

**LA ANTROPOLOGÍA DE XAVIER ZUBIRI:
UNA PERSPECTIVA ACTUAL**

COLECCIÓN
PENSAMIENTO IBÉRICO E HISPANOAMERICANO

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

CRISTINA HERMIDA DEL LLANO. UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. ESPAÑA

MARÍA IDOYA ZORROZA HUARTE. UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA. ESPAÑA

ARMANDO SAVIGNANO. UNIVERSIDAD DE TRIESTE. ITALIA

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

VIRGINIA ASPE ARMELLA. UNIVERSIDAD PANAMERICANA. MÉXICO.

OSCAR BARROSO FERNÁNDEZ. UNIVERSIDAD DE GRANADA. ESPAÑA.

PEDRO CALAFATE. UNIVERSIDADE DE LISBOA. PORTUGAL.

ANTONIO HEREDIA SORIANO. UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. ESPAÑA

RAFAEL HERRERA GUILLÉN. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. ESPAÑA

JORGE NOVELLA SUÁREZ. UNIVERSIDAD DE MURCIA. ESPAÑA.

DELIA MARÍA MANZANERO FERNÁNDEZ. UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. ESPAÑA.

RICARDO JESÚS PINILLA BURGOS. UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS. ESPAÑA.

RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. ESPAÑA

ANTOLÍN SÁNCHEZ-CUERVO. CSIC. ESPAÑA.

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID. ESPAÑA

ARMANDO SAVIGNANO. UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE. ITALIA.

MANUEL SUANCES MARCOS. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. ESPAÑA

PATROCINIO CIENTÍFICO: ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

CARLOS POSE

**LA ANTROPOLOGÍA DE XAVIER ZUBIRI
UNA PERSPECTIVA ACTUAL**



Sindéresis^{editorial}

1ª edición, 2022

© Carlos Pose

© 2022, editorial Sindéresis

Calle Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-19199-39-3

Depósito legal: M-23333-2022

Produce: Óscar Alba Ramos

Diseño de portada: shutterstock

Impreso en España / Printed in Spain

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	7
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I. EL PROBLEMA DE LA PSIQUE HUMANA	
1. De las notas al sistema (o a la sustantividad)	27
2. Sustantividad e individualidad.....	35
3. El sistema sustantivo humano.....	41
a) Del sistema al subsistema.....	43
b) El sistema psico-orgánico.....	47
c) El problema de la psique.....	67
CAPÍTULO II. LA INTELIGENCIA SENTIENTE.....	
1. Las notas de la realidad humana: vivir, sentir, entender	81
2. Formalización animal e hiperformalización humana.....	91
3. La intelección sentiente y sus estructuras.....	102
4. El hombre como “animal de realidades”	121
CAPÍTULO III. LA PERSONA HUMANA COMO REALIDAD ABIERTA	
1. La suidad personal	129
2. Personidad y personalidad.....	142
3. Ser absoluto relativo: me, mí, Yo y sus dimensiones	148
4. El problema de la persona como esencia abierta.....	161

CAPÍTULO IV. VOLICIÓN Y VIDA PRÁCTICA

1. El problema de la volición	183
2. La idea formal de acto de volición	185
3. Modalización del acto de volición	195
4. La realidad en el acto volitivo	211

CAPÍTULO V. GRANDEZA Y TRAGEDIA DE LA LIBERTAD

1. Volición y libertad.....	223
2. Significado de libertad.....	225
3. Raíz, momentos y fin de la libertad	229
4. Figura de la libertad	235
5. Grandeza y tragedia de la libertad	240

CAPÍTULO VI. EL FENÓMENO MORAL

1. La noción de moral	243
2. La justificación moral	250
3. La felicidad humana.....	256
4. El deber moral	268

CONCLUSIÓN	281
------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Zubiri	289
2. Bibliografía secundaria.....	289

PRESENTACIÓN

Aunque Zubiri no preparó nunca un libro completo de antropología, o si se prefiere, “sobre el ser humano”, puede decirse que sus escritos no hacen más que ocuparse directa o indirectamente de este tema. Así lo confirma alguien muy cercano a su persona y colaborador suyo: “En algún sentido puede decirse que todo lo escrito y hablado filosóficamente por él tiene que ver con el hombre, sea porque lo humano se convierte en objeto inmediato de su reflexión sea porque lo humano queda iluminado al menos mediatamente por ella”¹. La riqueza de materiales que el grupo de investigadores de la Fundación X. Zubiri ha ido editando son ciertamente un buen ejemplo de ello.

Esto no significa que Zubiri no tuviera trazadas las bases fundamentales de ese libro. Por eso sigue diciendo algo más adelante el mismo Ellacuría que “no le hubiera sido difícil hacerlo pues el esquema general lo tenía muy claro, como se desprende de los dos primeros capítulos de *El hombre y Dios*”². Sin embargo, lo que en *El hombre y Dios*³ aparece tratado esquemática y sumariamente, ha sido desarrollado por Zubiri en múltiples escritos y de distintos modos. Precisamente *Sobre el hombre*⁴, obra editada por Ellacuría, pretendía llenar ese vacío descriptivo aunando de modo estructurado y organizado una serie de artículos y cursos que Zubiri había llevado a cabo a lo largo de su vida que, no obstante, dejó sin revisar en muchos casos. Por eso afirma el mismo Ellacuría en la ‘Presentación’ a esa obra que “al libro le falta aquella última mano que hubiera allanado colinas y enderezado caminos, que incluso hubiera posibilitado avances ulteriores”.

Parece conveniente, por lo tanto, fiarse mucho más de la estructura que Zubiri ha tomado en *El hombre y Dios* a la hora de describir las bases de su antropología. En efecto, *El hombre y Dios* es un libro que está dividido en tres partes de extensión desigual y contenido estratificado según una exigente subordinación de unos conceptos a otros. El objetivo último de la obra es tratar de Dios como “problema teo-

¹ Ellacuría, I., “Presentación”, en Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. iv.

² Ellacuría, I., “Presentación”, p. xi.

³ Cfr. Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1985, se utiliza la edición de 1994.

