

# **El “Conócete a tí mismo” socrático en los textos de Xavier Zubiri**

Jesús Alberdi Sudupe

*Fundación Xavier Zubiri, Madrid*  
Madrid, Spain

“Nec ego ipse capio totum quod sum”.  
San Agustín. *Confes.* X, 8, 15.

## **Abstract**

References to "knowing about oneself" have been frequent in the history of Western philosophy. Either as a specific task, the achievement of such a concrete knowledge, or as a knowledge differentiated from other knowledge about other people or about the world. It can also be a condition or prior recommendation for the acquisition of all this other knowledge. These references were already present in the pre-Socratic era, beginning with the remote appearance of the known sentence "know thyself" among the inscriptions of the ancient temple of Delphi. The purpose of this research is to investigate and ponder what Zubiri has said in relation to this "knowledge of oneself". It also discloses findings on the background of Zubiri's first philosophy and of his metaphysics, as he developed them in his later years, especially in the trilogy on sentient intelligence.

## **Resumen**

Las referencias al “saber sobre sí mismo” han sido frecuentes en la historia de la Filosofía occidental. Bien como tarea específica, el logro de tal saber concreto, como un saber diferenciado de otros saberes sobre otras personas o sobre el mundo. O bien como una condición o recomendación previa para la adquisición de todos estos otros saberes. Se trata de referencias presentes ya desde los presocráticos. Iniciándose en la remota aparición de la conocida sentencia “conócete a tí mismo” entre las inscripciones del antiguo templo de Delfos. El objeto de esta investigación es indagar y pensar en lo que Zubiri ha dicho en relación a este “saber de sí mismo”. Y exponer los hallazgos sobre el trasfondo de su filosofía primera y de su metafísica, tal como las ha desarrollado en sus últimos años. Sobre todo en la trilogía sobre la inteligencia sentiente.

## **I. Introducción**

Los griegos se reconocían a sí mismos en gran medida a través de su presencia y su reflejo en las demás personas. El propio concepto de persona no se desarrolla sino a partir del cristianismo.

Dando respuesta a la antigua consigna griega del *conócete a tí mismo*, para Descartes, empezamos a saber cada uno de sí

mismo en el ámbito interno de la propia conciencia, como siendo cada uno para sí un *ego*, un *ego cogitans*. Como siendo una *res cogitante*, alguien que percibe, piensa, y quiere, decide y actúa, un *ego* en el que nos reconocemos como en lo más íntimo de nuestra identidad, frente a la *res extensa* del mundo.

En esta conciencia cartesiana podemos advertir que el acceso a uno mismo

como *ego*, es inmediato. E incluso, que, en cierta manera, este *ego* es más claro que esa extraña *res extensa* del cuerpo propio y de las cosas entre las que estamos instalados en el mundo.

Pero esa aparente inmediatez y transparencia cartesianas en el acceso a uno mismo, más adelante serán puestas en seria duda por otros filósofos, cuando no rechazadas. Podría resultar incluso que la inserción del *ego* en la corporeidad material de la *res extensa*, sea a la postre, más accesible y reconocible que la *res cogitans* que se va revelando paradójicamente esquiva en su proximidad.

Ya lo decía San Agustín: “Ni yo mismo comprendo todo lo que soy”.<sup>1</sup>

Basta pensar en los llamados por Paul Ricoeur como *filósofos de la sospecha*, por poner un ejemplo ampliamente difundido en la literatura.<sup>2</sup>

Aunque el *saber sobre sí mismo* no es una cuestión que Zubiri se haya planteado de una forma sistemática, indirectamente aparece en varios momentos de su producción filosófica. Y Zubiri se detiene, precisamente, en algunos de los caracteres de los dos modos de acceso al sí mismo que acabamos de citar, el griego y el cartesiano.

El objeto de esta investigación es indagar y pensar en lo que Zubiri ha dicho en relación al *saber de sí mismo*. Y exponer los hallazgos sobre el trasfondo de su filosofía primera y de su metafísica, tal como las ha desarrollado en sus últimos años, sobre todo en la Trilogía sobre la inteligencia sentiente.<sup>3</sup>

De esta forma, empezaremos viendo los análisis de Zubiri ante la propuesta socrática del conocerse a sí mismo. Y continuaremos diciendo que, inserto en la tradición cartesiana y fenomenológica de emprender un acceso inmediato a los actos conscientes del psiquismo superior, para Zubiri hay efectivamente un primer saber sobre sí mismo, un sí mismo que se nos da como *mí*. Es un *mí* que se nos da ya a cada cual en los actos de aprehensión primordial de realidad (primera modalización de los actos de aprehensión de la intelección sentiente).

Zubiri lo indica así en su análisis de los actos de aprehensión en intelección

sentiente en el primer volumen de su trilogía sobre la intelección sentiente. Cabe pensar en la necesidad de extender el análisis del modo de manifestación del sí mismo, de este *mí*, a los actos de sentimiento afectante, de voluntad tendente, y a otros actos psíquicos superiores, memoria, actividad, etc. Será objeto de futuros trabajos.<sup>4</sup>

Pero a diferencia de lo que piensa Descartes, para Zubiri es éste un *mí* no solo *cogitante*, sino también *extenso*, intelectual y a la vez sensitivo o material, en unidad primaria. Es un *mí* que se manifiesta como primaria unidad sustantiva psicoorgánica, como animal de realidades, en la actualidad común en la que en última instancia radica el *mí* en los actos de aprehensión.

Es un *mí* que se me da en intrínseca y constitutiva apertura, abierto a la posesión de mi propia realidad material y formal, como un *mí* reduplicativamente mío (suyo), personal. Y, aún más, se me da como apertura no sólo a mi propia realidad, también a la realidad del mundo, a la realidad en la que estoy instalado. Por lo tanto, es un *mí* que se da a sí mismo como persona, y que se da a sí mismo como absoluto relativo en su actualidad el mundo, en su dimensión transcendental.

No sólo eso. Este originario *mí* personal, animal de realidades, absoluto relativo en la realidad, es no sólo individual en su actualidad mundanal, en su ser sustantivo. Puesto que las demás personas están ya inscritas en él, en el *mí* aprehendido, desde su primaria realidad sustantiva psicoorgánica, como esquema de realización filética. Y desde la actualización del *mí* como *Yo* (*me*, *mi*, *Yo*, en el despliegue de su estructura sustantiva siendo), como ser del *mí* en el mundo, en el nacer a unos padres y a una sociedad, en la instalación en un lenguaje y una cultura. Los demás me preceden en la constitución del *mí* del que me percato a partir de cierta edad, en el que ya están presentes de forma compleja y diversa. Están ya de alguna manera siempre presentes en la *soledad sonora* del *mí*, haciendo que el *mí* esté siendo en realidad un *nosotros*.<sup>5</sup>

Y yo estoy ya presente en otras personas, en otros *mí*. Se trata de las

dimensiones individual, social e histórica de *mi* ser sustantivo, en el que voy siendo agente, actor y autor de mi vida.<sup>6</sup>

Diremos que, a diferencia de lo que ocurre en Descartes, para Zubiri se trata de un *mi* cuyo primer saber como formalidad real en la aprehensión primordial, es para nosotros muy limitado en cuanto a sus contenidos accesibles y discernibles a partir de su análisis en logoi. Por este motivo, y tras la primaria e inmediata aprehensión primordial de la formalidad de realidad de *mi*, e instalados ya en ella, como apertura a la realidad respectiva, el entendimiento humano como intelección sentiente se encuentra lanzado a construir distintos conceptos, hipótesis, etc., que puedo ir elaborando a partir de, y sobre, ese primer *mi*, en sus modalizaciones en logoi y en razón. Constructos todos ellos que habrán de ser puestos a prueba, experimentados en la realidad, en un segundo momento. Para que la realidad me responda lo que efectivamente va siendo de *mi* en mi actualización mundanal.

