

Los fundamentos de la política: pluralidad en clave zubiriana

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.*



Recepción: 22 de febrero de 2023
Aprobación: 10 de abril de 2023

Resumen. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Los fundamentos de la política: pluralidad en clave zubiriana*. En los trabajos de Hannah Arendt sólo puede hablarse de política cuando se presenta una condición de poder plural. La autora, sin embargo, no ofrece fundamentación suficiente para tal aserción. En este artículo pretendo mostrar que la noología zubiriana permite elaborar una filosofía del poder que establece la necesaria constitución plural del vínculo humano, dimensionado en diversidad y comunidad, modulando el ámbito de realización de toda la actividad personal. Esto favorece encontrar en la actividad política un contexto sentimental de gratificación y alegría que Arendt también plantea en su análisis sobre las revoluciones y la actividad política, el cual posibilita diagnosticar si el proceso vivido está verdaderamente coadyuvando a la condición plural del poder que exige la política. La concordancia en las posiciones de estos dos autores, Hannah Arendt y Xavier Zubiri, permite pensar una pedagogía política promotora de la composición plural de sociedades y Estados, y que alerta los riesgos de la uniformidad logificante propagandística que da lugar a la tiranía.

Palabras clave: Arendt, Zubiri, política, pluralidad, noología, inteligencia, alegría.

Abstract. Reyes Linares, Pedro Antonio. *The Foundations of Politics: Plurality in Zubiri's Way of Thinking*. In Hannah Arendt's writings one can speak of po-

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Comillas. Profesor del ITESO. parl@iteso.mx

itics only when power is plural. The author, however, does not offer sufficient substantiation for her assertion. In this article I seek to show that Zubirian noology makes it possible to formulate a philosophy of power that establishes the necessary plural constitution of human ties, framed in terms of diversity and community, modulating the realm of all personal activity. This makes it more likely to find in political activity a sentimental context of gratification and joy that Arendt also proposes in her analysis of revolutions and political activity, which makes it possible to diagnose whether the lived process is actually contributing to the plural condition of power that politics demands. The agreement of the positions of these two authors, Hannah Arendt and Xavier Zubiri, suggests a political pedagogy that would promote the plural composition of societies and States, and warn against the risks of propagandistic groupthink that gives rise to tyranny.

Keywords: Arendt, Zubiri, politics, plurality, noology, intelligence, joy.

Podría resultar extraño encontrar unidos, en torno al análisis de la sustancia de lo político, a Hannah Arendt y Xavier Zubiri. Mientras la primera se decantó definitivamente por convertir la política en el motor de su pensamiento, al grado de no aceptar para sí el título de filósofa, el segundo sugiere haberse retirado de la escena política para concentrarse en intrincadas discusiones metafísicas y antropológicas que lo llevaron a un original tratamiento del problema de la realidad y la inteligencia. Sin embargo, hay un punto de contacto en ambos pensamientos que ha pasado inadvertido por lo general: el interés y la importancia concedidos al análisis del poder, no meramente en su configuración social, sino como una condición fundamental para comprender la verdad de la realización humana, individual y común.

Este artículo pretende recuperar la centralidad de esa noción para pensar desde ahí la política, entendida como la entiende Arendt: el ejercicio plural del poder en el que cada persona es irremplazable y que pide el desarrollo de formas espirituales e institucionales que respeten y promuevan esa misma pluralidad. Me parece que el análisis zubiriano sobre el poder de lo real, en tanto culmen de su análisis de la inteligencia y la realidad personal, puede ofrecer un fundamento sólido a esta pretensión arendtiana —aunque en ella la fundamentación no

me parece tan explícita— y permite vislumbrar caminos de desarrollo para la intelección y realización de estas formas de ejercicio de lo político. Propongo, pues, una lectura del análisis noológico de Zubiri que permita mostrar el fundamento de la pluralidad exigida por Arendt en el carácter único y, al mismo tiempo, plural que implica la intelección; y cómo desde ahí se configura, en ese mismo carácter único y plural, el modo de constituirse personalmente en el poder de lo real. De este modo, el análisis antropológico se integra y encuentra su verdadero fundamento en el análisis noológico del poder de lo real, que impele y requiere la realización plural del poder de ser humanos.