⁴ Cfr. Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

logal”, pero puesto que “lo teologal es una estricta estructura humana” al análisis de esa estructura recurre Zubiri, cuyo tema abarca toda la Primera Parte del libro, “La realidad humana”.

En esta Primera Parte se intenta responder principalmente a dos cuestiones que sin ser independientes tampoco se identifican. Por un lado, se examina “*qué es el hombre*” según los caracteres que lo hacen diferente a otras realidades y, por otro, se hace una sumaria incursión en “*cómo se es hombre*”, cómo el hombre es una realidad que se va haciendo a lo largo de su vida. Esta segunda cuestión es sin duda esencial al hombre, pero brota fundamentalmente de los análisis de la primera. Por eso no son cuestiones independientes, aunque tampoco sean idénticas.

A su vez, la pregunta por qué es la realidad humana, por los caracteres esenciales del hombre, tiene al menos dos distintas líneas de análisis. El hombre es una realidad, es la realidad humana, pero “el simple enunciado de la pregunta envuelve dos términos: realidad y humanidad. Aunque el tema general del libro no exige en rigor la explicación de qué se entienda por realidad”, sin embargo, Zubiri, por “rigor intelectual” no se resiste a recordar a modo de resumen los conceptos fundamentales sobre los que pivota su antigua obra, *Sobre la esencia*, especialmente dedicada a ese tema, para entrar luego en el análisis del carácter “humano” de esa realidad.

Pues bien, dentro del carácter humano de esa realidad hay dos perspectivas distintas pero complementarias. Se puede, en primer lugar, analizar la realidad humana “en tanto que humana” a través de *la determinación de las notas que constituyen al hombre*. Pero cabe también, dentro todavía de la pregunta por la realidad humana en tanto que humana, un segundo enfoque: se trata sobre todo del esclarecimiento de la *forma y modo* de esa realidad humana y su actualidad en el mundo. Por lo tanto, el paso de un aspecto al otro, es decir, *el tránsito de los caracteres de la realidad humana desde el punto de vista talitativo a la estructura formal y modal de la misma según el orden transcendental* podría ser, dicho esquemáticamente, el tema de la primera aproximación al ser humano y a la idea de persona. Un texto crucial nos pone al corriente de esta estructura dual que acabamos de indicar: “La realidad humana no se agota sin más en el sistema de notas, esto es, en ser un animal de realidades, sino que precisamente en virtud de estas notas, tiene una estructura más radical. En primer lugar, esas notas hacen del animal de realidades una forma de realidad y un modo de implantación en ésta. Y en segundo lugar esta realidad humana, según su forma y modo de realidad, es actual en el mundo, en la

unidad respectiva de la realidad en cuanto tal; es decir, el hombre tiene un ser propio”⁵.

De lo que hay que partir pues en cualquier análisis antropológico del ser humano es de la idea de que su realidad comienza siendo un sistema de notas, o una sustantividad, cuya característica fundamental es la de ser “animal de realidades”. Pero el ser humano no agota ahí su realidad, sino que precisamente gracias a esas notas que lo constituyen, el hombre posee una estructura mucho más radical: tiene *una forma y modo de realidad y es actual en el mundo*. No se identifica, por tanto, el sistema de notas del animal de realidades con la forma y modo de realidad que en virtud de ellas tiene el hombre. En consecuencia, la división entre orden talitativo y orden transcendental es fundamental dentro del enfoque zubiriano del ser humano y de la persona. En verdad, esta división no es privativa del estudio sobre el hombre, sino que abarca el completo estudio de la realidad. Toda realidad, o mejor, toda cosa real o toda simple nota, consta de dos momentos, un momento según el cual es “tal” realidad, “tal” cosa o “tal” nota (es el momento talitativo), y un momento según el cual todo eso es además “real” (es el momento transcendental). Por eso este es un planteamiento cuyas líneas maestras están formuladas sobre todo en *Sobre la esencia*, pues como Ellacuría escribió, *Sobre la esencia* surgió como necesaria fundamentación metafísica del problema del hombre. Pero se ve afectado también por lo descrito en *Inteligencia sentiente*. Como es sabido, entre la primera y la segunda obra ha habido una clara evolución. Por eso en este libro abundaremos en el tema del hombre y de la persona según las directrices de estas dos obras, dividiendo por tanto el análisis del ser humano según dos momentos: un momento talitativo (el ser humano como “animal de *realidades*”) y un momento transcendental (el ser humano como “animal *personal*”).

Sin embargo, ello no cubre más que una parte de la antropología de Zubiri, pues no responde sino a la pregunta sobre “qué es el hombre”. Por eso es preciso responder a otra pregunta: ¿cómo se es hombre? Otra parte de este libro es así una prolongación de la idea del ser humano según los momentos de su “realización”: la *voluntad*, la *libertad* y el *fenómeno moral*. Aunque en Zubiri todos estos momentos pertenecen primariamente a la dimensión constitutiva del ser humano, cada uno de ellos tiene su correspondiente expresión en algún aspecto operativo. No podía ser

⁵ Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, pp. 46-47.

de otro modo, dado que toda vida humana es abierta, lo que quiere decir que exige necesariamente su configuración práctica.

Este libro tiene por objeto, por lo tanto, aunar en un mismo volumen las bases fundamentales de la antropología de Zubiri. En cada uno de sus capítulos se analiza un aspecto clave del problema del ser humano, desde el problema de la *psique*, pasando por el problema de la *intelección* y de la *volición*, hasta llegar al problema *moral*. El resultado es que, aunque Zubiri no ha escrito nunca un libro sobre el hombre, su filosofía permite dar respuesta a los *retos actuales de la antropología*.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de su vida Zubiri dejó tratados una amplitud de cuestiones que vistas globalmente constituyen su original sistema filosófico. En este estudio analizamos los *pilares* esenciales de su concepción antropológica del ser humano. Esbozados clásicamente como problemas, se trataría del problema de la *unidad mente-cuerpo*, del problema de la persona como *esencia abierta*, del problema de la *libertad* y del problema de la *justificación moral*. A ellos van unidos el problema de la *intelección* y de la *volición*.