Aunque tantas pueden ser las dificultades que, de hecho, pueden surgir a veces en esa labor de construcción y probación de los contenidos de lo que sería y podría ser el *mi*, que me pueden abocar incluso hacia un cierto desconcierto en la ignorancia y pavor hacia lo que va a ser de *mi*. Y con estos sentimientos afectantes, la tendencia a la huída de mí mismo. Pavor y huída de las personas en las dimensiones individual, social e histórica de la construcción del *mi* de cada cual y del nosotros, una opción de fondo en la historia vital individual y social; en contraposición, en el otro extremo, a otras respuestas más cercanas a la esperanza y la serenidad en lo que va siendo de ese *mi* y de nosotros.

Con todas sus limitaciones y escapatorias, en espera o en huída, la adquisición y sedimentación progresivas de ese saber sobre *mi* que así voy logrando, y su comprensión en la unidad de los modos del entendimiento humano como intelección sentiente (aprehensión primordial, logoi y razón), nos dará en definitiva en el transcurso de la vida, el *saber sobre sí mismo* que cada uno y entre todos, el *saber sobre nosotros*, podamos llegar a alcanzar.

Vamos desde una inicial visión interior del *mi* en actos de aprehensión, a la construcción de sus contenidos, y a su experiencia en la realidad mientras estamos siendo.

## II. Algunas notas históricas acerca del “Saber sobre sí mismo” relacionados con algunos textos de Zubiri

Vamos a proceder brevemente en cuatro pasos, para dar cuenta de la evolución de las referencias más o menos indirectas algunos textos de Zubiri a este tema de *saber sobre sí mismo*.

§1. *La indicación del conócete a tí mismo en la antigüedad griega. Interpretaciones de la consigna del templo de Delfos. La novedad de la persona en el cristianismo.*

Según Pausanias (siglo II d. C.) en su *Descripción de Grecia*, en el libro X, *Fócida*, capítulo 24, párrafos 1- 2, cuando hace referencia a las frases que aparecían grabadas en la entrada al templo de Apolo en Delfos, dice que eran atribuidas no ya a la divinidad cuyos designios interpretaban las pitonisas, sino que otros las atribuían a los Siete Sabios.

Dice textualmente: “En el pronao de Delfos están escritas máximas útiles para la vida de los hombres. Han sido escritas por hombres que los griegos dicen que fueron sabios. Éstos eran de Jonia, Tales de Mileto (...), Solón de Atenas y Cilón de Esparta...”. Y Pausanias añade que es particularmente destacable que una de esas frases fuera el *conócete a ti mismo* (Pausanias, 1994, Tomo III, pp. 416-7).<sup>7</sup>

Diógenes de Laercio (siglo III d. C.), por su parte, atribuye una anécdota a Tales de Mileto. Cuando le preguntaron a Tales qué cosa es difícil de conocer, respondió: “*el conocerse a sí mismo*”. Y a la pregunta de, qué cosa es fácil, respondió: “dar consejos a otros” (Diógenes Laercio, 2013, Libro I, p.12).<sup>8</sup> Y, un poco más adelante, Diógenes Laercio dice que, “de Tales es aquella sentencia: *conócete a ti mismo*, aunque Antístenes, en las Sucesiones, dice es de Femnoe, y se la arrogó Quilón” (Diógenes Laercio, 2013, Libro I, p.15).<sup>9</sup>

Con todo, fuera la frase formulada en su origen por los dioses, por los Siete

Sabios, o por Tales, lo cierto es que probablemente hasta Sócrates y los sofistas no había aparecido la preocupación *filosófica* por la naturaleza humana de una forma temática, con su autonomía respecto al mundo, aunque con idéntica naturaleza con él.

Para Sócrates, la necesidad del autoconocimiento es un requisito esencial para el logro de una vida buena, uno de los temas centrales de sus reflexiones. Y en este sentido, según Guthrie WKC. (1994, p.445),<sup>10</sup> las características de semejante empresa de conocerse a sí mismo, donde están mejor expuestas es en el *Alcibiades I*, diálogo que durante un tiempo se atribuyó a Platón. Además de en el *Alcibiades*, tal como el traductor de dicho diálogo (E. Lledó Iñigo) indica en nota a pie de página (Platón 1992, p.311, nota 16), en otros textos platónicos también se encuentra la referencia a la sentencia que se hallaba grabada en el templo de Delfos: “La famosa inscripción se menciona también en Protágoras 343b, y en el Filebo 48c.”<sup>11</sup>

La aspiración al saber sobre sí mismo ha sido una cuestión candente desde los albores del pensar filosófico occidental. Es un tema que Zubiri afronta de alguna manera ya desde sus estudios tempranos sobre Sócrates (“Sócrates y la sabiduría griega”, en: Zubiri X, 1987, pp.149-223).<sup>12</sup>

Porque Sócrates, precisamente, frente al interés hacia la naturaleza y el cosmos en gran parte de los filósofos que le precedieron, se sitúa en dirección hacia el hombre, en dirección hacia los demás, y también hacia sí mismo (es el *conócete a ti mismo* del templo de Delfos). Es posible que la preocupación por el hombre y por uno mismo no se haya explicitado de forma temática hasta Sócrates y los sofistas. Los presocráticos como Tales parecen haberse detenido más bien en cosas lejanas como puedan ser los astros del cielo, *y en la génesis del todo*, más que en las cosas cercanas, y en uno mismo como lo más cercano. A pesar de sus referencias al *conócete a ti mismo* que hemos señalado.

En realidad, en la unidad de la naturaleza o *physis* hay una honda afinidad constitutiva entre lo más próximo, uno mismo, y lo más lejano, el universo estelar:

“Los primeros pensadores griegos habrían ya captado (...) una íntima afinidad entre las cosas humanas y el universo, y esta afinidad sería ciertamente algo radicalmente inmediato a nosotros mismos. Esto resulta especialmente claro en el uso que Heráclito de Éfeso hizo del término *logos* para referirse a las regularidades del cosmos.” (González A, 2013, p.17).<sup>13</sup>

Hay una naturaleza universal profunda y compartida por todas las cosas en la naturaleza, más allá de muchas distinciones y variedades exteriores. Un *logos* común, que atraviesa y revela la afinidad o al menos la estrecha proximidad y coincidencia entre las leyes interiores de la mente humana, de las personas, y las del mundo más alejado.

“Y cualquier explicación de esa afinidad tendría que culminar precisamente dando cuenta del hecho de que las cosas que están *a la mano* tienen, en su modesta inmediatez, ese carácter admirable que consiste precisamente en que surjan ante nosotros como cosas con las que podemos tratar y que podemos entender.”<sup>14</sup>

Para Snell B. (2008, pp.308-9), el *conócete a ti mismo (gnóthi sautón)* de Delfos haría referencia, ante todo, no tanto a la conveniencia de la adquisición de un saber sobre sí mismo, en el sentido que hasta ahora lo hemos entendido, de *conocerse* uno a sí mismo, como una parcela del saber entre otros saberes sobre otras personas y sobre el mundo. Sino a un primer sentido de advertencia y de freno al hombre en sus empeños, puesto que pueden ser excesivos y dañosos para su naturaleza.

Su función es más bien la de recordarle a una persona que ha de empezar por reconocerse como humana, a diferencia de, y en contraste con, la naturaleza divina de los dioses. Unos dioses del Olimpo griego a los que, por lo que conoce de sus comportamientos, el hombre puede llegar a parecerse en algunas virtudes, en honor y bien hacer, pero de los que aún así le separa una distancia infranqueable por su naturaleza, e imposible de recorrer. Es algo que

ha de tener presente, y no olvidar, para evitar tomar decisiones erróneas en su vida. Conocerse a sí mismo es comenzar por conocerse como distinto a los dioses y más limitado que ellos, y no caer en el error de pretender equipararse a ellos.<sup>15</sup>

En resumen, el significado de la sentencia sería para Snell B. (2008, nota pie de página, p. 309): “Abre los ojos, ten precaución, sé consciente de las limitaciones de tu naturaleza”.<sup>16</sup>

Y Zubiri, en *Sócrates y la sabiduría griega* (Zubiri X, 1987, p. 207), da una interpretación que entendemos en la misma línea que Snell, referida al sentido en que Sócrates empleaba esta consigna.

