



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 N° 42 MAYO DE 2011

“LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI”

| |
|--|
| AUTORÍA ISABEL LUPIÁÑEZ TOMÉ |
| TEMÁTICA FILOSOFÍA |
| ETAPA BACHILLERATO |

Resumen

La filosofía de Xavier Zubiri tiene su fundamento en el saber de la realidad, saber que aboca inexorablemente en el problema del hombre. Pero la realidad humana no es puramente mi realidad, es una realidad que desborda mi realidad y nos hace preguntar por la estructura de la convivencia. Mi realidad en cuanto realidad queda afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esta afección es un modo real y físico: es una *héxis*, una *habitud*.

Palabras clave

- Realidad.
- Convivencia social.
- “Co-realidad” constitutiva.
- Sociedad. - *Phylum* humano.
- “De suyo”.
- *Héxis*.
- *Habitud*.
- Co-situación de convivencia.
- Los otros.
- Inteligencia sentiente.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

I. ZUBIRI: LA HÉXIS DE LA CONVIVENCIA.

En la obra de Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, se recoge un breve curso dado en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid en 1974. Aquí se plantea cómo el ser humano es a la vez individual, social e histórico, porque estas tres dimensiones responden a la realidad humana que es pluralizante, continuante y prospectiva. *Pluralizante*, porque como dice Zubiri, el hombre es un animal de realidades que no se multiplica más que de un modo esquemático, de manera que los miembros del *phylum* humano son di-versos dentro de una misma versión. El hombre por ser diverso es un ser individual, pero esta individualidad no significa una relación de un yo frente a los otros, sino que señala que cada uno está formalmente vertido a los demás. «El hombre es “de suyo” un animal diverso en el sentido que perteneciendo a una misma especie sin embargo constituye por su momento de realidad “otra realidad”, pero otra dentro de la misma especie de realidad»¹. En virtud, pues, de su multiplicidad específica, el esquema refluye sobre cada hombre, ante todo confiriéndole su dimensión de diversidad individual. La realidad humana es también *continuable* porque el hombre *convive* con los demás hombres al tener una estructura psico-orgánica abierta tanto en su talidad como en su formalidad de realidad. En virtud de la continuidad genética, cada engendrado tiene esa refluencia de la especie que constituye la convivencia social.

Pero el hombre posee también en su ser la dimensión histórica que lo constituye. Pues el *phylum* es genéticamente prospectivo. Esta refluencia radical y constitutivamente genética es lo que se llama historia. Prospectividad presente en la historia como proceso de capacitación humana.

Así pues, Xavier Zubiri para mostrar la convivencia social del hombre en su raíz remite a la actualización de lo social en los siguientes momentos: haber humano, otros míos, otros como yo, otros que yo. Es en la cuarta fase cuando «el niño se encuentra rodeado de “otros” con los que estricta y formalmente convive»². Aparece en esta última fase un concepto de convivencia que va tener matices diferentes en el pensamiento del filósofo vasco.

Pero se trata de una convivencia considerada no en el sentido de forma de colaboración (filosofía clásica), ni como estatuto (acepción utilizada al comienzo del mundo moderno), ni como presión (entendida así sobre todo a partir de la segunda mitad del s. XIX), pues para el Zubiri, convivencia es co-realidad constitutiva. La convivencia va intrínsecamente inserta en la sustantividad humana en cuanto tal. El hombre, señala Xavier, no es una realidad independiente que luego se le añade una relación con las otras realidades humanas, sino que es en sí mismo y desde sí mismo una realidad que está vertida a los demás. Es decir, cada cual es “de suyo” una realidad en versión a los otros.

La convivencia es denominada también en su obra como lo social. Los animales se agrupan pero no forman sociedad, el hombre en cambio es “de suyo” social. Esta diferencia con el animal queda de manifiesta al señalar Zubiri que la sociedad es una convivencia que tiene dos caracteres: Por una parte, es una convivencia por generación. Definiendo así la convivencia como una índole filética, es decir una

¹ ZUBIRI, X., (1984), *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza, p. 63.

² ZUBIRI, X., (2006), *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza, p. 46.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

convivencia dentro de una misma especie, *phylum*. Pero además, es una convivencia por generación a la realidad como realidad. Esto diferencia al hombre de los animales, porque el hombre no es sólo un animal real, sino que conforma su estructura en el campo de la realidad.

Apreciamos cómo la dimensión individual nos lleva inexorablemente a la dimensión social, porque el hombre además de hacer su vida con cosas, la hace también con otros hombres, es decir, que está co-situado con los demás, produciendo una convivencia. Convivencia que supone que los demás hombres no me afectan de la misma manera que las cosas físicas, sino en una dimensión más radical. En una alteridad del modo "cada cual", no tenemos un mero ego, sino un yo referido a un posible tú. Los demás están implicados en mí, pero además yo no soy como los demás. Esto hace plantearse a Zubiri dos cuestiones: por un lado, ¿qué son los otros? , y, por otro, ¿cómo los otros afectan mi vida?