En primer lugar, *el problema de la realidad humana como unidad psico-orgánica*. Se trata de uno de los problemas más antiguos de la filosofía occidental. Existen varias denominaciones para referirse a este problema y cada una de ellas encierra inevitablemente parte de lo que ha sido una peculiar concepción sobre él. Así, tradicionalmente se ha hablado de la relación cuerpo-alma o alma-cuerpo, mientras que contemporáneamente se suele hablar con mayor frecuencia de la relación mente-cuerpo o cuerpo-mente, mente-cerebro, etc. El mismo Zubiri optará por una denominación nueva que a veces calificará de psico-orgánica y otras de psico-somática. Lo que parece obvio es que en todos estos cambios terminológicos ha habido un manifiesto deseo de huir de aquella noción tradicional de alma conceptualizada como sustancia del cuerpo, sea esta sustancia dependiente del cuerpo o independiente y separable de él.

El sentido general de este problema ha sido establecer, como su propio nombre indica, la *relación* existente entre lo físico y lo psíquico, entre lo corpóreo y lo mental. Lo cual no siempre ha significado presuponer la existencia previa de los relatos. A lo largo de la historia se han dado concepciones tanto dualistas como monistas de la realidad humana. Lo que ocurre es que ello ha determinado férreamente qué se entienda por cuerpo y qué se entienda por mente. Aquí radica precisamente el sentido particular de este problema, y a nuestro modo de ver, también su solución todo lo provisional que se quiera. Se trata de saber no tanto qué afirmamos cuando nos referimos a cuerpo -algo en lo cual no es imposible encontrar cierto consenso- como cuando hablamos de mente, o como Zubiri prefiere llamar, de “psique”. Sólo

a partir de ahí es posible determinar cuál es la unidad que corresponde a la realidad humana -sustancial, accidental, estructural, absoluta, indiferenciada, etc.-, bien sea porque la psique es algo irreductible al cuerpo, bien sea porque no presenta ninguna cualidad peculiar digna de mención.

Pues bien, como es de todos bien conocido, la tesis de Zubiri es que la “psique” -que también podemos llamar “inteligencia”- es una nota o grupo de notas de la realidad humana *irreductible* a las demás notas del organismo humano. Sin embargo, esto no significa que ambos grupos de notas posean alguna entidad y consistencia considerados por sí solos, sino que constituyen en la realidad humana una estricta “unidad estructural”. La cuestión está pues en cómo es posible sostener ambas cosas a la vez: defender la unidad de la realidad humana y la vez una irreductibilidad psíquica.

Para Zubiri la realidad posee carácter sustantivo. Como es sabido, la noción de sustantividad es fundamental en su filosofía y aunque es un término que probablemente surge como una respuesta a necesidades distintas, no hay duda de que es el vocablo que ha venido a suplantarse en el pensamiento del filósofo la clásica y recurrida noción aristotélica de sustancia como descripción más adecuada de la realidad en general y de la realidad humana en particular. No obstante, ello se ha llevado a cabo en un largo y dificultoso proceso, porque a pesar de que Zubiri ha empezado a utilizar este término muy tempranamente, su contenido se ha ido radicalizando y precisando a medida que su filosofía se ha ido estructurando y tomando definitiva forma. Aquí nos situaremos, como es obvio, en lo que entendemos que es su concepción última.

La concepción tradicional de lo real suponía establecer en toda cosa real dos momentos problemáticamente distintos, esto es, un momento subjetual, la sustancia, y un momento emergente, los accidentes. Sustancialidad sería entonces aquel carácter de lo real según el cual brotan o emergen de él determinadas propiedades que en una o en otra forma le son inherentes. Sin embargo, esta concepción, a pesar de constituir la base de buena parte de la filosofía occidental, no puede ser sino una vaga e imprecisa descripción de la realidad. Es por ello que Zubiri parte de otro planteamiento completamente distinto, porque ¿cómo nos aparecen las cosas en la aprehensión? Según Zubiri, simplemente bajo el aspecto de nota o mayoritariamente de sistema de notas. Es pues obligado huir de pensar que nota es necesariamente la manifestación de algo oculto, de algo que está detrás como supuesto de propiedades. Las cosas reales están constituidas ciertamente por multitud de notas, pero su unidad no es sino la de un estado constructo donde cada nota es “nota-de”

todas las demás en el conjunto. Esto es justo lo que significa un sistema sustantivo, una unidad primaria cuyas notas no son sino momentos concatenados posicionalmente interdependientes en forma de clausura. Todo sistema sustantivo así concebido posee por lo tanto capacidad para ser algo real en el sentido de autónomo e independiente, provisionalmente en la aprehensión, pero tal vez allende ella. Dicho de otro modo, posee suficiencia constitucional. La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad, del sistema sustantivo o de la realidad sustantiva. Ahora bien, esto significa que dentro del sistema sustantivo ninguna nota hay que posea por sí sola suficiencia constitucional, pues esta sólo compete al sistema. O, en otros términos, no toda nota o conjunto de notas puede ser algo sustantivo. Para que lo sea es fundamental que posea suficiencia constitucional y por lo tanto que esté dividido de todo lo demás en unidad coherencial primaria perfectamente clausurada.

¿A qué nos lleva el tema de la sustantividad así concebida con respecto a la realidad humana? No hay duda que a intentar resolver el clásico problema de la unidad cuerpo-psyque. En realidad, Zubiri ha ido planteando y respondiendo a este problema en la misma medida en que ha ido ampliando y precisando la noción de sustantividad. Ambos aspectos han caminado juntos. En consecuencia, si concebimos, como parece obvio, la realidad humana como un sistema sustantivo, su *unidad* estará plenamente garantizada si a ninguna nota suya se le otorga autonomía e independencia al margen del sistema total, pues eso es lo que significa ser sistema sustantivo. De lo contrario no estaríamos ante un sistema sino dos, algo inexplicable aprehensivamente respecto de la realidad humana, o explicable tan sólo desde una perspectiva dual muy problemática. Pero no es esta la concepción de Zubiri. Para Zubiri sólo la realidad humana como sistema clausurado y completo de notas posee en su totalidad suficiencia constitucional y por tanto sólo en su totalidad puede considerársela entitativamente real e individual. La cuestión es pues determinar cuál es la naturaleza de la llamada nota o notas psíquicas de la realidad humana que siendo constitutiva y esencial de su sistema sustantivo y sin poseer ninguna autonomía propia dentro del sistema es irreductible a todas las demás.