“Donde más claramente se percibe el intento socrático es en el sentido en que emplea el célebre *conócete a ti mismo*. Esta frase del oráculo de Delfos significaba que el hombre no ha de atribuirse prerrogativas divinas, sino que ha de aprender a mantenerse modestamente en su pura condición humana.”<sup>17</sup>

Pero, además de *mantenerse en su pura condición humana*, una apreciación en la que Zubiri coincide con Snell, Sócrates propone un aspecto más que Zubiri quiere destacar:

“Sócrates carga el apotegma con un nuevo sentido. No se trata [solamente] de no ser Dios, sino de escrutar con el *noûs* de cada cual la voz que dicta lo que es la virtud. (...) Que Sócrates medite sobre las cosas de la vida usual no quiere decir que medite solamente sobre el hombre y sus actos. (...) Sócrates adopta un nuevo *modo de vida*: la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual, lo *ético* no está primariamente en aquello *sobre que medita*, sino (en) *el hecho mismo de vivir meditando*.” (Las *cursivas* son nuestras).<sup>18</sup>

Para Sócrates, y para algunos griegos, vivir meditando sobre las cosas, sobre los hombres y sobre sí mismo, un modo de vida. Este es un dato que Zubiri subraya en Sócrates. Saber, y saber sobre sí mismo, es un modo de vida. Puede entenderse la

filosofía como modo de vida, *vivir meditando*.

A partir de Sócrates y de los griegos, las referencias hacia el conocimiento de uno mismo son frecuentes en la historia de la filosofía. Sin embargo, si en la tradición griega, uno mismo es, antes que nada, un ser humano como las demás personas, un animal con logos a semejanza de los demás, algunos autores inauguran un nuevo rumbo en la historia del pensamiento cuando la vista se vuelve desde las cosas y desde los demás al interior de uno mismo, en busca de este saber sobre sí mismo en una dirección distinta de la mirada.

No todo es cognoscible en la misma medida. Ni todas las cosas, ni todas las dimensiones en la misma cosa. No en vano, como dice el propio Zubiri, “no todo es quizá demostrable en el mismo sentido. No todo puede ser entendido de la misma manera. Ni todas las cosas, ni todo en ellas es igualmente accesible.” (Zubiri X, 2002, p.194).<sup>19</sup>

Ciertamente, mirar hacia el interior de uno mismo, mirar al propio cuerpo que uno es y vive, mirar hacia otras personas, a distancia variable o buscando la *compenetración* con algunas de ellas (como más adelante mencionaremos en Zubiri), mirar hacia según qué cosas externas a nosotros, son objetivos con una accesibilidad muy diversa.

§2. *Limitaciones en el darse lo cognoscible, en general.*

Nos referimos a las limitaciones que provienen del objeto de conocimiento, por así llamarlo. En relación con estas limitaciones en la accesibilidad a lo cognoscible, en *El hombre y Dios*, años después de la primera referencia al saber de sí mismo en Sócrates, hay una nueva referencia al oráculo de Delfos que nos interesa destacar. Dice textualmente:

“La realidad, lo manifiesto, está indicado o es manifiesto en tanto que realidad, y esta manifestación es enigmática (...). Enigma es ante todo un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente, como lo hace un oráculo. Así dice Heráclito que el

oráculo de Delfos ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa.”<sup>20</sup>

A la conciencia de las limitaciones humanas en cuanto a su capacidad de conocimiento en comparación con los dioses, mencionadas a propósito de Sócrates, se añaden ahora otras limitaciones o *dificultades* cognoscitivas, también propuestas desde una interpretación de los dichos de Delfos, en este caso por Heráclito. Son limitaciones que provienen no del lado del cognoscente en su condición de humano, sino de lo real mismo que se pretende conocer, y en el que entendemos que se puede incluir a uno mismo como objeto de conocer.

En definitiva, lo real aprehendido intelectivamente en nuestros sentidos, en co-actualidad aprehensiva con el aprehensor en tanto que aprehendiendo, y uno mismo en tanto que real (*mí* en la modalidad sensorial de la cenestesia, como indicaremos más adelante), se manifiestan solamente a través de *significados* de sus contenidos, significados que se dan de forma *enigmática*, sin que en este enigma lleguen a mostrarse abiertamente en aquello originario que declaran en su manifestación.

§3. *Limitaciones que son mayores en el darse el sí mismo, en comparación con las limitaciones ante otros objetos cognoscibles.*

La vista es el órgano sensorial por excelencia para la adquisición del conocimiento en la tradición griega. Y los ojos no se pueden volver sobre sí mismos y mirar hacia dentro, sólo pueden ver hacia fuera. Y se puede llegar a uno mismo dando un giro por lo que nos muestra de nosotros mismos la mirada de quienes nos rodean. Pero conocerse solamente desde las cosas y desde otras personas es, en última instancia, un relativo fracaso por su insuficiencia (Conill J, 2008, p.51).<sup>21</sup> Esta es una cuestión debatida en la cultura contemporánea, la discusión entre el valor del análisis de la conciencia interna, frente a la observación externa, que incluiría la observación y el análisis del lenguaje de la persona como una de sus manifestaciones hacia el exterior.

Probablemente el concepto de *persona*, ajeno a la mentalidad griega, sea decisivo a partir del cristianismo como una manera de recoger la perspectiva que se abre desde la interioridad de los hombres vueltos hacia sí mismos.

“Naturaleza y esencia (*physis* y *ousía*) no se identifican con persona (*hypóstasis*). No basta decir *lo que* una cosa es; hay que decir también en qué consiste el *quién*, de quién es aquello que la cosa es.”<sup>22</sup>

En contraposición a la mirada de los griegos, la entrada de la persona en su interioridad nos abre hacia un ámbito metafísico novedoso. Surgen así “naciones como las de *persona* y *espíritu* que rebasan los conceptos de la metafísica griega desarrollada hasta entonces en versión física y ontológica.” (Conill J, 2008, pp.53.)<sup>23</sup>

Veamos *El hombre: lo real y lo irreal* de Xavier Zubiri. Se trata de un Curso oral de 1967. Se advierten unas limitaciones y dificultades importantes, que residen en la naturaleza del *sí mismo*, un *sí mismo* que identificamos como personidad en su re-duplicativa suidad o *miidad*. Dificultades que contrastan con algunas de las iniciales expectativas de la tradición cartesiana e idealista, para las que el análisis de la interioridad de este *mí*, entendido como yo, o como espíritu, o como conciencia, adquiriría otra magnitud.

“La figuración tiene carácter más complicado para las personas, contra lo que Descartes pretendía. Descartes titula una de sus *Meditaciones (Meditaciones Metafísicas, Meditación 2ª, “Sobre el alma, que es más fácil de conocer que el cuerpo”)*. Eso de más fácil, según y conforme. Para lo que él creía, que el alma está presente inmediatamente a sí misma, (que) no hay una mediación, mientras que la hay, en cambio, para conocer los cuerpos. Entonces, (para esta inmediatez) puede que tuviera razón. Lo que pasa es que el supuesto primario (que sea más fácil de conocer el *alma* que el *cuerpo*) es más que discutible, por no decir falso.” (Zubiri X, 2005, p.158).<sup>24</sup>

Es más. En *Sobre el sentimiento y la voluntad*, en el Curso de 1961 titulado *Acerca de la voluntad*., Zubiri llega a decir,

literalmente, que “realmente, se conoce mucho más el *cuerpo* que el *espíritu*”. (Zubiri X, 1992, p.56).