Los hombres son realidades físicas que intervienen en mi situación desde su situación. En mi acto vital como autodefinición y autoposición interviene la condición de autodefinición y autoposición de los demás hombres. Al hacer la vida con los demás estamos en *co-situación de convivencia*. Es decir, «de mi vida, en uno o en otro sentido, forma parte formal la vida de los demás. De suerte que en mí mismo en cierto modo están los demás»³.

Cuando nos preguntamos ¿qué son los otros?, nos estamos refiriendo al carácter de alteridad que tiene los demás. De este modo, si se parte de los demás, entonces la alteridad es una alteridad numérica unificada por un carácter específico que la define como una sustantividad que produce y es agente de sus actos. Los hombres conjugan sus actividades entre sí produciendo un resultado común. La forma específica de esa unidad sería una *cooperación*. En el mundo griego es la *polis* el lugar donde se ejerce esa cooperación. En el mundo medieval será la sociedad donde el socius coopere con los otros con quienes convive⁴.

Pero podemos partir de la unidad misma que constituye la sociedad, de la unidad de lo social. Es la unidad de lo social lo primordial y fundamento de la sociedad. Zubiri dice no a la oposición entre lo social como sustantividad propia y el individuo incurso en ella. No, a Comte y a Dyrkheim. Ellos piensan que la sociedad posee sustantividad, que es una cosa, una omnímoda sustancia que domina al colectivo humano con su poder. Como cosa, como realidad sustantiva, existen sólo individuos. Pues

«como sustantividad, la sociedad no tiene sustantividad plena: es tan sólo un momento de la sustantividad de los individuos. Y como la sustantividad de los individuos es una estructura, hay que decir que la sociedad consiste en un momento estructural de los individuos entre sí»⁵.

La relación y el conocimiento del otro no ha de partir tampoco de una unidad de síntesis entre mi yo y el otro yo en cuanto *análogo* al mío, como defiende Husserl. Pues, para Husserl, «el problema de la alteridad es un problema de *alter ego*, es el problema de averiguar cómo efectivamente en esto que

³ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 224.

⁴ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 226.

⁵ ZUBIRI, X., (1989), *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, p. 255.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

llamamos el mundo que nos circunda hay *otros* yos. Hay un *análogon* del ego, algo análogo a lo que soy yo. Por desplazamientos sucesivos, el problema del yo y del tú revierte, para Husserl, en un problema de alteridad, y el problema de la alteridad es un problema de analogía, ¿en qué se funda esta analogía, en qué se funda que haya otros yos análogos al mío?»⁶. Recordemos las palabras de Husserl cuando afirma que yo como individuo social realizo unos actos vitales frente a una alteridad vital análoga a la mía. En estos actos vitales el otro es percibido como un reflejo que remite a mí mismo. «Lo que es específicamente propio como *ego*, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad, comprende toda la intencionalidad y, por tanto, la dirigida al extraño»⁷. Es concretamente en esta intencionalidad donde se constituye el otro como yo, como reflejo. De este modo defiende que:

«en esta preeminente intencionalidad se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi *ego* monádico en su propiedad misma; se constituye en *ego*, no como *yo-mismo*, sino como *reflejándose* en mi yo propio, en mi mónada. Pero el segundo ego no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como *alter ego*, y el ego que designa la expresión *alter ego* como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El *otro*, según su sentido constituido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *análogon* de mí mismo y, sin embargo no es un *análogon* en el sentido habitual»⁸.

Es Lipps quien defiende el que haya otros yos análogos al mío, semejantes a mí, porque los encuentro semejantes por su constitución física, por su expresión, en definitiva, por la imagen morfológica de mí mismo que proyecto hacia los demás. Esta postura es criticada por Max Scheler. El punto de vista de Max Scheler consiste en que el hombre está constituido por la simpatía, el *sympathein*, el con-sentir o la compasión, en el sentido de estar sintonizado con los estados de ánimo y las tendencias de otra persona. Esta simpatía arrastra al hombre hacia los demás por un acto primario. Esta simpatía es vidente –no nos dice Scheler por qué y en qué forma- y, al ser vidente, nos descubre los valores de las cosas humanas. Pero a este respecto se pregunta Zubiri, ¿es cierto que los hombres comunican entre sí, están vertidos primariamente a los otros por los estados que tienen?»⁹. En definitiva, la analogía como fundamento de la referencia a otro es equívoca:

«puede significar *otro-como-yo*, pero puede significar lo contrario, *otro-que-yo*, el radicalmente otro. Estos dos sentidos no aparecen diferenciados en el análisis de Husserl, y si el primer sentido nos lleva a la analogía, el segundo nos conduce a la idea de la diferenciación radical, a lo opuesto a la analogía»¹⁰.

⁶ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 229

⁷ HUSSERL, E., (1986), *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, p. 126.

⁸ *Ibidem*, pp. 126-127.

⁹ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, pp. 229-230.