Debe considerarse un mal planteamiento pretender averiguar de qué materia está hecha la psique - dicho clásicamente, si pertenece a la *natura naturans* o a la *natura naturata* -, cuál es su composición, etc., de tal modo que de saberlo ello nos pudiera servir para diferenciarla dentro de la realidad humana de las demás notas y establecer así el estatuto ontológico o metafísico de su realidad, sea como nota meramente material o puramente espiritual. Eso sería tanto como pretender averiguar

de qué materia está hecho el amor, la amistad o la belleza. Todo el mundo acepta su existencia sin buscar una especie de *sustantivación* de estas cualidades de la realidad humana. Otro tanto se debe decir pues de la inteligencia. La inteligencia es algo físico, es algo real, pero no es ninguna de las notas físicas como lo es el peso, el color de los ojos o la dureza. Es simplemente una “actualización” de estas y otras notas de la realidad humana de modo precisamente estructuradas.

Para comprender esto, pensemos en los momentos en que Zubiri ha descrito la unidad del cuerpo humano. Hay ante todo el momento de organización según el cual toda nota tiene una posición funcional dentro del sistema sustantivo. La posición es el momento inicial de toda organización. A este momento se suma otro, el momento de solidaridad, según el cual cada nota repercute en todas las demás constituyendo en el sistema una absoluta interdependencia. Por último, las notas organizadas y solidarias no expresan más que la actualidad del hombre en la realidad. Es justo el momento de actualidad de la realidad humana que se muestra en la expresión, en la fisonomía, etc. Organización, solidaridad, actualidad son pues los momentos que constituyen la unidad de la realidad humana. Por lo tanto, la inteligencia no es ninguna nota física visible y palpable materialmente como lo es esta mesa sobre la que escribo, pero es la actualización física de una estructura de notas determinadas y en este sentido perfectamente aprehensible. (Esto es lo que querría decir Zubiri cuando afirmaba que la materia no entiende, es decir, que la inteligencia *no es* de rango material, no es una complejización de estímulos p. e., pero se entiende materialmente, esto es, se entiende *desde* una estructura de notas). Se trata pues de una nota o grupo de notas de carácter sistemático: es la actualidad de un conjunto de notas posicionalmente interdependientes en forma de clausura que constituyen estructuralmente una realidad en “actuidad”. Esa es toda su realidad.

En consecuencia, lo que parece resolver el problema de la unidad de la realidad humana sin dañar su nota peculiar, la psique, es pues la idea de inteligencia. Sin esta idea muchas son ayer y hoy las concepciones de la realidad humana que yerran en el término de sus conclusiones. Se suele admitir ciertamente que la inteligencia no es una sustancia, pero ¿qué es exactamente? Se suele hablar entonces de un proceso de disposiciones conductuales, de la manifestación de lenguaje, de procesos cognitivos y racionales, etc. Pero para Zubiri ninguno de estos caracteres apunta a lo verdaderamente radical de la inteligencia: ser mera actualización de realidad y por lo tanto ser un carácter actual de lo real. Sólo desde ahí podremos comprender en el hombre sus disposiciones conductuales, su lenguaje, su razonamiento, etc.

En segundo lugar, *el problema de la persona como realidad abierta*. Se trata de comprender ahora la concepción de la persona absorbiendo y radicalizando las disputas medievales, sobre todo escolásticas, en confrontación con el existencialismo y, en todo caso, en un marcado desarrollo teórico-conceptual que deja marginada la interpretación personalista. La concepción de Zubiri sobre la persona es el resultado de estos tres factores que han incidido ciertamente de modo desigual en su configuración. Quizá haya sido en este sentido la corriente existencialista, por su proximidad, por su proliferación y por su noción de persona, la concepción que ha servido de contrapunto al filósofo en el radical planteamiento de este problema.

Se suele decir que *Sobre la esencia*¹ nace como el intento de sentar las bases teóricas de la realidad en general de cara a concebir de modo particular la realidad humana. Si esto es así, no hay duda de que la mención del existencialismo como interlocutor destacado desde el comienzo mismo de la obra posee un claro significado. La idea es que, analizando la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia, el existencialismo ha llevado las cosas a lo más insospechado. Husserl había des-sustancializado la conciencia al establecer un abismo entre la sustancia y la esencia. La conciencia sería entonces esencia pura. Pero dando un paso más, esta conciencia queda reducida a “mi conciencia”, y este “mi” cobra el carácter de ser simplemente “mi propio existir”. De este modo, la conciencia o sujeto pensante se convierte en una especie de ímpetu existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla, son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir. Esa es justo la tesis de todos los existencialismos: la realidad ha quedado des-sustanciada y la esencia realizada en forma puramente situacional e histórica.

Este lamentable acontecer no es, sin embargo, más que el último eslabón en una larga y tortuosa cadena de desaciertos, por lo que Zubiri se otorga el derecho y la obligación de rehacer el camino hace tiempo perdido invitando a replantear el problema de la esencia en su unidad con la sustancia. Dicho brevemente, la realidad no posee una estructura sustancial, sino sustantiva, y la esencia no es por tanto esencia de la sustancia (no es definición), sino un momento físico y constitucional (no operativo) de la sustantividad. A su vez, en el orden transcendental, la esencia o es abierta o es cerrada. Para lo que es el caso, intramundaneamente la esencia abierta es la esencia intelectual humana o lo que llamamos “persona”.

¹ Cfr. Zubiri, X., *Sobre la esencia*.

La noción de persona, que posee como término una enorme simplicidad, es fruto así de un largo y prolijo análisis metafísico de la realidad que desemboca en la distinción transcendental entre esencia abierta y esencia cerrada. Pero si ser persona es constituir una *esencia abierta*, urge conocer por lo menos el significado preciso de los términos de esa expresión aplicados a la realidad humana, pues es ahí donde Zubiri desarticula las pretensiones del existencialismo en un brillante alegato de posiciones más tradicionales, si bien con una fuerte dosis de integración y radicalización.

