiste formalmente en que se escape de las manos del hombre su vida orgánica. Esto también le hubiese ocurrido al hombre, aunque no hubiese cometido un pecado original; habría habido muerte orgánica, no por razón de pena. Pero hay algo que hubiera existido exactamente igual que el pecado original, que es precisamente que la vida queda. Queda uno fijo en la figura del ser sustantivo que ha cobrado. Y esa fijación es lo que constituye la muerte. La muerte orgánica incapacita para una ulterior elaboración del ser sustantivo. Y, por consiguiente, deja este ser ya fijado. La muerte, propiamente hablando, no es transición a otra manera de ser, sino que es primaria y radicalmente fijación en el ser que se es»⁷⁸.

Ahora podemos comprender lo tremebundo del instante de la muerte y la seriedad que, como decía Schopenhauer, produce la muerte en todos nosotros: porque la figura que posee la persona en el momento del deceso tiene un carácter problemático, ya que el hombre, en ese instante fatal, «puede estar vertido a la divinidad conversiva o aversivamente, [y] morir significa quedar fijado en [la] figura conversiva o aversiva que el hombre ha cobrado en el curso de su existencia». Nada más, pero tampoco nada menos: algo terrible y lapidario.

Esta concepción casi «pétre» del fin de nuestra existencia, dota a la muerte de una dimensión escatológica, que para Zubiri tiene poco que ver con recompensas o castigos a recibir tras esta vida. La escatología depende, más bien, de la fijación «a perpetuidad y a eternidad de lo que el hombre [ha] decidido y [ha] querido ser en el curso de su existencia»⁷⁹. Cielo e infierno no son lugares situados más allá de la tumba: «ni la gloria representa otra cosa que la gracia en acto que el hombre ha traído a la tierra, ni el infierno representa otra cosa, sino la fijación en aquello en que el hombre ha querido fijar realmente su voluntad en aversión a Dios»⁸⁰. El cielo y el infierno dependen, pues, del mayor bien que, como había señalado San Agustín, ha otorgado Dios al ser humano, la libertad: «Dios

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 83-84.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 86.

⁸⁰ *Ibidem*.

ha estimado que no hay mayor bien posible en la creación que la libertad, y que es preferible el que uno se condene libremente a que no se condene yugulando su libertad»⁸¹.

Así pues, una persona que mediante sus acciones ha llevado una vida *plena*, es decir, ha adquirido mediante sus actos una figura lo más aproximada posible a la realidad suprema, gracias a su versión real hacia Dios —lo que Zubiri llama «*deiformidad*»⁸²—, puede adquirir eternamente figura humana en el momento de la muerte, dependiendo de hasta qué punto se haya sentido religado al «poder de lo real», que es Dios⁸³, y se haya dedicado a deificarse, es decir, a buscar a Dios, la realidad-fundamento. Pues, como señala Zubiri en *El hombre y Dios*, «la religación (no es una función entre mil otras de la vida humana, sino que es una dimensión radical en la concepción más estricta del vocablo: es, en efecto, la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no solo *un* Yo, sino *su* Yo. Así, religado al poder de lo real, el hombre en cada uno de sus modestos actos no solo va elaborando la figura de su Yo, sino que va elaborándolo, tomando posición, en una u otra forma, frente a la fundamentalidad que le hace ser»⁸⁴. Por esta razón, la religación es el «*hecho total*, intemporal», que deifica (o condena) al hombre, según lo vincule o desligue —libremente— del poder real supremo, que es Dios.

Y hay que tener muy claro que esa realidad suprema y absoluta Divina de la que nos está hablando Zubiri es la que siente en su interior realmente el Yo cuando actúa vuelto hacia Él, por lo que aquello que tiene de absoluto la persona cuando está haciéndose conecta con el poder supremo de la Deidad (que es libertad). De este modo, para quien le busca y está vuelto a Él, Dios se convierte en el constituyente de su ser, y en el «fundamento de la *plenitud*» de su vida⁸⁵. Dios, por consiguiente, no está en «otro mundo»,

81 *Ibidem*; Sobre las relaciones entre libertad, personalidad y muerte en Zubiri cfr: Calderón, J., «La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en X. Zubiri», en *Tesi Gregoriana*, 18, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, pp.352-357, y Espinoza-García, «En torno a la realidad humana en Xavier Zubiri», en *Arbor*, 192 (780): a 3xx.doi <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4005>, donde se analiza también la influencia de Schelling sobre la noción zubiriana de libertad.