¹⁰ *Ibidem*., p. 232.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

Por todo ello hay que indicarle a Husserl respecto a la analogía que no es lo mismo tratar al otro “otro-como-yo” que considerarlo como “otro-que-yo”. No es lo mismo tratar al otro de modo impersonal que a nivel personal. Esta diferencia está inscrita ya en la estructura genética del *phylum* humano. Como pertenecientes al mismo esquema genético somos en su momento quidditativo, como especie, como los demás, pero esencialmente, en esencia, somos únicos, irrepetibles. En esencia somos únicos dentro de un mismo phylum. Husserl no logrará nunca desprenderse de ese yo absoluto trascendental y salir del solipsismo donde se ha metido con sus reducciones eidéticas. A su mentalidad matemática le viene largo el problema de la apertura de la realidad como persona. Pero no podemos olvidar que lo impersonal como el modo de convivencia social con los demás no quiere decir a-personal. Lo impersonal pertenece a la persona pero en forma de convivencia social. La comunión personal es el modo de convivencia entre personas de forma personal.

Así, el fundamento de la versión a los demás no está en la vivencia. La manera de mi relación con la alteridad de los demás no tiene tener como fuente el carácter vivencial, es decir, la manera como yo vivo determinadas realidades que hay en el mundo. Pues,

«antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical. No se trata de meras preferencias: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida. Sea lo que fuere de las vivencias, hay una dimensión previa. El problema de su versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional»¹¹.

Es una versión real y física donde se actualiza la unidad de lo social. Esta versión se da porque existe un medio biótico propio de todos los seres vivos. Por ello el hombre se halla vertido biológicamente a un *medio bióticamente humano*¹². El niño, como otros animales, se encuentra vertido a su madre en la que encuentra su nutrición y amparo. Este fenómeno biótico, en cuanto está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo. Y es aquí donde está inscrito el fenómeno radical de su encuentro con los demás.

La propia actividad del niño le lleva a buscar a sus padres pero el encuentro depende de que ellos acudan, de que se introduzcan en su vida. Nuestra propia actividad de hombres y mujeres nos lleva a buscar a los demás pero el encuentro depende de que los demás acudan, de que se introduzcan en mi vida. «El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás»¹³.

Esperamos siempre la ayuda de los demás. Ya el niño encuentra la ayuda en esa unidad entre la necesidad de nutrición y de amparo. Esta ayuda viene de los demás. De ahí que en la articulación de sensaciones y respuestas están entreverados los demás; no las vivencias de los demás, sino sus realidades físicas. Nada de ello excede de la pura biología. Al poner, por la formalización, el niño en marcha su inteligencia, entonces la tendencia a buscar ayuda se convierte en socorro. La vida es

¹¹ *Ibidem*, pp. 233-234.

¹² Cfr., ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 235.

¹³ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 235.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 N° 42 MAYO DE 2011

socorro. La unidad entre acudir y la ayuda es socorro¹⁴. «El niño necesita *ayuda* y esta ayuda viene de los demás. La necesidad que el organismo tiene, en cuanto animal, de los demás, es para el sentir intelectual una *necesidad de socorro*. Por sentir precisamente la necesidad de socorro el hombre está constitutivamente abierto al otro, que en principio es su madre o quien haga sus veces»¹⁵.

El problema radical de la constitución de lo social en mi realidad física está en ver lo que de la realidad de los demás está en la realidad de nuestra niñez¹⁶. Pues no sólo hay cosas que suscitan estados de frío, calor, agrado... al niño, sino que hay otras que son mediadoras, que lo alejan o acercan a otras, e incluso hay cosas que lo configuran al ir dirigiendo sus pasos. Los demás están en nuestra niñez configurándonos¹⁷. Constatamos cómo no sólo los otros no son análogos a mí, sino que la realidad es a la inversa: los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos, me van configurando. «Es pura y simplemente la dimensión humana de la vida, la pura humanidad que está formando parte integral de mi vida»¹⁸. Es lo humano *que me viene de fuera*.

Con ello tenemos que la realidad humana no es puramente mi propia realidad, es una realidad que desborda mi realidad. Se da un fenómeno psicofísico cuando los demás van imprimiendo en mí la impronta de su modo de ser¹⁹. Reacciones de poco afecto o antipatía van imprimiendo y decantando huellas profundas en el niño, que luego traerán consecuencias incalculables. Lo primero que se da al niño es lo humano de la vida y de las acciones; el sentido de la vida, el horizonte de lo humano, el sentido de lo humano. Lo humano es algo trascendente e inmanente a la vez en mi vida.

Llegados a este momento nos preguntamos por la estructura de la convivencia. Preguntamos por la índole de la convivencia, por el nexo de ella. Sentimos cómo la sociedad consiste en ser una unidad de vinculación de los hombres entre sí como forma de realidad. Yo hago mi vida afectado por la realidad de los demás. Lo social surge como momento biológico del hombre, pues desde el momento de su nacimiento, desde la cuna, los demás intervienen en nuestra vida comunicándonos lo humano de la vida. Por ello, lo primario y radical de la sociedad es lo humano compartido. Por eso, «en el momento en que el hombre, muy al comienzo de su vida, se hace cargo de la realidad por medio de su inteligencia sentiente, se encuentra no con los demás hombres, pero sí con lo humano, que de una manera extrínseca ha venido modulando su vida de múltiples maneras»²⁰.