Que la expresión “esencia abierta” apunta hacia un tipo de realidad que en su unidad alberga dos momentos distintos parece manifiesto. La cuestión es cómo articular estos dos momentos, porque ni se trata de dar una preponderancia a un momento sobre el otro ni de concebirlos aisladamente. En ambas orillas se ha movido buena parte de la historia del concepto de persona. Aquí se trata de concebir sobre todo que la “apertura” es un carácter transcendental de la realidad humana que es estructuralmente una unidad de notas constitucionales, podemos decir pues, una “esencia”. Esencia es en Zubiri el subsistema de notas que por ser infundadas y últimas son el principio necesitante de la sustantividad y por tanto las notas que otorgan suficiencia al sistema sustantivo, así como su propia forma y modo de realidad. Por lo tanto, apertura no es un añadido a la esencia, algo consecutivo a ella como pensaron ciertas filosofías subjetivistas, ni algo que flota sobre sí mismo de tal modo que la esencia fuera la apertura misma como concibieron todos los existencialistas. Apertura no significa tampoco aquí la condición del término a que se está abierto según consta en la filosofía kantiana. Es simplemente la estructura misma de la realidad humana en cuanto estructura transcendental.

La persona queda vertida así hacia dos momentos unitariamente implicados y que son en síntesis resumen de dos momentos de la individualidad de lo real. Si en el orden constitutivo toda esencia es lo que Zubiri llama “individuidad”, la esencia abierta, la persona es también en este orden lo que ahora se denomina “personeidad”. Personeidad es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Pero, además, así como el individuo transcendentalmente considerado, individualiza todo lo que deriva de su estructura de notas o adviene a él, así también la esencia abierta, “personaliza” todo cuanto deriva o adviene a su personeidad. Personeidad y personalidad son pues los dos momentos ineludibles de la persona como esencia abierta, momentos sólo reales unitariamente considerados y que Zubiri ha resumido en feliz frase: ser siempre el mismo y nunca lo mismo.

Vertida al orden operativo, la apertura de la esencia personal significa poseerse formal y reduplicativamente, es decir, no sólo por el carácter de sus notas, sino por su propio y formal carácter de realidad. Es pues una realidad doblemente “suya”. La apertura que constitutivamente determina transcendentamente su tipo de realidad determina operativamente su propia autoposición haciendo suya su propia realidad. Pero esto no significa convertir la esencia humana en pura apertura, en mero existir como ha supuesto el existencialismo. Como advierte Zubiri, comportarse con vistas al existir sería imposible si el hombre no tuviera que comportarse con necesidad metafísica y *a priori* respecto de su existir, puesto que esta necesidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura transcendental del hombre. No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que de suyo se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque es una esencia transcendentamente abierta. Por tanto, una cosa es estar abierto a su propia realidad, otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir.

Es pues por esto que personeidad no es personalidad, pero sin personeidad sería imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personei-dad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que mis actos son míos porque soy mi propio mí, porque previamente soy personeidad. Uniendo ambos aspectos, la autoposición de la esencia abierta, el “suyo” de sus notas es en el orden constitutivo justo lo que significa persona. Si operativamente la persona se autopo-see a sí misma es porque constitutivamente es ya suya. Con ello Zubiri da pues un duro golpe a las concepciones existencialistas y en general a todas aquellas que han sobrevalorado alguna de las dimensiones de la realidad humana sin remitirlas a algo previo y constitutivo.

Sin embargo, en toda esta concepción parece problemática ahora la noción de “esencia”, máxime cuando Zubiri se ha querido separar de doctrinas tradicionales que buscaban fundar la realidad personal en una nota esencial de su realidad. En efecto, a la altura de la obra que da curso a esta noción de “esencia”, Zubiri pensaba que la inteligencia era una nota esencial de carácter sustancial que desempeñaba una función especial en la estructura de la realidad humana. Sin embargo, esta concepción, como ya se ha indicado anteriormente, distorsionaba manifiestamente la unidad sustantiva de la realidad humana. Es por ello que para poder mantener esta unidad con cierta convicción hubo de entender la inteligencia como nota sistemática, como actualidad física de una unidad estructural de notas que son las que com-

ponen en definitiva la mismidad de la realidad humana. Por lo cual, más que de esencia abierta tendríamos que hablar ahora de “realidad abierta”. Bajo esta idea es como Zubiri pudo distanciarse realmente de las doctrinas tradicionales que buscaban fundar la realidad personal en una nota esencial de su realidad, así como eliminar concepciones demasiado corrientes en el pensamiento moderno y contemporáneo. Ahora bien, si la realidad es lo “de suyo”, y la inteligencia lo que es “suyo”, al final dos modos congéneres de actualización en el ser humano, la llamada “actualización común”, ¿puede ser la persona más una “actualización abierta” (o “en libertad”) de la realidad humana?

En tercer lugar, *el problema de la libertad humana*. Es sin duda uno de los temas más importante en el análisis de la persona, pero no por ello exento de dificultades. Se trata sobre todo de una noción que heredamos sobrecargada de una diversidad de significaciones, lamentablemente parcialmente sustantivada y finalmente con un poder en sí misma que excede todo planteamiento radical de la misma. Pero igual que ha hecho con el resto de su filosofía, Zubiri ha propuesto aquí el retorno de este concepto a su lugar de origen, a aquel donde coincide indiferenciadamente la intelección, el sentimiento y la volición, aunque al final todo ello se haya quedado en poco más que meras insinuaciones. Si bien ya se trataba de uno de los temas más escandalosamente oscuros en la historia de la filosofía, Zubiri nunca ha vuelto íntegramente sobre algo que dejó parcialmente conceptuado en su primer momento de madurez, pero aparcado y pendiente de revisión. El desarrollo de su última filosofía le hubiera permitido, sin embargo, poner al día un concepto que ha venido a desempeñar un papel axial en su minuciosa y concienzuda descripción del acto intelectual.