Es la paradoja ante la mediación en el acceso al propio organismo, y la inmediatez supuestamente más fácil de la psique o alma o espíritu, que de entrada harían pensar de otra manera.<sup>25</sup>

Y el contraste con el idealismo alemán,

“Repara en ti mismo; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela hacia tu interior; esa es la primera exigencia que la filosofía hace al principiante. No se habla (aquí) de nada que esté fuera de ti, sino únicamente de tí mismo.” (Fichte, *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, 1).<sup>26</sup>

Zubiri mantendrá las dificultades para conocer el *alma*, unas dificultades más graves incluso que las que tenemos para conocer el *cuerpo*. Hay que pensar que organismo y psique para Zubiri son dos subsistemas, de una unidad sustantiva primaria psico-orgánica. En cualquier caso, en ambos ámbitos de la estructura sustantiva psico-orgánica, en su decurso vital como autoposición, se presentan dificultades de distinto orden.

§4. *El saber sobre sí mismo, además de como logro en sí mismo, y aún con sus dificultades inherentes, puede ser condición para la adquisición de otros saberes.*

Ahora bien. Hay otra vertiente que podemos explorar en el saber *sobre sí mismo*. Primero están las dificultades inherentes en el acceso a cualquier cosa cognoscible, y luego las que son aún mayores tratándose de sí mismo.

Pero saber de uno mismo puede no ser solo un motivo más de saber entre otros. La cuestión es que, además, puede ser que este saber de sí mismo, el saber de lo más próximo entre las cosas próximas al cognoscente, sea también una condición previa, habría que ver de qué manera, para cualquier saber que se pretenda de todas las demás cosas y personas no tan próximas como uno mismo.

Esta es una vertiente del conocerse a sí mismo que ha adquirido gran importancia con los llamados por Ricoeur *filósofos*

*de la sospecha*, en la que no vamos a entrar en este trabajo. Queda mencionado como motivo para continuar futuras investigaciones.

### III. Modo Primario de aprehensión del “Mí”. Su formalidad de realidad en los actos de aprehensión primordial.

En la trilogía sobre la intelección sentiente, en su primer volumen, hay un primer modo de aprehensión intelectual sentiente de mí mismo como *mí*. En primera instancia, cada cual está dado para sí mismo en sus actos de aprehensión como un *mí*. Éste es el dato primario.

Es un modo que se nos da en el modo de aprehensión interna, visceral, de nosotros mismos, en la modalidad sensorial cenestésica, en tanto que *objeto* aprehendido sensorialmente en la modalidad sensorial cenestésica. Y también se da el mismo *mí* en el polo *subjetivo* en todo acto aprehensivo, no sólo cenestésico, un modo *subjetivo* en gerundio, como indicaremos.

Zubiri destaca que la aprehensión intelectual sentiente del *mí* se da solamente modalizada en la cenestesia, sólo en este sentido u órgano sensorial, si así podemos llamarlo, y no en los demás. Entendemos por órgano sensorial los receptores sensoriales, en unidad con su proyección en el cerebro, en estructuras corticales y subcorticales formalizadas.

Aunque por el *recubrimiento* que se da entre distintas modalidades sensoriales entre sí, su presentación incumbe también a otras modalidades sensoriales, diversificadas todas ellas desde su unidad primaria.

“Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una *sensibilidad interna* o *visceral* que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré *cenestesia*. Gracias a este sentir, el hombre *está en sí mismo*. Es lo que llamamos *intimidad*. Intimidad significa pura y simplemente *realidad mía*. Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del *mí* en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el *mí* en cuanto tal si no

están *recubiertos* por la cenestesia.”<sup>27</sup>  
(las *cursivas* son nuestras)

Por la cenestesia *estoy*, *estoy en mí mismo*: es el *mí* en cuanto tal, *realidad mía* en tanto que real, o *intimidad*, nos dice Zubiri. En su actualidad sustantiva, como siendo en el mundo en acto segundo, este *mí* se presentará progresivamente como un *me*, *mi*, y *Yo*. Pero en aprehensión inmediata, en acto primero, se da como *mí*. Es la primera percepción que tenemos de nosotros mismos en aprehensión primordial, gracias a la cenestesia, uno mismo como *mí*.

Hoy en día, en lugar de cenestesia, en Psicofisiología podríamos hablar de propiocepción y sensibilidad visceral interna, como dos modos de sensibilidad diferenciados, pero esto no alteraría el análisis que hace Zubiri.

#### a) El momento del *mí*.

El momento de *estar*, *estar en mí*, modalizado sensorialmente en la cenestesia, subrayando el *estar*. En nuestra opinión, el *estar* hace referencia al momento de actualidad en el que surgen el aprehensor y lo aprehendido. “En la intelección me *está* presente algo de lo que yo *estoy* dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el *estar*. El *estar* es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección”. (Zubiri X, 1980, 1984, p.22) *Estoy en mí mismo*, reduplicativa suidad o *miidad* (término que no utiliza Zubiri), es decir, *personidad*.<sup>28</sup>

El *mí* puede entenderse como el momento de formalidad de *realidad*, del *de suyo*, que emerge como *mío* en la actualidad común del *estar*.

“Eliminemos la idea de que el *mí* es el sujeto. Cuando hablo de *mi* dolor se piensa que hay un sujeto, que es el *mí*, de quien sería el dolor. (...) El *mí* no es un sujeto, sino el carácter de *intimidad* que tiene todo cuanto personalmente le compete al hombre. La *intimidad*, el *mí* como *intimidad*, no es un sujeto. Es un carácter que trasciende a todo, tanto al sujeto al que le duele, como al modo como el dolor le duele.”<sup>29</sup>

Hemos adelantado que no sólo se nos da el *mí* en los actos de aprehensión intelectual sentiente modalizados en la cenestesia, en el polo objetivo o poemático del acto aprehensor. En este caso el *mí* es aprehendido en el *polo objetivo* de los actos aprehensivos. Ese *mismo mí* nos está presente en todos los actos aprehensivos intelectual sentientes, y actos psíquicos superiores de otras modalidades (sentimiento afectante, voluntad tendente, otros), de cualquier modalidad sensorial, no sólo cenestésica, en el *polo subjetivo* del acto aprehensor.

“La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad que la piedra: así es como *estoy en mí*. Este *estar en mí* es sentiente. Y lo es no sólo porque el *mí* es sentido como realidad (por ejemplo, en la cenestesia, según vimos) sino porque es sentiente el *estar* mismo, único punto que aquí me importa ahora. Al sentir lo real es como *estoy* realmente sintiendo. Si así no fuera, lo que tendríamos es algo así como una idea de mi acto intelectual, pero no un *estar* realmente *inteliéndome* en mi realidad. *Estoy en mí* sentientemente.”<sup>30</sup>

Es la “común actualidad de realidad. *Inteligir sentientemente* algo es *estar* *inteliendo sentientemente* la propia realidad de mi acto.” (Zubiri X, 1980, 1984, p.158).<sup>31</sup> “No ciertamente como una cosa más sino en esa forma que expresa el *gerundio* español *estoy sintiendo*.”<sup>32</sup>

Nos dirá Zubiri que en cuanto actualidad de lo *inteligido*, esta actualidad conduce a una conceptualización de lo que impropriamente suele llamarse *objeto*. Y, en el otro polo del acto de aprehensión, en cuanto actualidad de la *intelección*, del acto de *intelección*, es esta actualidad la que conducirá después a conceptualizar lo que con la misma impropiedad suele llamarse *sujeto*. La actualidad común no es resultado, sino raíz de la *subjetividad* (y de la *objetividad*). La esencia de la *subjetividad* consiste no en ser un sujeto de propiedades, sino en *ser mí*. No consiste en depender de mí, sino que es el carácter de algo

que es *mí*, bien algo como propiedad mía (podemos pensar ejemplo del dolor citado algo más arriba), o bien algo de la cosa, en cuanto cosa, algo que es *mí* precisamente por ser de la cosa, y, por tanto, por depender no de mí sino de ella. La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del *mí*. (y del ámbito de las cosas y las personas aprehendidas).<sup>33</sup>

b) *Realidad mía*.