Por ello lo social es una vinculación de los hombres como forma de realidad. Esta vinculación, este nexo es un estatuto, un pacto. Es la tesis de Rousseau: un contrato social basado en la voluntad general. La tesis de Hobbes defiende que el hombre es agresor de los demás, *homo homini lupus*. Lo

¹⁴ Cfr. ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 236.

¹⁵ CASTILLA Y CORTÁZAR, B., (1996), *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp, p. 207.

¹⁶ Cfr. X. ZUBIRI (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, pp. 236-237.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 237.

¹⁸ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 238.

¹⁹ Cfr. X. ZUBIRI (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 239.

²⁰ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 244.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

que los hombres defienden con su estatuto, con su nexo social es asegurar la realidad sustantiva del individuo que está en peligro. Estos contratos o nexos sociales están apoyados en un constructo cuyo soporte se basa en tres puntos: lo natural son los individuos, el nexo es una conexión que es obra de la razón y de la voluntad. Pero los individuos no intervienen en la sociedad como sustancias individuales sino en cuanto poseen ellos mismos lo social en su estructuras físicas humanas inteligentes. Se ha confundido también la unión entre los individuos con la unidad social. La unidad social no es obra de la razón. No de una razón de estado ni de un estado de razón sino de un estado de inteligencia. Una unidad perfectamente natural. Para que pueda haber unión con los demás hombres, el hombre se encuentra ya en unidad primaria con ellos²¹.

El nexo entre los hombres es una unidad que él no establece, sino que los demás hombres han intervenido ya en su vida por exigencia natural del niño. Por eso cuando el niño emerge a su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. De ahí que el carácter primario donde es necesario encontrar el fenómeno radical de lo social es la inteligencia sentiente. Lo humano que hay en mí trasciende de mí. Precisamente porque esta unidad está ya dada es por lo que lo social es principio y no resultado.

De una manera positiva el niño queda ante lo humano como realidad, ante la realidad de lo humano. A este quedar ante lo humano como realidad es a lo que llama Zubiri vinculación²².

Toda esta vinculación es posible porque el hombre se mueve entre realidades y no entre estímulos. Por ello queda abierto a toda forma de realidad social. La vinculación primaria y formal -comenta Zubiri- del hombre a la realidad de lo humano en tanto que humano y en tanto que real, es el fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás.

«Pero el *vínculo efectivo* no le está dado por sí mismo sino por los demás. Y este vínculo efectivo en el que el hombre se encuentra, es la unidad primaria entre lo vinculante y el vínculo que lo vincula. Participa en este sentido de algo añadido, pero de algo añadido a algo que es una exigencia previa y natural del ser humano; no es otra cosa sino la realización de la plenitud del individuo. Esa es la vinculación. No es unión; es unidad primaria y por consiguiente física y real»²³.

Pero también por esta primaria vinculación a lo real humano el hombre adquiere otras vinculaciones en su vida como son la vinculación a la tierra, a su país, etc., en cuanto son ingredientes de lo humano en cuanto humano. Son las cosas que constituyen su morada. Cuando al hombre le falta o echa de menos algo de esta morada tiene esa forma negativa de vinculación con los demás que se expresa en la nostalgia. Nostalgia y esperanza que son resortes del corazón humano²⁴. Pues la nostalgia va acompañada de esa dimensión positiva que es la añoranza. Cuando el hombre añora esos momentos

²¹ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, pp. 248-250.

²² Cfr. X. ZUBIRI (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 253.

²³ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 254.

²⁴ Cfr. ZAMBRANO, M., (1991), *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, p. 286.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

de realidad en su vinculación con los demás y con su tierra se siente disminuido. Disminuido cuando le falta su término: la realidad.

Zubiri quiere señalarnos el carácter formal de la vinculación que constituye a la sociedad dialogando con Durkheim. En su descripción de la sociedad quiere mostrarnos qué tipo de entidad posee esa vinculación. Este vínculo por ser social no puede ser meramente individual, es algo supraindividual pero no fuera de los individuos. El vínculo social no posee sustantividad propia, no es una realidad por sí misma. Es la tesis de Durkheim: el realismo social. Lo social no posee sustantividad, ésta –como indicamos- la tienen sólo los individuos. La forma como lo social configura al individuo, según Durkheim, es la imposición o la presión. Lo social se impone. En contra Zubiri defiende que «la presión es un carácter no *constitutivo*, sino *consecutivo* al fenómeno social»²⁵. Por su parte, Gabriel Tarde busca la conexión de lo social en aquel punto en el que hombre hace las cosas como los demás. La vinculación social sería el resultado de una imitación. Pero hacer lo que los demás hacen es mimetismo. Para que haya imitación, aclara Zubiri, hace falta que yo tenga la intención de que sea lo mismo aquello que yo hago: «La mismidad misma y el intento de la mismidad misma, y no simplemente la igualdad de lo mismo, es lo que formalmente constituyen la imitación. Los monos reproducen, no imitan»²⁶.