Visto lo que significa persona como esencia abierta, no resulta difícil comprender ahora el problema de la libertad dentro de lo que es la estructura de la realidad humana². La conexión de los conceptos de persona y libertad se lleva a cabo en la obra de Zubiri a través de la noción de apertura en una línea concretamente determinada. Apertura es, como dijimos, un carácter estructural transcendental de la realidad. La esencia abierta, la persona, es abierta de suyo. Pero si ahora nos preguntamos por el término de esta apertura, enseguida identificamos dos cualidades básicas de la realidad que posee constitutivamente esta apertura, pues a lo que están abiertas estas esencias es a su carácter de realidad *qua* realidad, y por

² Cfr. Pose, C., “El problema de la libertad en X. Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 28 (2001), pp. 191-292.

tanto a todo lo real en cuanto tal. Ello es lo que significa intelección y volición *sentientes*. En una tensa y morosa discusión con Heidegger, Zubiri ha concretado pues la apertura de la estructura de la realidad humana por la línea más radical posible de su realidad: la impresión. La estructura misma de la intelección y volición consiste en estar vertida al sentir de forma que se trata de una estructura única, llamada de modo simplificado “intelección sentiente”, y gracias a la cual toda realidad es sentida en impresión de realidad. Por lo tanto, la apertura humana es concreta, formal y primariamente una apertura intelectual de carácter impresivo. De ahí que Zubiri haya calificado al hombre de “animal de realidades” y de “animal personal”.

Ahora bien, la expresión “intelección sentiente”, si bien es perfectamente adecuada para expresar la apertura de la realidad humana, contiene internamente distintos momentos que son esencialmente diferentes: el momento de intelección y el momento de volición. En realidad, con ambos momentos había identificado Zubiri a lo que intramundamente es un ejemplo de esencia abierta, pero como lo volente está fundado, según cree y sea cualquiera el modo como se entienda esta fundamentación, en la nota inteligencia, podemos limitarnos, afirma, a esta última nota y hablar sin más de inteligencia. Y como la inteligencia o la intelección consiste en aprehender lo real como real, en esta aprehensión se ha resumido apresuradamente todo el carácter abierto de la persona. De lo cual han surgido dos graves consecuencias:

a) Que al hablar de intelección en Zubiri se ha olvidado el momento volitivo de la misma; el propio filósofo desatiende ese momento en la última parte de su obra escrita para centrarse casi exclusivamente en el momento propiamente intelectual, en el cual han de ir envueltos implícitamente todos los demás, pero de ningún modo se trata de una homogeneidad indiferenciada; el hecho está en que Zubiri se atiene a la pura descripción apretada del preciso momento intelectual. Si observamos, p. e. el primer volumen de la trilogía, *Inteligencia y realidad*³, obra que consta de alrededor de 300 páginas y que es significativa para el caso, Zubiri apenas dedica en toda la obra una página al momento volitivo si exceptuamos un Apéndice y el capítulo último sobre ‘La intelección sentiente y las estructuras humanas’. Pero ello no tiene más explicación que la deliberada determinación de describir la intelección según la estructura formal de la misma -la impresión-, su índole esencia -la actualidad-, etc. marginando los demás momentos, aunque ello no signifique que no estén ahí necesariamente presentes.

³ Cfr. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980.

b) Que cuando se ha tomado diferenciadamente el momento de intelección y el momento de volición, se ha visto una clara preponderancia del primer momento sobre el segundo. Esto ha llevado a colocar a Zubiri en una línea continuista con lo que venía siendo usual, esto es, una relación de “pura determinación” entre la intelección y la volición, cayendo entonces al precipicio de los tradicionales “intelectualistas”. Esta interpretación fue matizada por Zubiri en *Inteligencia sentiente* apelando a lo que ha llamado “intelecconismo”.

Pues bien, desde un análisis del momento volitivo de la estructura intelectual, el acto volitivo aparece descrito en tres momentos unitariamente considerados: apetito racional, determinación y actividad fuente según el siguiente esquema:

- Momento de intelección tendente (o volición sentiente)
- Momento de determinación (o libertad)
- Momento de inquietud (o proyección)

De este esquema resulta obligado destacar sobre todo el primer momento del acto volitivo, el momento de “intelección tendente” según el cual se puede establecer el tipo de fundamento o determinación del acto de intelección sentiente sobre el acto volitivo. Se trata de determinación por “posibilitación”. Si la apertura de la realidad humana se realiza por vía impresiva y no comprensiva como ha supuesto Heidegger, y lo así aprehendido es la formalidad de realidad, esta formalidad arrastrará consigo todas sus determinaciones, aunque luego conlleve dar más preponderancia a uno u otro de sus caracteres dependiendo del tipo de acto de que se trate. Si Zubiri había descrito la realidad como “última”, “posibilitante” e “impelente”, lo que en el acto volitivo se actualiza es el carácter posibilitante e impelente, justo lo que se refleja en el momento de “intelección tendente”, expresión que aúna el carácter de posibilidad de las cosas sentidas y el carácter de poder, fuerza o dominio de la realidad dentro del propio acto.

Así las cosas, la “intelección sentiente” no conlleva tan sólo una apertura intelectual, sino también volitiva. Su precisa articulación, sin embargo, no es de pura determinación (intelectualismo) sino de “posibilitación” (intelecconismo). El intercambio de funciones entre el acto intelectual y el acto volitivo no sería sino la expresión de esta articulación, lo cual influye directamente en la concepción de la libertad desde el punto de vista de la persona y sus niveles de análisis: estructural, actual, accional.