82 *El problema teológico op. cit.*, p. 18.

83 Cfr., *Hombre y Dios op. cit.*, pp. 90-96.

84 *Ibidem*, p. 116.

85 *Ibidem*, p. 160.

ni la vida divina es «otra vida», sino que «es justo aquello que constituye esta vida y este mundo». Es aquí mismo, en la realidad, donde se decide todo: en la unidad de *causalidad personal* que se establece entre la persona y Dios, y en la experiencia que el hombre tiene de Él. Porque el hombre *ya es* Dios, aunque de manera finita, como proyección formal de la propia realidad divina⁸⁶, y la forma eterna que asumimos al morir es una proyección de Dios, siempre que hayamos elegido libremente volvernos hacia Él⁸⁷. «El “otro” mundo», en definitiva, «es cuestión de *fe* y no de pura razón».⁸⁸

Fe en la resurrección, podemos añadir; porque nuestra esperanza de resurrección se basa en la confianza (fe) en que Dios puede otorgarnos el don de resucitar, de volver a vivir esta misma vida, en la misma figura plena que hemos elegido adquirir. Como dice Ignacio Ellacuría, Zubiri, como creyente cristiano y teólogo, al final de su recorrido intelectual, cree «que todo hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por la promesa de Jesús»⁸⁹.

La fe en la resurrección supone entrega a Dios, «a su realidad personal, en cuanto verdadera»⁹⁰. Dicha entrega no supone salir de uno mismo, sino «entregarse al propio fondo trascendente de una persona»⁹¹, hasta tal punto que «la fe en la trascendencia personal es ya fe en Dios». La fe es una adhesión personal, una certeza o seguridad firme en que Dios nos concederá el don de resucitar totalmente como seres humanos, si hemos «optado» por Él⁹²; pero no se trata de una «fe ciega», sino que presupone el conocimiento que podemos alcanzar durante nuestra vida de que Dios está presente (aunque no sea visible) en lo real⁹³.

Dios puede concedernos el don de la resurrección porque es la potencia suprema, que está allende el ser, y por eso no «es», propiamente, sino que «hace que sean las cosas, mejor dicho, hace que haya cosas reales y que las cosas sean reales»⁹⁴, por lo que Dios puede re-crear nuestra vida, es de-

86 Cfr., *Ibidem*, pp. 365-381.

87 Cfr., *Ibidem*, pp. 201-204.

88 *Ibidem*, p. 160.

89 *Presentación de SH op. cit.*, p. XVII.

90 *Hombre y Dios op. cit.*, p. 214.

91 *Ibidem*, p. 216.

92 Cfr., *Ibidem*, pp. 217-221.

93 Cfr., *Ibidem*, p. 230.

94 *Escritos menores op. cit.*, p. 303.

cir, que sea plenamente real, en su fijación cara a Él, tras la muerte, siendo este el *punctum saliens* de la verdadera fe; por eso, en su homenaje póstumo a su gran amigo Juan Lladó, Zubiri no dudaba en afirmar: «la vida eterna no es, a mi modo de ver, otra vida que esta, sino que es la mismísima vida que ésta, porque vivir no consiste en hacer cosas sino en poseerse a sí mismo, y poseerse a sí mismo en Dios es la vida una y única en este mundo, desde el movimiento y después de muerto, por toda la eternidad. Eternidad no es duración eterna, sino modo de realidad, realidad perenne, realidad eternal»⁹⁵ (EM, p. 319), concedida en gracia al hombre por Dios. Se entiende ahora por qué Zubiri no considera vana la fe de aquellos que creen en la resurrección.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Antúnez Cid J.: *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Tesis Gregoriana, Serie Filosofía, 26, Pontificio Instituto Bíblico, 2006.

Ascorra Costa, P. y Espinoza Lolos, R.: «En cuerpo y alma en Zubiri. Un problema filosófico-teológico», en: *Pensamiento*, vol. 67, 254, 2011, pp. 1061-1075.