En definitiva, Lo social es una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en cuanto realidad es la que queda afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esta afección es un modo real y físico: es una *héxis*, una habitud. Pues primariamente el hombre está modulado real y físicamente por los demás hombres. En esta modulación está formalmente la *héxis*. La *héxis* tiene una estructura física y real pero no tiene carácter de sustantividad (Durkheim), ni carácter resultante y operativo (Tarde). Lo social es *haber humano* recibido; lo humano que desborda de mí. Pues la presión se funda en el poder y el poder en el haber. Por todo ello el carácter formal de la vinculación o del nexo social está en que:

«Lo social es una unidad cuya realidad es ser un modo, y cuyo carácter modal es ser una *héxis*, una habitud física y real de mi propia realidad en la alteridad con la realidad de los demás»²⁷.

En el análisis de la estructura del nexo social que constituye la convivencia humana hemos de tener en cuenta que aquello a lo que primariamente está vinculado el hombre es a un haber humano. Los demás intervienen configurando la vida del niño pero no lo hacen en tanto que personas sino en forma de humanidad, en forma de haber humano.

Ciertamente en este punto nos enfrentamos con el problema ya presente en el siglo XVIII en que el hombre tiene que solucionar su vida con unas formas de cultura recibidas en tradición, formas de cultura que a comienzos del siglo XIX se le llama alma de los pueblos; «Hegel les dio un nombre

²⁵ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 256.

²⁶ *Ibidem*, p. 258.

²⁷ *Ibidem*, p. 260.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

preciso: espíritu objetivo. Los individuos son el espíritu subjetivo, mientras lo que yo he llamado haber coincide en sus límites y fronteras con el espíritu objetivo»²⁸.

Aquí Zubiri se detiene para preguntarse. «¿Qué entiende Hegel por espíritu objetivo? Por lo pronto, nada parecido a lo que para Durkheim es el realismo social. Lo que es el espíritu subjetivo es la culminación del psiquismo del individuo, que el individuo adquiere por una estructura interna cuyo análisis quiere descubrirnos la fenomenología del espíritu»²⁹. Este espíritu subjetivo lo que adquiere no son valores culturales sino el espíritu objetivo. Espíritu objetivo que es el producto de una razón universal. Este espíritu universal se encarna, se encuentra, en todos los hombres. En la producción del espíritu individual, el espíritu absoluto se ha enajenado en los otros: en su reversión absorbe a los otros y vuelve a entrar en sí mismo. De este modo, el espíritu objetivo es el camino de la entrada del espíritu universal en sí mismo. «En esta concepción es claro que en su fase de espíritu objetivo, el individuo no desempeña ninguna función dentro del espíritu objetivo; es simplemente un recuerdo»³⁰. La historia y la sociedad pasa sobre los individuos y absorbe su recuerdo y deja lo que hay en ellos de naturaleza, de individuos y sólo queda lo que han aportado al espíritu objetivo.

Pero Zubiri critica el pensamiento de Hegel porque, para él, el espíritu objetivo no es una «res» sustantiva. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades. La potenciación de los poderes y posibilidades lleva consigo la sustanciación de cuanto hay de alguna realidad dentro del espíritu objetivo. El espíritu objetivo es realidad pero en cuanto haber recibido, el *haber humano* recibido.

Pero tampoco el espíritu objetivo es espíritu porque no tiene razón (*Vernunft*), ya que esta sólo la tienen los individuos. La razón es una forma de intelección, una forma de inteligencia. Ciertamente el espíritu objetivo tiene una inteligencia pero convertida en puro haber. Y la forma concreta como esta conversión del intelecto acontece en la sociedad tiene figuras absolutamente concretas, nada abstractas ni dialécticas. Se trata, pues, del haber del intelecto y de la razón. De este modo el espíritu objetivo no es «mens» pero sí mentalidad (*forma mentis*).

Mente es concreción de la razón. Y mentalidad no es un acto de pensamiento, es puramente la forma del haber inteligido y del haber pensado; es el modo de pensar y el modo de inteligir que tiene cada cual, precisamente afectado como modo por los demás. Ahí está el momento formal de la *héxis*. El haber en el orden del intelecto es lo que constituye la mentalidad. La mentalidad es los *modos* de pensar y entender que tiene cada una de las mentes en tanto que formalmente *aceptados* por los demás. Mentalidad no es mente. La mentalidad puede considerarse como modo meramente intelectual y como modo de vida, como modo de entender la vida³¹.

Pero ese haber no es simplemente mentalidad. Los hombres están afectados unos por otros no sólo por el modo de pensar y de vivir, sino también por el contenido del pensamiento. Y esto es posible

²⁸ *Ibidem*, p. 260.

²⁹ *Ibidem*, p. 261.

³⁰ *Ibidem*, p. 262.