Zubiri ha afirmado que cuando decimos que inteligir es aprehender lo real como real, la palabra “real”, y por tanto la palabra “realidad”, tiene en esta frase una

doble función. Por un lado, realidad designa el objeto formal propio del inteligir. El animal no aprehende realidad, porque el objeto formal propio de sus aprehensiones no es realidad sino estimulidad. Pero, por otro lado, realidad designa también la índole estructural del acto mismo de inteligir, a saber, esa especie de versión de la aprehensión a lo real. Es decir, la realidad no es solamente objeto formal de la intelección (en ello había fijado Kant su noción de apertura intelectual), sino que la intelección misma consiste formalmente en ser aprehensión de lo real como real. Desde aquí se comprende que Zubiri haya afirmado que intelección y realidad son congéneres, es decir, que no están en un ámbito de relación, sino de “respectividad”. Es el “estar” aprehensivamente en la realidad. Ahora bien, este “estar” posee aquí cierta polivalencia. Ante todo, el “estar” expresa el momento constitutivamente sentiente de la intelección. No se trata de una intelección que se alimenta de lo sensible como se ha pensado modernamente, sino que es constitutivamente “sentible”. El “estoy sintiendo” es la equivalencia misma del estoy inteligiendo. Pero el “estar” denota además el carácter de estar meramente actualizando lo aprehendido en el cual estamos. Justo en estos términos ha precisado Zubiri lo que significa intelección, esto es, la mera actualización de lo real. Por último, y de modo decisivo, el “estar” indica la instalación física en la realidad, instalación que es doble. Por un lado, instalación es estar instalado en una cosa real. Pero esto no agota todo el carácter de la instalación, porque cada cosa real no nos da solamente el contenido de la misma, sino su momento de formalidad. Y como esta formalidad, la impresión de realidad, es idéntica y numéricamente la misma en todas las aprehensiones (es lo que significa la transcendentalidad de la realidad, su apertura transcendental), en lo que estamos instalados en cada cosa real es en la pura y simple realidad. Evidentemente aquí realidad no es una especie de piélago dentro del cual flotarían las cosas reales, pero tampoco es lo idéntico ni la suma de todas ellas. Es simplemente el momento de transcendentalidad de cada cosa real que se impone en la aprehensión como pura y simple realidad. Inteligir es por esto no sólo aprehender cada cosa real, sino aprehender el puro carácter de realidad según el cual nos instala constitutivamente en la pura y simple realidad. Es decir, que, al aprehender sentientemente una cosa real, estamos “con” la cosa real, pero aquello “en” que con esa cosa estamos es *en la realidad*. Lo cual significa dos cosas a nuestro modo de ver. Una, que sentir lo real es estar ya inteligiendo. De ello ha sacado Zubiri buen provecho describiendo el acto propiamente intelectual. Otra, que estar inteligiendo significa estar instalados en lo real de un modo y no de otro. Según creemos, en esta instalación está presente precisamente el momento de libertad, no como momento operativo, esto es obvio, sino como momento constitutivo. Es completamente necesario

remitirse a una estructura constitutiva de notas que haga posible esta instalación. Eso es lo que llama Zubiri personabilidad. La libertad aparece en Zubiri en un primer momento como momento de personabilidad, o, dicho de otro modo, es la razón formal de la personabilidad, lo que Zubiri ha llamado “suidad”. Suidad no es una nota o grupo de notas, como tampoco es un carácter operativo. Es el modo de realidad que posee la realidad humana en su constitutiva estructuración transcendentalmente considerada. Y ello porque es estructuralmente un aprehensor de realidad.

El carácter constitutivamente aprehensivo (de realidad) de la intelección deja a la realidad humana en la tesitura de tener que realizar ciertos actos fundamentales para el curso de sus acciones. La instalación en la realidad exige *saber* estar en la realidad y *querer* estarlo, y la consecuente resolución de cada situación de su realidad es el precio que el hombre ha de pagar por tal condición. Para nuestro problema ello se concreta en el despliegue de los actos intelectivos y volitivos. Zubiri ha descrito este despliegue en tres momentos por lo que se refiere al acto propiamente intelectual, por lo que no es contradictorio pensar que dentro del acto volitivo se sigue un proceso similar

Pues bien, por lo que hace al momento primordial, la libertad aparece pegada a lo que es la consideración meramente estructural de la misma, es decir, que en ese orden hay libertad porque es el respecto intelectual de la transcendentalidad de la realidad sentida en impresión, pero no desempeña ninguna función operativa. Es sin embargo el carácter que dispara el ámbito de lo posible (recuérdese que la realidad posee también como uno de sus caracteres el ser posibilitante), de la irrealización. Ello es así porque el hombre al aprehender algo como realidad está aprehendiendo “más” de lo que ese algo es como contenido determinado. Tal vez sea este el tema del *prius* que, según ese sentido humano, que Zubiri llama “kinestesia”, recorriendo todos los demás sentidos nos da la “realidad en hacia”, lanzándonos precisamente a la aprehensión de más realidad. Lo cual significa romper la compasión dada en toda cosa real entre su contenido determinado y su realidad formal. Se entra entonces en una actualización ulterior de lo real que dentro del acto intelectual busca salvar la distancia entre ese contenido real dado primordialmente y su formalidad de realidad, pero esta vez constituyendo una unidad explícita entre ambos momentos. Es entonces cuando la noción de libertad entra en escena como momento operativo bajo su carácter de “opción”, si se quiere y en algunos casos, de “opción no forzada”. Aunque este proceso Zubiri lo ha descrito dentro del orden intelectual, es obvio que se trata de una descripción que toma como elemento auxiliar un momento del acto volitivo, la libertad, momento sin el cual el momento

lógico de la intelección no tendría ningún sentido ni posibilidad de realizarse. Siempre se tratará de una diferenciación, valoración, estimación, organización, etc. del contenido campal tomando una opción entre las distintas posibilidades irrealizadas (y aquí puede tratarse de un uso doble o triple, etc., del momento de libertad), aunque sin salirse, esto es fundamental, de ese mismo ámbito de realidad. La fuerza de lo real como verdad ratificada primordialmente brota aquí como guía orientativa básica de este proceso. Si bien es cierto, como afirma Zubiri, que el campo de realidad es un campo de libertad, no lo es menos que el momento campal no es más que una dimensión de la formalidad de realidad y por lo tanto con unos límites impuestos por el carácter de realidad. Sin embargo, el despliegue intelectual no termina aquí, sino que, en una nueva reactualización de lo real, el acto intelectual, y de igual modo el volitivo, ahora en su momento racional, cobra una dimensión que por lo que se refiere a la libertad constituye un acto de “cuasi-creación”. Por lo que hace al acto volitivo mismo este carácter posee un componente de “control”. En ambos casos se trata de la suprema actualización de la libertad dentro del acto intelectual y volitivo. Ahora no sólo opto, sino que creo la propia opción y me controlo en ella.