Podemos entenderla como la dimensión trascendental del *mí*. En su apertura a su propia realidad como realidad reduplicativamente mía, reduplicativa suida. Personidad. En su apertura a la realidad en su implantación en el mundo como absoluto relativo.

c) En la intimidad queremos destacar al menos dos vertientes en las que se estructura el *mí*.

Brevemente, sus dimensiones de *espaciosidad* como realidad sustantiva, y de *mismidad* del ser de la realidad sustantiva con esta sustantividad.

La primera es la referente a la dimensión *espaciosa* del *mí* como *intimidad*.

“El momento de realidad no es sólo la impresión que afecta a la formalidad de una cosa determinada, sino que queda constituido en ámbito. Este ámbito no es tan sólo el ámbito perceptivo (talitativo, campal talitativo) sino el ámbito de la realidad como realidad, lo cual hace que la inteligencia se pueda mover por encima de esta realidad determinada. Este ámbito está constituido por ese carácter del *ex*: únicamente en la medida en que la inteligencia está *fuera* de las cosas y las cosas *fuera* de la inteligencia.”<sup>34</sup>

El hombre es espacioso, no sólo como algo interno (real dentro de su espacio, algo que tiene un *intra*), sino como algo interior (no algo que ocupa espacio, es algo definido por el espacio),

“en esta interioridad por la inteligencia el hombre aprende las cosas (y a sí mismo) como realidades externas y su interioridad (soy interior y exterior) como suya; para el hombre su espacio no es sólo algo en que está dentro ni sólo algo en que es interior, sino que “su” espacio, al ser formalmente “suyo”, torna al hombre de *intra e interior* en algo *intimus*. Intimidad es suidad; lo demás no es sólo que sea *externus* y *exterior*, sino que el lo otro en cuanto tal, lo *extimus*. El hombre es *internus*, *interior*, *intimus*, y las cosas son *externae*, *exteriores*, *extimae*. En cada uno de estos aspectos, el hombre es modalmente más real, su grado de realidad es mayor.”<sup>35</sup>

“El hombre es algo *interno*, *interior* e *intimo* frente a lo que es *externo*, *exterior* y *éxtimo*; y la manera de ser real en cada uno de estos aspectos es estarlo excediéndolo para ser real según el otro”.<sup>36</sup>

La segunda, la dimensión de *mismidad* de ese *mí*, entendiéndola como la reversión en acto segundo, desde mi ser sustantivo en acto segundo, de mi ser como *me*, *mi*, *Yo*, en el mundo, a la realidad sustantiva en acto primero que está siendo, que estoy siendo como *mí* en la actualidad mundanal.

d) La dificultad para disociar la sensibilidad en actos de intelección sentiente

Por último, añadir en este apartado la dificultad para disociar la sensibilidad en actos de intelección sentiente, de la sensibilidad en sentimiento afectante o en voluntad tendente, o en otros actos psíquicos superiores. En 1966, en el Curso *El hombre y la verdad*, dice:

(La cenestesia es) “aquel modo de aprehender el hombre su propia corporeidad, por el cual se siente bien, se siente mal, se siente tranquilo, se siente a gusto, se siente a disgusto, etc. Esta cenestesia, naturalmente, le es común al hombre y al animal.”<sup>37</sup>

La cenestesia en el animal es modificación tónica. En el hombre se añade unitariamente a la modificación tónica, la versión a la realidad de todo sentimiento. Pero en cualquier caso, aparece la cenestesia vinculada al sentimiento, más que a la intelección sentiente. En otros textos, la fruición del sentido del gusto se sitúa en intelección sentiente, sentimiento afectante o voluntad tendente.

Los sentimientos humanos son *atempamiento* o *acomodación* a la realidad, en este caso a la realidad cenestésica de la propia corporeidad, pero en tanto que realidad. La cenestesia corresponde aquí, más que a otros, al ámbito del sentimiento afectante. Lo dejamos constatado, para ulteriores trabajos de investigación.

#### IV. Modalización en logos de los actos de aprehensión del “Mí”

Sobre la misma formalidad de la realidad de la aprehensión primordial en la que el aprehensor queda instalado como ámbito de realidad, en el mismo acto de aprehensión, el logos es aprehensión del contenido de algo real, de sí mismo real, *en* realidad. Es aprehensión de algo real entre otras cosas reales también aprehendidas en el acto del sentir intelectual, *campalmente*.

En palabras de Pintor-Ramos:

“Lo que hace el logos es actualizar *desde la distancia* el inespecífico carácter de *ámbito* que tiene la realidad primordial y la actualización en distancia consiste en ir concretando el ámbito con la diferenciación de cosas reales concretas como términos de la tensión *en hacia* propia de la trascendentalidad real.”<sup>38</sup>

El logos nos da lo real aprehendido sentientemente en formalidad de realidad, entre otras cosas o personas también aprehendidas en el ámbito o campo de realidad. Y para ello se formula la pregunta por el contenido y el *sentido* del *mí* ya aprehendido en aprehensión primordial, en referencia al lugar que los contenidos reales del *mí* puedan tener entre otros

contenidos también aprehendidos en el curso la vida de las personas.

Hemos quedado ya instalados en formalidad de realidad en la aprehensión primordial de realidad. Y a partir de ella, el logos se pregunta por lo que *serían* sus contenidos, y por lo que *son* realmente los contenidos aprehendidos en esa formalidad.

Tomada la aprehensión real de sí mismo como *mí* en la aprehensión primordial, en un acto *reflexivo* o *introspectivo*, el sí mismo aprehendido como real vuelve hacia sí mismo. Entra hacia su propio interior, hacia su intimidad, para figurarse en ella lo que *sería* ese sí mismo entre otras cosas reales y entre otras personas, ya aprehendidas todas ellas en el campo de realidad. Y desde el *sería* a la determinación del *es* de los juicios.

En la pág. 160 de *El hombre: lo real y lo irreal* (Zubiri X, 2005), lo dice de la siguiente manera:

“Mientras la experiencia de las demás personas y de las cosas es, en definitiva, extrínseca – deo una vez más de lado el problema de la comunicación interpersonal –, tratándose de cada uno a sí mismo es una experiencia intrínseca, cuya peculiaridad estriba, ...en primer lugar, en la dificultad insuperable en cierto modo, de averiguar cuál es la idea exacta que uno se forma de sí mismo, pero, segundo y sobre todo, en que exacta o inexacta esa idea que uno se ha formado de sí mismo esa figuración pertenece intrínseca y formalmente a la propia realidad de cada cual.”<sup>39</sup>

La subjetualidad o el *mí* como posición centrada (sentido de la orientación y el equilibrio en el oído interno), continúa la entrada hacia dentro de sí mismo por los actos de *reflexividad*, a partir del primario *estar en mí* de la actualidad se vuelve hacia sí mismo, para entrar en sí mismo, en mí mismo. Y, dentro de sí mismo, es posible iniciar la constitución de la *subjetualidad* y progresivamente de la *subjetividad*, del *sujeto*. Sería el tercer paso mediante los actos de la razón, a algunas de cuyas características aludiremos en el apartado siguiente.