³¹ Cfr. ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza pp. 263-264.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

porque los hombres exteriorizan, manifiestan, sus propios modos de sentir y pensar. Y una vez exteriorizados pasan a formar parte del acervo que encuentra el hombre dentro del haber humano. La forma como existe el haber humano recibido y con el cual nos encontramos es en forma de tradición. En la tradición recibimos modos de estar en la realidad propios de la sociedad. Por ello la tradición es haber humano recibido, por aquel a quien se le entrega, en forma de realidad. La realidad del haber humano es lo social, y en tanto que transmitido es tradición. Pero en esta tradición, como momento estructural de la sociedad en cuanto sujeto de la historia, se actualiza también el momento genético y no sólo de vinculación en forma de convivencia. Por eso la tradición como modo de entrega de estar en realidad actualiza en sí las dimensiones constitutiva, continuativa y prospectiva de la especie del animal de realidades.

Concretamente, la tradición en su dimensión prospectiva no afecta al contenido que transmite sino a las posibilidades que el contenido de la tradición otorga al hombre que se enfrenta a ellas. En verdad es el hombre el que prospectivamente avanza o progresa en su realización. Pero también la tradición es prospectiva porque el modo de estar en realidad, que la constituye,

«tiene que responder en su realidad física a la nueva situación en que el hombre se halla colocado. Esto es el carácter prospectivo de la tradición... La tradición misma es la que responde, por su propia realidad, a lo que el hombre pide de ella»³².

Los modos de estar en realidad que la tradición nos entrega y que la constituyen son posibilidades de realización del hombre cuando opta ante ellas. Pero la tradición en cuanto se nos ofrece como posibilidad, en esa misma posibilidad, está incurso la prospección de manera incoada. Precisamente el proceso de capacitación del hombre como momento de su realización se cumple cuando el hombre opta, aceptando, rechazando o repitiendo las posibilidades que le ofrece la tradición. La opción del hombre ante las posibilidades incoadas que le entrega la tradición actualiza efectivamente la prospectividad de la tradición quedando actualizado este proceso como innovación. Así, «Las tres dimensiones: la constitutiva, la continuativa y la prospectiva son tres dimensiones de un fenómeno único que es la *traditio*, la entrega como dimensión real y física, y no simplemente como acto meramente intencional de referencia»³³.

Precisamente, el estar afectado de manera real y física por la realidad del otro es lo que se llama la funcionalidad de lo social. Para que exista esta funcionalidad hace falta una pluralidad de individuos y entonces la funcionalidad adopta las formas de comunidad, de colectividad o de institución. Cuando la comunidad no es de individuos sino que alcanza un nivel personal tenemos la comunión de personas y lo propio de ellas no es organizarse sino compenetrarse. Tenemos así la familia y la amistad. Y a esta unidad de formas de funcionalidad es a lo que de una manera integral debe llamarse sociedad humana.

Es viviendo en convivencia con los demás como el hombre se realiza y enriquece su persona. Vivir es autopoerse. En esta autoposición va uno configurando su vida. En cuanto yo me apropio por

³² ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 267.

³³ *Ibidem*, p. 268.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 N° 42 MAYO DE 2011

opción de la posibilidad de realización que me ofrece la realidad de la vida de los demás, estos están modulando mi vida. Los demás son posibilidades de mi vida. Una posibilidad es una realidad ofrecida en oblación. Mi aceptación por opción de la realidad es lo que hace de ella un poder. La realidad de los demás configura mi realidad personal apoderándose de mí. Es el poder de la sociedad.

La estructura dinámica de la realidad y su poder presente en la dimensión social humana, defendida por Zubiri, da de sí en la filosofía de María Zambrano donde ella mantiene el vivir como convivir de Ortega y Gasset. Dimensión social que ella lleva al límite entre la vida y la muerte cuando trata de la alteridad, de la convivencia y soledad humana:

«Se puede morir estando vivo. Se muere de muchas maneras, en ciertos pareceres sin nombre, en la muerte del prójimo, y más todavía en la muerte de lo que se ama y en la soledad que produce la total ausencia de posibilidad de comunicarse, cuando a nadie le podemos contar nuestra historia. Eso es muerte, y muerte por juicio. El juicio de quien debía de oír y entrar sin más en el interior de nuestra vida es la muerte. “Vivir es convivir”, ha dicho Ortega, y cuando la convivencia se hace imposible porque el que convive interpone y arroja su juicio sobre la persona viva, sobre aquello que nace solamente cuando se comparte, se hace la muerte»³⁴.

No hay vida si no hay convivencia. El hombre va haciéndose compartiendo, entregándose a los demás y así poder encontrarse a sí mismo, llegando al fin a poseerse, de modo que la diafanidad del universo sagrado-divino-humano se actualice en nuestra vida haciendo de ella una realidad transparente.

Zubiri da unidad a la dimensión individual y social. No son dos dimensiones separadas sino que se plantean como una unidad estructural. La esencia de la convivencia la encontramos en que no existe una relación yo con los demás, mi relación en la alteridad, sino existe una unidad de los otros conmigo. No son dos momentos en el ser humano sino que la realidad humana es congéneramente individual y social.

«La dimensión social no es más que la actualización de los demás en las propias acciones. La sociedad tiene un carácter físico y real sin necesidad de ser una sustancia. Es precisamente la estructuración colectiva de las hábitos humanos (...) La vinculación que constituye a la sociedad humana es una hábitud, un modo de tratar con las cosas y los demás que el hombre posee porque su actividad sentiente ha sido, desde su mismo nacimiento, estructurada por otros»³⁵.