Pues bien, la función de la libertad en esta actualización de lo real es la que calificamos de momento de “liberación”, término que puede expresar en Zubiri dos cosas. Por un lado, se habla de liberación para describir la distancia que la hiperformalización humana ha supuesto respecto de la formalidad meramente estímulo propia de todo animal. En este sentido, liberación es el despegamiento que en el hombre se ha producido por su hiperformalización respecto del estímulo aprehendido, razón por la cual el estímulo ya no conserva propiamente el carácter signitivo sino de realidad. Este alejamiento estímulo de las cosas, esta independencia signitiva, esta liberación de lo puramente sentiente, es lo que Zubiri describe con la categoría de “distancia”. El hombre es el animal de distanciamiento, donde distanciamiento es un modo de estar en la realidad. Es pues el momento de liberación estructural (de libertad como modo de instalación en la realidad) que hemos denominado momento de personidad o suificación.

Ahora bien, liberación posee aquí un sentido algo distinto y ulterior. Se trata de desprenderse momentáneamente del contenido de realidad para, por medio de un proceso de irrealización, posibilidad, etc., retornar de nuevo sobre la cosa real (dicho metafóricamente, pues de ella nunca hemos salido, sino que estamos constantemente retenidos por la formalidad de realidad) afirmar lo que es lo real en realidad campal y en realidad mundanal, optar en la realidad, etc. Este proceso es

también un proceso de distanciamiento de la afección real (en el caso de la inteligencia racional es marcha) por lo que la calificación de momento de liberación parece adecuada, el cual sería el fundamento de lo que hoy se llama “liberación” en sus diversas expresiones (pensamiento, opresión, etc.). Dentro de ese proceso es donde la libertad se actualiza primero como “opción”, sea en el acto intelectual lógico como elemento interno y por tanto como “opción no forzada”, sea en el acto volitivo más precisamente como “determinación” (caso este otro donde el elemento interno quedará desempeñado por algún momento intelectual: reflexión, etc.); y después como “cuasi-creación” y “control” respectivamente. El acto intelectual o volitivo es pues un acto de liberación. Si además queremos calificar genéricamente al acto volitivo por lo que tiene de intrínseco momento de libertad diremos que se trata de un acto de “querer”, término como se sabe muy rico en español y que por lo tanto arrastra desde sí otros momentos y cualificaciones.

Desde una estructura de notas dada constitutivamente que lo exigen y lo posibilitan y desde el concurso de los distintos actos que entran en juego, la libertad cobra una nueva función dentro del decurso de las acciones personales. El hombre se ve inexorablemente lanzado a tener que realizar la forma de ser que ha determinado. La determinación misma es un problema del acto volitivo, pero la plasmación de esa forma de ser que ha elegido es la realización personal. Dicho de otro modo, el proyecto bosquejado, si bien siempre será un proyecto abierto, es algo que hay que ir realizando como decurso de las acciones. La libertad no es entonces tan sólo opción u control, sino que se convierte en “ad-opción” o configuración de forma de ser. Actuando libremente en la realidad es como el hombre va creando una forma de ser, si se quiere, va construyendo su yo personal. Para ello necesita irse apropiando posibilidades e irse reafirmando a sí mismo hasta dominarse en su plenitud. El momento de control del acto volitivo lleva a convertir el ser sido en ser querido. La libertad así entendida es su actualización como momento de personalización. Personalidad es aquí el carácter que el hombre va adquiriendo por propia apropiación, y apropiación es lo que Zubiri ha definido como dimensión moral de la realidad humana

En definitiva, mientras el animal vive con las cosas y entre ellas, en su medio, el ser humano puede estar en la realidad, constituyendo un mundo. Se trata, pues, de dos modos de estar instalados en la realidad claramente distinto, el mero medio o entorno propio del animal, frente al mundo, propio del ser humano. Es precisamente en el mundo donde el ser humano queda instalado como “absoluto relativo. Relativo, porque sólo en la realidad puede el hombre hacer su vida, pero a su vez

absoluto, libre, porque tiene que hacer su vida mediante un distanciamiento de las cosas reales frente a las cuales se constituye. La libertad es así un elemento que forma parte de ciertos actos según los cuales el hombre puede estar en la realidad sabiendo estar en ella. Frente a la trascendentalidad de la realidad, la intelección no puede sino actualizarse con un carácter libre. Libre no de la realidad en su formalidad, sino del contenido real que intenta aprehender, apropiarse, etc. Se trata por ello de la libertad como momento de liberación humana. La libertad cobra todavía un definitivo carácter de adopción de figura. La persona tiene que realizarse en sus acciones para seguir siendo el mismo a costa de no ser lo mismo. Es la libertad como momento de personalización. En esta estructura se resumiría pues el problema de la libertad respecto de la persona humana según su dimensión antropológica.

En cuarto y último lugar, *el problema del hombre como realidad moral*. Lo moral lo definirá Zubiri como estructura *física* “a su modo”. Es lo que recoge su famoso término *hyperkeimenon*. Se trata de constatar cómo la realidad humana no es una realidad que posea todas sus notas o propiedades meramente por emergencia natural, sino por apropiación de posibilidades, esto es, por aceptación o decisión libre. En este sentido, la realidad humana no es sujeto-paciente de estas propiedades sino sujeto-determinante de ellas, pues las ha de tener por la realización de un acto de opción y apropiación. Es por ello un supraestante, una realidad pre-determinada a encontrarse por propia naturaleza sobre-determinada, es decir, a estar constitutivamente en situaciones de las que ha de salir ineludiblemente por un acto de irrealización y decisión. Por lo tanto, Zubiri constata que los griegos no distinguieron las notas o propiedades más que por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo mismo de ser propias de un sujeto, de una realidad: unas lo son por naturaleza, otras por apropiación. Pues bien, la realidad que goza de ambos modos de tener notas o propiedades es como sabemos la realidad humana y al hecho de tener propiedades por apropiación es justo lo que constituye la dimensión moral humana. De ahí que Zubiri haya acuñado durante muchos años la ecuación de “moral” igual a “apropiación” y haya establecido que lo moral en el sentido de bienes, valores y deberes sólo es posible en una realidad que es constitutivamente real mediante la apropiación de posibilidades y por tanto moral en este estricto sentido.