El hombre es el único sujeto que se comporta respecto a sí mismo. Respecto a sí mismo materialmente y formalmente como real. Y respecto a la realidad. Para comportarse consigo mismo, “el yo tiene que tener un modo de ser tal que sea inexorablemente objeto para sí mismo.” (Zubiri X, 1999, p.119) Es lo que llama la *mismidad*, no como lo que se entiende por mismidad en el dinamismo de la realidad (referido a la vida), sino como mismidad de objeto y sujeto, el *mí* como *objeto* pensado y el *mí* como *sujeto* pensante.<sup>40</sup>

En este sentido, la *reflexividad* descubre la *mismidad* del *mí*, que ya se empezaba a en una primaria mismidad del *mí* en polo subjetivo y objetivo del acto de aprehensión (Zubiri X, 1999, p.120). Además, para Zubiri, la reflexividad entendida de esta forma evita el riesgo de un retroceso hasta el infinito, uno mismo se observa a sí mismo observando..., y así hacia atrás. Precisamente evita el riesgo de retroceso al infinito no por el punto de llegada del retroceso del observador, sino por su punto de partida, por el *estar común* de observador y observado.<sup>41</sup>

“La reflexividad es la entrada en sí mismo. Ahora bien, nadie entraría si antes no hubiera salido. De ahí que la primera dimensión en el estar sobre sí, no es justamente la capacidad de volver sobre sí, sino justamente al revés, la capacidad de salir de sí.”<sup>42</sup>

Figurarse es construir constructos o figuraciones, perceptos, fictos e ideas. Figuraciones que son construídas por el *mí* sobre sí mismo, buscando con ellas la captación con mayor riqueza y precisión de lo que *sería* el contenido de este sí mismo, del *mí*, de lo que *sería* su sentido en referencia a los contenidos de la vida de las personas, entre otras cosas y personas también aprehendidas en el campo de realidad.

Hemos señalado antes que en *El Hombre: lo real y lo irreal* (Zubiri X, HRI, 2005), a partir de un Curso oral impartido en 1967, nos dice Zubiri que, frente a la aparente y pretendida claridad de la transparencia e inmediatez cartesianas de la *res cogitans* para sí misma, resulta que, en el acceso a la intimidad de sí mismo, en la reflexión o en la introspección, nos

encontramos con algo distinto a esa supuesta claridad, como es, por el contrario, una severa opacidad que envuelve y oscurece la presencia de ese sí mismo, una opacidad muy complicada de desvelar y de lograr analizar. Hemos citado la referencia que hace Zubiri a la segunda de las Meditaciones cartesianas, para mostrar su desacuerdo con la creencia de que el alma sea más fácil de conocer que el propio cuerpo.

Ya lo hemos indicado también, pero es necesario traer la afirmación al logos. Zubiri llega a decir, literalmente, y en algún momento, que “realmente, se conoce mucho más el cuerpo que el espíritu”. (Zubiri X, 1992, p.56).<sup>43</sup>

Con las dificultades que sean, el hombre tiene que recurrir ineludiblemente a la irrealización y construcción de contenidos para saber a qué atenerse, darse un sentido. El logos es el ámbito del sentido, de las palabras, sentidos necesarios para seguir viviendo. Esto es lo propio del logos en la indagación sobre sí mismo. Construimos perceptos, fictos y conceptos acerca de nosotros mismos. Y los declaramos en juicios sobre nosotros mismos.

“El hombre necesita forzosamente figurarse, (...) forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida -para hacerse en ella a sí mismo -. Esta necesidad funcional hace que, justamente, lo irreal sea un intermediario, (...) entre el puro estar en la realidad y las cosas concretas que están en la realidad.”<sup>44</sup>

## V. Modalización en la razón de los actos de aprehensión del “Mí”

Lo obvio es algo que nos sale al encuentro en su obviedad. Y la obviedad es un modo de hacer experiencia de lo real. Pero el *ob* a veces “se presenta como cada vez más difícil de transitar: no es lo obvio sino lo dificultoso. Lo dificultoso no es obvio, es solamente viable.” (Zubiri X, 1983, p. 247).<sup>45</sup>

Remos aquí esta cita porque entendemos que es el caso del conocimiento de muchos aspectos de las personas, y sobre todo del conocimiento de algunas dimensiones de uno mismo. Lo dificultoso ya se apreciaba en las modalizaciones intelectivas primordial y en logos. Y siendo el logos fundamento campal de la razón, es también una característica que extendemos del logos al conocimiento racional. De tal manera que lo dificultoso campal, antecedente de lo dificultoso racional, no conduce a lo obvio sino a lo en cierta manera razonablemente viable. Y hay que explorar el alcance de esta viabilidad en cada uno de los proyectos que racionalmente elaboramos para nosotros mismos.

La *experiencia de lo viable* en el conocimiento racional se presenta en varios modos distintos, todos ellos incumben al saber sobre sí mismo, al saber sobre el *mí*. Los dos últimos, la *compenetración* y la *conformación*, sólo se dan en las realidades personales. Los otros dos modos, *experimentación* y *comprobación*, se emplean también en las personas, y se emplean profusamente en el saber sobre los seres vivos no humanos y de las cosas inertes. Son los modos de *experiencia* de lo viable:

a) Experimento.

Es una *manipulación* o una *provocación externa* de lo real aprehendido. El *esbozo de posibilidades* que lo real *podría ser*, se pone en probación física experimental. Uno mismo puede someterse a experimentación en algunas condiciones, en tanto que realidad campal, al igual que las cosas y que otros seres vivos.

b) Comprobación.

Es el caso de las realidades matemáticas, realidades postuladas racionalmente. Las dimensiones mensurables y matematizables de nosotros mismos son susceptibles de este modo de experiencia.

c) Compenetración.

Se pretende que la cosa nos muestre su índole interna *desde dentro*. Esto es posible no en las cosas, sino en las realidades humanas, en la comunicación que puede

darse entre las personas en las relaciones interpersonales.

El *mí* como realidad sustantiva actualizada en el mundo entre otras personas y entre las cosas del mundo, es y vive desde recién nacido y va adquiriendo conciencia. Se va encontrando con otros que en ocasiones ya presentes en él, identificados consigo mismo. Otros no lo estaban anteriormente, o si lo estaban, adquieren nuevas disposiciones. Piénsese en los padres o en otras personas muy próximas desde edades iniciales de la vida. Más adelante, esos otros van adquiriendo progresivamente, y en cierta medida, el carácter de *otros* distintos de mí. Primariamente no son *otros*, *suyos*, sino *míos*: *mi* padre y *mi* madre, *mi* hermano, etc., subrayando el *mi* posesivo. Progresivamente van adquiriendo, en distinta medida, el carácter de *otros* distintos de mí.

“La versión genética (el esquema de replicación de mi realidad sustantiva) del animal de realidades a los demás tiene esta precisa estructura: haber humano (el mundo humano al que emerjo como *mí*), otros míos, otros como yo, otros que yo. Sólo en esta cuarta fase es cuando se tiene lo que plenamente llamamos convivencia”<sup>46</sup>

Y con la convivencia ya establecida entre personas, podemos hablar del modo de experiencia de la *compenetración interna*. La *compenetración* es también un modo de experiencia, no sólo de la dimensión individual de la persona, también de sus dimensiones social e histórica.

d) Conformación.

Es la experiencia de la propia realidad, de lo que *podría ser*. Consiste, primero, en la integración del esbozo de posibilidades que elaboramos acerca de lo que podríamos ser, en nosotros mismos.

Y, segundo, intentamos conducirnos según lo esbozado, en esto consiste la aprobación del esbozo, un intento de conformación personal, al conducirnos según lo esbozado y aceptado en nosotros mismos.

El resultado de las modalidades de experiencia viable a partir de la aprobación física de los proyectos sobre mí mismo dará un *conocimiento racional* de lo que soy, de lo que es el *mí*. No es sólo una aprehensión de mi realidad personal como *mí*, como lo era en aprehensión primordial de realidad en los actos de intelección sentiente modalizados en la cenestesia, en polo objetivo, y en el polo subjetivo como aprehensor en acto, aprehendiendo. Ni es sólo una afirmación de lo que soy en realidad, a partir de los constructos irreales (preceptos fictos conceptos) de lo que sería en intelección campal entre otras aprehensiones. Nadie se encuentra a sí mismo de una manera inmediata, sin un cierto *esbozo* (modelos, hipótesis, postulados, otros), y la razón nos da un conocimiento como probación física de los esbozos que vamos realizando sobre nosotros mismos.