³⁴ ZAMBRANO, M., (1981), *Dos escritos autobiográficos (El nacimiento)*. Madrid: Entregas de la Ventura, p. 67.

³⁵ ZUBIRI, X., (2006), *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza, p. 20.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 N° 42 MAYO DE 2011

Para Zubiri, la convivencia suprema es aquella que responde a una manera personal, en la que yo tomo cuerpo, formo cuerpo con la vida de los demás, con las otras personas. A esta manera personal de convivencia la llama comunión personal donde las personas son absolutamente insustituibles por otro. Xavier aboga por esta convivencia porque las otras personas están conviviendo conmigo no en tanto que otras sino en tanto que personas. De modo que la vida de cada uno entre los otros no mantiene una relación dualista entre el ego y alter sino que:

«el alter como alter está ya en mi habitud y no consiste en mera multiplicidad numérica; el ego como ego está monadizado en esa forma de ser cada cual. El para sí o para los demás, es secundario; lo cierto es que inexorablemente yo convivo con los demás en mí. El “en” es constitutivamente aquello que constituye la forma fundamental como cada cual vive entre los demás. Para querer a los demás, los tengo que querer en mí mismo, aunque no para mí mismo. El “en” es lo que expresa la unidad de todas las mónadas del universo»³⁶.

Pero Zubiri no aboga por el concepto de mónadas de Leibniz, sino que las concibe desde el sentido de habitud de alteridad, poder que posibilita mi propia realidad. De modo que no soy yo quien proyecta mi realidad sobre los otros, sino que son los otros quienes me van haciendo como ellos, de manera física y real, no como analogía. Los otros forman parte del ser de la persona, tienen un cierto dominio sobre cada uno. Así habla el filósofo de la versión de un hombre a los demás de modo que cada cual es “de suyo” una realidad en versión de los otros y esta versión es radical y formalmente de carácter genético.

Esta versión a los demás se da porque el hombre es “de suyo”, en tanto que realidad y convive con el otro. La convivencia con los demás en una sociedad confiere, señala Zubiri, una habitud que es de alteridad. Manifiesta que la habitud entitativa de la alteridad es aquello que constituye el cuerpo social.

Zubiri amplía y profundiza el concepto de habitud, remitiéndose hasta su raíz, la estructura constitutivamente humana de la inteligencia sentiente. Así que se trata de un modo de habérselas con las cosas, de enfrentarse a ellas como realidades:

«Inteligencia sentiente: he aquí la habitud radical propiamente humana en su enfrentamiento con las cosas. La formalidad en que quedan las cosas en esta habitud, es decir, la formalidad en que quedan las cosas en la intelección sentiente es realidad»³⁷.

Este enfrentamiento con las cosas como realidad no es sólo aprehensor, sino también de volición y de sentimiento. El hombre es una realidad cuya forma es “suidad”, pero no es ni individual ni social, sino que está, como diría Zubiri, allende de esta diferencia: el hombre es una realidad metafísica. Por ello, en su trascendentalidad respectiva:

³⁶ ZUBIRI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, p. 322.

³⁷ *Ibidem*, p. 37.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

«El hombre se encuentra afectado precisamente por los demás en esta forma de realidad que es la habitud de la alteridad, según la cual toma cuerpo con el otro, con el alter»³⁸.

Por todo ello, tenemos que el nexo formal de la sociedad es una habitud que constituye entitativamente mi realidad sustantiva en orden a la alteridad en tanto que real. Por eso el hombre está real y físicamente modulado constitutivamente por los demás³⁹. Es la *héxis* de la convivencia.

El pensamiento social de Zubiri se actualiza en su discípula María Zambrano. Cuando ella habla de la sociedad lo hace considerándola como sujeto de la historia, el espejo de la historia; como lugar del hombre en el universo, como modo de convivencia en democracia donde se exige ser persona. Persona que se va revelando cuando encuentra su casa en la sociedad. Historia en la que el hombre se ha de realizar de manera ética haciendo de aquella una historia ética y no sacrificial. La persona se realiza en el tiempo. Zambrano vive la nostalgia y la esperanza como resortes del corazón humano, latir del tiempo. La persona es transparencia. La transparencia y el tiempo, anhelo de una España donde el tiempo se hace luz; el tiempo ese desgarramiento del ser.

La palabra iluminante de María Zambrano nos anuncia:

«El tener lo que se ha nombrado “conciencia histórica” es la característica del hombre de nuestros días. El hombre ha sido siempre un ser histórico. Mas hasta ahora la historia la hacían solamente unos cuantos, y los demás sólo la padecían. Ahora, por diversas causas, la historia la hacemos entre todos; la sufrimos todos también y todos hemos venido a ser sus protagonistas»⁴⁰.