Baciero, C.: «Conceptualización metafísica del “de suyo”», en *Realitas II*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974-1975, pp. 313-350.

Boismard, M.-È.: *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»? Los datos bíblicos*, Madrid: Desclée De Brouwer, 1996.

Bonete Perales, E.: «Reflexiones sobre la muerte en la filosofía española actual», en *La Ciudad de Dios*, 215, 2005, pp. 903-986.

Calderón Calderón, J.: *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Roma: Tesis gregoriana, Serie Filosofía 18, Editrice Pontificia Universitaria Gregoriana, 2002.

Castro, C.: *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*, Santander: Amigos de la cultura científica, 1986.

Castro, C.: *Biografía de Xavier Zubiri*, Málaga: Ediciones Edinford, 1992.

Cercos Soto, J.: «El problema de la muerte en la filosofía española contemporánea (Zubiri, Ferrater y Marías)», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 20, 1993, pp. 293-303.

Corominas, J.: «La realidad de la muerte», en: *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos. Seminario Zubiri-Ellacuría*, Managua, Universidad Centroamericana-

⁹⁵ *Ibid.*, p. 319.

na, 1994, pp. 87-106.

Corominas, J. y Vicens, J. A.: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus, 2006.

Espinoza Lolas, R. y Soto García, P.: «En torno a la realidad humana en Xavier Zubiri», en: *Arbor*, 192 (780): a 3xx.doi <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4005>.

Ferrater Mora, J.: *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid: Aguilar, 1962.

Ferraz Fagos, A.: *Zubiri: el realismo radical*, Madrid: Cincel, 1987.

Herrero Hernández, F. J.: «Muerte y metafísica en Xavier Zubiri», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía (Ejemplar dedicado a Zubiri, XXV aniversario de su muerte)*, 36, 2009, pp. 165-188.

Masset, P.: «Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques», en: *Nouvelle Revue Théologique*, 105, 1983, pp. 321-344.

Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Gredos, 2000.

Zubiri, X.: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Zubiri, 1993 (PFHR).

Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 1994.

Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 1998 (SH).

Zubiri, X.: *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 1999 (PTH).

Zubiri, X.: *El hombre y la verdad (1966)*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 2001.

Zubiri, X.: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2002 (SPFO).

Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 2003⁷ (HD).

Zubiri, X.: *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 2005 (HRI).

Zubiri, X.: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 2006 (TDSH).

Zubiri, X.: *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid: Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, 2007 (EM).

Zubiri, X.: *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza / Fundación X. Zubiri, 2008.

MANUEL PÉREZ CORNEJO es doctor en filosofía y licenciado en historia del arte por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de filosofía en el IES Lope de Vega de Madrid. Presidente de la Sección Española de la ‘Sociedad Internacional Philipp Mainländer’ (*‘Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft’*).

Líneas de investigación:

Estética y teoría del arte en los autores de la escuela pesimista alemana e italiana, K. F. E. Trahandorff, X. Zubiri, y Rafael Argullol.

Publicaciones recientes:

- Mainländer, Ph., *Filosofía de la redención*, Trad. Pérez Cornejo, M., Madrid: Xorki, 2014.

- Mainländer, Ph., *Diario de un poeta*, Trad. Pérez Cornejo, M., Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2015.

- Bahnsen, J., *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico*, Trad. Pérez Cornejo, M., Valencia: Universitat de Valencia, 2015.

- «En la estela de Schopenhauer y Mainländer: la filosofía ‘peorista’ de Manlio Sgalambro», en: *Schopenhaueriana. Revista española de Estudios sobre Schopenhauer*, 3, 2018, pp. 9-31.

- «Almas que vibran: la filosofía de la música de Mainländer», en: *Scherzo: revista de música*, Año n°34, N° 348, 2019, pp. 80-82.

- «Sgalambro e la música», en: AA.VV. *La piccola verità. Quattro Saggi su Manlio Sgalambro*, Mimesis Edizioni, Milano, 2019, pp. 133-160.

- Mainländer, Ph., *Rupertine del Fino. Novela filosófica*, Trad. Pérez Cornejo, M., Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.

Dirección electrónica: manuelperezcornejo@hotmail.com