Nos dice textualmente: “*Conformación*: he aquí el modo radical de experiencia de uno mismo, es la radical probación física de mi propia realidad. Conocerse a sí mismo es probarse en conformación.” Y añade, “no hay un abstracto *conócete a ti mismo*. Sólo puedo conocerme según tal o cual esbozo de mis propias posibilidades. Sólo el esbozo de lo que yo *podría ser* insertado en mí como conformación es lo que constituye la forma de conocerse a sí mismo.” Y acaba diciendo: “Difícil operación este discernimiento de sí mismo”.<sup>47</sup>

Aquí aparece de nuevo la *dificultad* del conocerse a sí mismo, en este caso son dificultades que surgen en la actividad racional. Dificultades que ya eran manifiestas antes en logos, como ya hemos indicado. La aprehensión primordial inmediata de sí mismo es firme en su carácter de formalidad de realidad pero pobre en contenido. Es necesario el recurso a la irrealización de los contenidos como ámbito de construcción de las simples aprehensiones en logos, y de los esbozos racionales. Para con estas construcciones ir a preguntar a la realidad si efectivamente puedo probarlas en ella haciendo la experiencia de que soy así como me he esbozado. Solo con este rodeo por la construcción irreal de lo que podría ser, y confrontando la irrealización con la

experiencia en la realidad, consigo ir sabiendo de mí mismo.

Y todo este trayecto en logos y razón, en la indagación sobre sí mismo como *mí*, tiene notables dificultades en todas sus etapas para Zubiri. Dificultades en el momento intelectual, en sus modalizaciones, y sus correspondencias en el momento sentimental y en el vomitivo.

Las correspondencias en el momento del sentimiento afectante van, desde el pavor en un extremo, a la esperanza o la serenidad en otro. En el Curso de 1966, *El hombre y la verdad* (publicado en Zubiri, HV, 1999), lo expresa así: “(al hombre le pertenece también) aquello que el hombre cree ser; aquello que el hombre forja que es. De ahí que la propia realidad humana sea pavorosa para sí mismo.”<sup>48</sup>

#### **VI. Unidad primaria de los actos de intelección sentiente modalizados en la aprehensión primordial, logos, y razón. Entendimiento. Comprensión del “Mí”.**

Como unidad de los modos de intelección citados, podemos resumir, con Diego Gracia que “el inteligir en todo su despliegue unitario queda modalizado como *entendimiento*” (Zubiri X, IRAZ, 1983, pp.341-3); “cuyo acto propio es el *comprender*” (Zubiri X, IRAZ, 1983, pp.328-340); “que genera un estado, el *saber*.” (Zubiri X, IRAZ, 1983, pp.344-350).<sup>49</sup> Facultad cognoscitiva y actos del entendimiento, que buscan comprender, y obtener un saber.

Nuestro objetivo ha sido estudiar las referencias de Zubiri en su obra publicada sobre lo que hemos llamado en las personas un tipo de saber concreto, el *saber* de sí mismas.

Las modalidades de los actos de entendimiento, actos de intelección (de realidad) sentiente (en impresión sensorial) modalizados en logos y en razón son *re-actualizaciones* de una primaria actualidad modalizada en aprehensión primordial.

En esta primera modalización del acto aprehensivo, lo aprehendido *está* presente al aprehensor en su formalidad de realidad, siendo *de suyo*. Las re-actualizaciones se nos dan como otros modos de presentación

de lo real aprehendido, en el mismo acto aprehensor, sin salir del acto aprehensor.

Y ocurre en toda re-actualización que, en un segundo momento, se vuelve desde ella a la primera modalización, en *re-versión*. De tal forma que la segunda intelección *envuelve* a la primera, ya aprehendida como real. La cual queda *encapsulada* o *encerrada* en la segunda. Es una re-actualización *envolvente* de la primaria actualización.

Además de envolver o encerrar a la primera, queda la segunda *incorporada* en ésta primera, y a esta incorporación le llama Zubiri *comprensión*. Lo real queda así aprehendido como *comprensión*, modalizado en su presentación en distintos modos de actualización, y *abarcado*, *comprehendido*, en una unidad de aprehensión.

Zubiri pone el ejemplo de la aprehensión o percepción del color verde. En la razón, el color se puede describir como fotones y ondas de unas ciertas características físicas. Incorporar la naturaleza del fotón en la razón, como explicación del color verde aprehendido en aprehensión primordial, es *comprender* el color verde. Es una *recuperación* de lo aprehendido en aprehensión primordial desde lo que realmente es en realidad y en la realidad, en logos y en razón.

Por un lado, todas las comprensiones logradas tienen unas *limitaciones*. Toda aprehensión intelectual sentiente tiene las limitaciones de su dimensión sentiente, así como las de la propia inteligencia humana.

Y, además de las limitaciones, podemos hablar de *tipos* de comprensión. Un tipo de comprensión de algo, por ejemplo, es su *explicación causal* o según *leyes*. Otro tipo de comprensión es la *interpretación*. Y un tipo de comprensión que nos interesa en particular en relación con la comprensión de sí mismo, con el saber de *mí* mismo, es la *causalidad personal*.

Las cuatro causas clásicas -material, formal, eficiente y final- se refieren a la *causalidad natural*. Pero la naturaleza es sólo un modo de realidad, incluyendo en la naturaleza los seres vivos no personales. Tenemos las realidades personales, realidades material y formalmente suyas. Y la

causalidad entre personas no se reduce necesariamente a la causalidad natural. Por el contrario, sucede que la causalidad personal abre un modo de acercamiento al *saber sobre sí mismo* en tanto que realidad personal, que sobrepasa las limitaciones de esta investigación.<sup>50</sup>

## VII. CONCLUSIONES

Inmersa la persona en el enigma de la realidad, de la realidad en torno y de la suya propia, la voz de la conciencia surge desde dentro de uno mismo como guía ante las interrogaciones, y dicta la *forma de realidad* que podamos adoptar. La voz de la conciencia resuena en la *intimidad* de la realidad personal, en la intimidad del *mí*, cuya interioridad queremos comprender y lograr así un saber sobre nosotros mismos a través de la entrada propiciada por los actos de introspección o reflexión. Una comprensión no exenta de dificultades, y siempre limitada y dificultada por su naturaleza sentiente, y las limitaciones propias de la misma inteligencia humana.

En última instancia, el dictado en la voz de la conciencia remite como noticia a la realidad como fundamento de la noticia. “La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto.” (Zubiri X, HD, 1984, pp.104 y 137).<sup>51</sup>

Hemos hecho un recorrido a través de la obra publicada de Zubiri en sus alusiones, la mayoría indirectas, a las características relativas de un empeño en conocerse a sí mismo. El saber sobre sí mismo en Zubiri ha sido el tema de la investigación en este trabajo. Un empeño humano que se remonta al antiguo templo de Delfos, y en filosofía a los presocráticos como Tales y al propio Sócrates. En Sócrates, precisamente, se acerca por primera vez Zubiri a este tema. Y más adelante lo hace a propósito de Descartes. En otros momentos, las alusiones de Zubiri al tema son más indirectas.

Para Zubiri, uno mismo para sí mismo es inicialmente en aprehensión primordial de realidad un *mí* real, *realidad mía* en cuanto realidad, *intimidad* en la reversión por vía de identidad desde mi ser en el mundo como acto segundo a mi realidad

sustantiva en acto primero. Desde el punto de vista de su ser, es, está siendo, *me, mí, Yo*, en su actualidad como realidad sustantiva siendo en el mundo. Yo *mismo*, mismidad entre realidad sustantiva y ser de esta realidad sustantiva.

Soy alguien en el que ya están otras personas cuando aprehendo y reflexiono sobre mí mismo, otras personas en las que a mi vez, en algunas de ellas, estoy también yo mismo.

Con todo lo expuesto, la tarea de pensar en sí mismo, en *mí*, y adquirir, construir, tener experiencia de un *saber sobre mí mismo*, desarrollar en logos y razón un descubrimiento y conceptualización de los contenidos de este *mí* que nos es dado originariamente en aprehensión primordial de realidad, es cuando menos difícil. Tan difícil, que en sentimiento afectante podemos atemperarnos a esta realidad mía de distinta manera, en actitudes que varían desde el pavor y la angustia, hasta la serenidad y la esperanza. Tan diversas actitudes sentimentales como lo son las respuestas en voluntad tendente, que van desde la huída hasta la aceptación.