Las democracias estaban en auge cuando María Zambrano escribió *Persona y Democracia* en San Juan de Puerto Rico en el año 1958. Pero en 1987, en el Prólogo a la edición española de la Editorial Anthropos, se oye su dolor cuando percibe que con el surgimiento de la democracia, entrelazada con la idea de progreso, no se vislumbraba que el sentido de la historia como sacrificio se revelaba una vez más a causa precisamente de la democracia. Pero tampoco treinta años después se ha realizado la democracia porque no se exige que el sujeto de ella sean las personas, pues la conforman sólo máscaras, falsos dioses que siguen exigiendo sangre para el sacrificio. De este modo podemos decir que esta obra es una «verdadera radiografía de la modernidad, testimonio y análisis de la crisis europea que tuvo una verdadera encrucijada en la Guerra Civil española, balance en carne viva de esa experiencia llevada a cabo a sus más profundos ínfimos, como su autora siempre nos decía, durante el proceso, rigurosamente kafkiano, que condujo la Segunda Guerra Mundial y a sus secuelas

³⁸ ZUBIRI, X., (2006), *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza, p. 65.

³⁹ Cfr. CASTILLA, B., (1996), *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Ediciones Rialp, p. 216.

⁴⁰ ZAMBRANO, M., (1988), *Persona y democracia*. Barcelona: Anthropos, p. 11.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

inmediatas... baste justipreciar, en fin su reclamo de una ética viva y “en marcha” mediante la cual sociedad y persona se correspondan, para medir la grandeza y utilidad de este libro»⁴¹.

En España y en Europa el sacrificio se había cumplido y sigue cumpliéndose en nuestro siglo XXI. «El sacrificio se había cumplido. Hoy vemos que no ha arrojado sus frutos del sacrificio cumplido, sino más bien un cáliz que muy pocos están dispuestos a aceptar»⁴². Cáliz, vino de la vida pisada en los lagares del delirio de la historia sacrificial. Cáliz, lágrimas de la sociedad, derramadas en los lagares de reformas estructurales donde se le enajena a la persona su inteligencia, el pan y la esperanza. Entre estos delirios el joven y la sociedad, esclavos de una historia no humanizada, se esfuerzan en vivir la sabiduría del amor, la locura del amor del pensamiento, del vivir pensando sin que le arranquen la voluntad y su sueño. Entre estos delirios la sociedad actual se pregunta, en las entrañas de sus hombres y mujeres con palabras del alma, en su anhelo de vivir como personas, de llegar al fin a poseerse: ¿qué voy a hacer con mi cáliz?:

«ir de puerta en puerta diciendo, Señor o hermano, ¿quiere usted mi cáliz? ¿Y si nadie lo quiere?, ¿es que se le puede dejar solo, abandonado y se vierte, se vierte sobre todo? Nadie lo quiere beber y entonces se derrama y viene la confusión: no sé si el mío; el mío, mi cáliz. ¿Pero tengo yo algún cáliz mío, para mí, de mí? No será uno, uno para todos, del que me cae una sola gota, una gota sólo que no pasa, una gota de eternidad?»⁴³.

Sentimos en el hueco de nuestras manos, en la soledad del corazón el temblor de nuestra verdad: aceptar nuestro cáliz, nuestra ofrenda. Ofrenda de nuestra soledad. La persona es soledad que en su entrega conforma la sociedad, amor compartido de la aurora al alba. Hombres de luz, que hacen la historia, necesitan arrojar su máscara al viento y desleirse en la verdad blanca, la del silencio, buscando su centro. Cultura es saber a qué atenerse, nos enseña Ortega y Gasset, pero la humanidad hoy no sabe por eso busca su centro. El hombre quiere afirmarse como persona y no ser personaje de tragedia. El hombre necesita realizarse como persona conviviendo, compartiendo el pan y la esperanza.

⁴¹ VITIER, C. C., «Presentación en Cuba del libro de María Zambrano, *Persona y Democracia*», en *Contracorriente*, año 2, nº 6 (octubre-diciembre 1966).

⁴² ZAMBRANO, M., (1988), *Persona y democracia*. Barcelona: Anthropos, pp. 7-8.

⁴³ ZAMBRANO, M., (1998), *Delirio y Destino*. Madrid: Ramón Areces, pp. 305-306.



ISSN 1988-6047 DEP. LEGAL: GR 2922/2007 Nº 42 MAYO DE 2011

II. BIBLIOGRAFÍA

- ZUBIURI, X., (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X., (1984), *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X., (2006), *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X., (1989), *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- HUSSERL, E., (1986), *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, B., (1996), *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp.
- VITIER, C. C., «Presentación en Cuba del libro de María Zambrano, *Persona y Democracia*», en *Contracorriente*, año 2, nº 6 (octubre-diciembre 1966).
- ZAMBRANO, M., (1991), *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela.
- ZAMBRANO, M., (1981), *Dos escritos autobiográficos (El nacimiento)*. Madrid: Entregas de la Ventura
- ZAMBRANO, M., (1988), *Persona y democracia*. Barcelona: Anthropos
- ZAMBRANO, M., (1998), *Delirio y Destino*. Madrid: Ramón Areces.

Autoría

- Nombre y Apellidos: Isabel Lupiáñez Tomé
- Centro, localidad, provincia: Málaga
- E-mail: isabel317@wanadoo.es