Así lo dice en algún momento en los años cincuenta y sesenta, *saber de sí mismo* es “la más difícil de las experiencias” (de un Curso oral de 1966-7).<sup>52</sup>

Pero, a pesar de las dificultades, una tarea ineludible. Y cabe investigar también,

en qué medida y de qué manera puede ser este saber condición para la adquisición de otro saber. En una cita que recuerda, entre otros, a Kant, nos dice Zubiri:

La realidad humana tiene una vida, y esta vida es constitutivamente *inquieta* porque la realidad en que se vive es enigmática. Por ello es por lo que la vida del hombre padece de inquietud. Esta inquietud se expresa en dos preguntas elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? Y como esta realidad que yo soy no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí? Cada acción humana, por modesta que sea, envuelve esta interrogación y es una respuesta a ella.<sup>53</sup>

Es necesario proseguir la investigación sobre el saber de sí mismo en sentimiento afectante, voluntad tendente, y otros actos del psiquismo superior en los que se actualiza la realidad en la aprehensión humana, en particular la realidad del *mí*.

## Notas

<sup>1</sup> San Agustín, *Las Confesiones*, Madrid, BAC, 1979, X, 8, 15, p.402.

<sup>2</sup> Ricoeur, Paul, *Freud: Una interpretación de la cultura*. Madrid., Siglo XXI, 1990.

Véase: Pintor-Ramos Antonio, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993, p.188, quien cita la edición del libro en francés: Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

En este libro, Pintor-Ramos A. indica que Ricoeur se refiere a “un conflicto de hermenéuticas que enfrenta a las dos grandes familias de las “hermenéuticas de la sospecha” – destructoras de ídolos – y “hermenéuticas de la escucha” – restauradoras del sentido”.

<sup>3</sup> Alberdi-Sudupe, Jesús. *Del saber sobre sí mismo en Xavier Zubiri*. Oct. 2019. Tesis Doctoral. Acceso en [zubiri.net](https://www.zubiri.net) ([https://www.zubiri.net/portada3/plugin-file.php/2889/mod\\_resource/content/1/JesusAlberdiSudupeDelsabersobresimis-moenXZ.pdf](https://www.zubiri.net/portada3/plugin-file.php/2889/mod_resource/content/1/JesusAlberdiSudupeDelsabersobresimis-moenXZ.pdf)). Último acceso 05-03-2021.

Los actos de aprehensión intelectual sentientes, unitariamente considerados en sus modalidades como aprehensión primordial, logos y razón, pueden llamarse desde un punto de vista estructural, facultad de *entendimiento*. La actividad de esta facultad es lo que llamamos *comprender*. Y como resultado o sedimento de lo comprendido en los actos de aprehensión, nos queda un *saber*.

- “El inteligir en todo su despliegue queda modalizado como *entendimiento*, cuyo acto propio es el *comprender*, que genera un estado, el *saber*. Al entender las cosas quedo sabiendo.” (Citado en Gracia Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. 2007, p.168).
- D. Gracia remite a Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, IRAZ, 1983, pp.341-350.
- <sup>4</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, ISIR, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1980, 1984, pp.103, 159, y 165.
- Sobre el carácter *consciente* de los actos de aprehensión. Tenemos actos *conscientes*, no cabe hablar de *conciencia* como sustantivación de esos actos:
- “No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes (...) El resto de los actos no son forzosamente conscientes”. (Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. ISIR, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1984, p.182).
- “No hay *conciencia*, sino *actos conscientes*. Pues bien, dentro de estos mismos actos, lo que tienen de acto realmente ejecutado es por su propia índole anterior a lo que tienen de conscientes. Tanto más que al ser conscientes estos actos, no nos es consciente toda la realidad psíquica de los actos mismos”. (Cap. III de Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, SHOM, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1986, p.48).
- <sup>5</sup> Corominas, Jordi, Vicens, Joan Albert, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Santillana, 2006.
- <sup>6</sup> Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, (Editado por Jordi Corominas), Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2006.
- <sup>7</sup> Pausanias (1994), *Descripción de Grecia, Libros VII-X, Tomo III*, Madrid, Editorial Gredos, pp.416-417.
- <sup>8</sup> Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p.12.
- <sup>9</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, p.15
- <sup>10</sup> Guthrie W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega. Vol.III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1994, pp.444 y ss.
- <sup>11</sup> Platón, *Diálogos. Vol. 7. Dudosos. Apócrifos. Cartas*, Madrid, Editorial Gredos, 1992, p.311.
- <sup>12</sup> Zubiri, Xavier, “Sócrates y la sabiduría griega”. En: Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, NHD, Madrid, Alianza Editorial 1987, pp.149-222. Originalmente publicado en: *Escorial*, 2 (1940) pp.187-226; y *Escorial*, 3 (1941) pp.51-78.
- <sup>13</sup> González, Antonio, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Santafé de Bogotá, Ediciones USTA, 2013, p.17.
- <sup>14</sup> González, Antonio, *op. cit.*, p.20.
- <sup>15</sup> Snell, Bruno, *El descubrimiento del espíritu (Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos)*, Barcelona, Acantilado, 2008, pp. 308-309.
- <sup>16</sup> Snell, Bruno, *op. cit.*, 2008, p.309.
- <sup>17</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1987, p.207.
- <sup>18</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1987, p.207.
- <sup>19</sup> Zubiri, Xavier, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, SPFOE, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2002, p.194.
- <sup>20</sup> Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, HD2, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1984, pp.96-97.
- <sup>21</sup> Conill, Jesús, Experiencia hermenéutica de la alteridad. *EN-CLAVES del pensamiento*. II, 6, 2008, pp.47-66.
- <sup>22</sup> Conill, Jesús, *op. cit.*, 2008, pp.52-53.
- <sup>23</sup> Conill, Jesús, *op. cit.*, 2008, p.53
- <sup>24</sup> Zubiri, Xavier, *El hombre: Lo real y lo irreal*, HRI, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2005, p.158.
- <sup>25</sup> Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la voluntad*, SSV, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1992, p.56
- <sup>26</sup> Rivera de Rosales, Jacinto (1994). Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético transcendental, *Daimon. Revista de Filosofía*, 9, pp.9-38.
- <sup>27</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.103.
- <sup>28</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.22.
- <sup>29</sup> Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, SHOM, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1986, p.133.
- <sup>30</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.157.

- 
- <sup>31</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.158.
- <sup>32</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.161.
- <sup>33</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1980, 1984, p.165.
- <sup>34</sup> Zubiri, Xavier, *Espacio. Tiempo. Materia*. ETM, Madrid, Alianza editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2008, p.156.
- <sup>35</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2008, p.152.
- <sup>36</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2008, p.153.
- <sup>37</sup> Zubiri, Xavier, *El hombre y la verdad*, HVER, 1999, pp.121-122.
- <sup>38</sup> Pintor-Ramos, Antonio, *op. cit.*, 1993, pp.166-168.
- <sup>39</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2005, p.160.
- <sup>40</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1999, p.119.
- <sup>41</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1999, p.120.
- <sup>42</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, ILG, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1982.
- <sup>43</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1992, p.56.
- <sup>44</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2005, p.129.
- <sup>45</sup> Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, IRAZ, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1983, p.247.
- <sup>46</sup> Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. TDSH, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2006, p.46.
- <sup>47</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1983, p.257.
- <sup>48</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1999, p.135.
- <sup>49</sup> Gracia, Diego, *op. cit.*, 2007, p.168.
- <sup>50</sup> Fowler, Thomas B, Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 10, 2008, pp.91-112.
- <sup>51</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1984, pp.104 y 137.
- <sup>52</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 2005, p.159.
- <sup>53</sup> Zubiri, Xavier, *op. cit.*, 1984, p.100.