Frente a esta pretensión parece levantarse una objeción que debemos abordar: Xavier Zubiri nunca hizo política de manera teórica ni práctica. Esta afirmación pesa sobre la filosofía del vasco como una acusación, sobre todo por el marcado contraste que puede constatarse en la participación política de su generación inmediatamente anterior (Unamuno y Ortega), así como en la contemporánea suya, con personalidades que dieron lugar a la filosofía del exilio como resistencia intelectual a la imposición del régimen franquista. Sólo su amistad con el embajador Zulueta de la República española ante la Santa Sede (que llevó a la expulsión del joven profesor de Italia en 1937, después de una campaña en su contra que lo acusó de “adherido rojo”) y la interpretación que sus biógrafos hacen de su renuncia a la cátedra universitaria (para dedicar sus esfuerzos a la formación de un selecto grupo de discípulos en sus cursos y conferencias)¹ quedan como testimonios de lo que pudo ser su pronunciamiento y posición ante el régimen. Sin embargo, una breve alusión a la propaganda en *El*

1. Sobre la valoración de la actividad política de Zubiri y el significado de su retiro de la actividad universitaria ver Joan Albert Vicents y Jordi Corominas, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, especialmente los capítulos 19–27, en los que se narran las circunstancias que vivió el matrimonio Zubiri durante la Guerra Civil y el establecimiento del gobierno nacionalista.

hombre y la verdad,² como contraposición radical a toda empresa de búsqueda de la verdad que resulta finalmente en homicidio, hace creer que su pensamiento no resulta indiferente para reflexionar las bases de lo que podría ser una auténtica política entendida, en palabras de Hannah Arendt recordando a Edmund Burke, como la capacidad de “actuar en concierto”.³ La intención de este artículo es mostrar cómo, a partir de la teoría zubiriana de la intelección sentiente y la antropología que de ella deriva, se hace necesario pensar la pluralidad en tanto fundamento y posibilidad de la política, la cual también reverencia a la dignidad personal, y una pedagogía que permita formar a las personas e instituciones para esta actitud, so pena de perder la verdadera política y sucumbir a la propaganda y a su homicida consecuencia.

La empresa filosófica de Xavier Zubiri: recuperar la inteligencia en su sentido integral

Cuando Zubiri trató de definir su empresa filosófica afirmó que intentaba pensar a un tiempo y en modo consistente tres temas fundamentales de la tradición occidental, aunque también de la experiencia humana en su conjunto: *Dios, la humanidad y el mundo*.⁴ No era su plan hacer tratados especializados de cada uno, sino buscar una raíz fundamental que pusiera en comunicación estas tres cosas⁵ sin confusión y evitando una separación que, injustificadamente postulada, pudiese empobrecer a las tres. Por otro lado, no podría afirmarse esa comunicación con base

2. “A toda verdad compete, como veremos, un aspecto de ser algo manifiesto —la manifestación de aquello que es verdadero—. Y, naturalmente, entonces la *manifestación* se convierte en *manifiesto* y el manifiesto en *propaganda*. Y se prostituye la verdad en forma de propaganda, por decirlo lo que se dice y no por ser verdad lo que se dice [...] el hundimiento de la verdad sería a última hora el hundimiento del mismo hombre”. Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001, p. 12. Esta cita indica la intención de Zubiri en su curso de 1966 (en plena dictadura franquista), hasta llevarlo a la última frase en la que concluye: “pienso que la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento —teórico o práctico— de aplastar la verdad sería en el fondo un intento —teórico y práctico— de aplastar al hombre. Estos intentos son un homicidio, que a la larga o a la corta se cobran la vida del propio hombre”. *Ibidem*, p. 164. Cursivas propias.

3. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Paidós-Austral, México, 2016, p. 105.

4. Así se puede leer en las líneas del prólogo a la traducción inglesa de Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980.

5. Usaremos el concepto “cosas” muy vagamente, como también lo solía hacer el autor vasco.

en alguna revelación, dogma o exigencia de racionalidad, pues resultaría empobrecedor o, peor aún, sería la justificación de órdenes de vida sometidos a la arbitrariedad, sea en el plano de la realización individual o de la realización común o política. Aclarar entonces el modo en que se puede hablar de una comunicación entre las tres parece fundamental para salvaguardar la riqueza de cada una y, por otro lado, reivindicar su modo propio —podríamos decir “su libertad”— respecto de las otras. Es ahí donde Zubiri sitúa como lugar de indagación el ser personal y su liga a lo Absoluto, y, guiado por su raigambre fenomenológica, su necesaria constitución sentiente en las cosas.

Tal fue la empresa que Zubiri concedió a su búsqueda filosófica. Y la vuelta constante a estos temas en los abundantes cursos que impartió a lo largo de su vida y en los textos publicados póstumamente (en particular *El hombre y Dios*) le indicaron, siguiendo la lección kantiana, que debía situarse en el único terreno que, como seres humanos, nos es investigable: la experiencia de las cosas. Si había que encontrar esa liga al Absoluto, no podría convertirse ésta en una empresa especulativa que pretendiera dotar a la experiencia de alturas que ella misma no justificase paso a paso. Debía ir con lentitud y finura, analizando la experiencia para encontrar en ella el derecho de elevarse, construir, proponer y proyectar en ella sin abandonar su carácter sentiente. En cada uno de los pasos en el despliegue de la experiencia era preciso constatar que se cumplía con lo más básico y primordial de su carácter humano: había que sentirla. Pero esto significaba liberar la definición del sentir de las construcciones intelectuales en las que ya se había supuesto como un componente subordinado a la acción libre del intelecto.

Para Zubiri, reconociendo su discipulado con Heidegger y la primera fenomenología husserliana, el terreno de indagación se sitúa en el ámbito del sentir, ya que no hay experiencia humana que pueda prescindir de este primordial fundamento. No obstante, el sentir no tiene por qué

ser conceptualizado como una suerte de captación pasiva de datos después ordenados y procesados por otras facultades activas y separadas. La distinción clásica entre dos facultades (una de sentir y otra de inteligencia), justificada en el carácter inmediato y particular del sentir respecto del carácter mediato y universalizante del entendimiento, no lograba, empero, dar cuenta plena de esa distinción en la materia sobre la que se ejercen los actos de ambas facultades. Por el contrario, como explica el filósofo español en su curso “Sobre la realidad”, los autores más importantes que enfrentaron este problema han reconocido una y otra vez un “resto” activamente presente en la intelección y que no puede suponerse como resultado de la actividad intelectiva. Por el contrario, es “algo” ya dado en el acto intelectivo cuando éste inicia y que además resulta fundamental para su realización. Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Husserl y Sartre son los autores que Zubiri cita en ese curso.⁶ Pues bien, es este “resto” lo que Zubiri desea tratar, ya que le parece que obliga a rehacer por entero la indagación fenomenológica iniciada por Husserl. Incluso, según nuestro autor, el mismo Husserl había señalado ya esta tarea que, a su juicio, nunca emprendió satisfactoriamente.⁷ Si bien hoy las investigaciones de los estudios husserlianos a partir de su obra *Ideas II* y, sobre todo, los análisis de la síntesis pasiva y los manuscritos sobre la intersubjetividad pudiesen mostrarnos lo contrario, lo cierto es que, planteado en términos polémicos, éste fue el punto de partida de la filosofía zubiriana: el análisis fenomenológico de lo que verdaderamente es el sentir. Y lo primero es constatar algo que la consideración de la sensibilidad como una mera receptividad pasiva ha dado por sentado: sentir consiste en captar cualidades. Ello supone que estas últimas se presentan como átomos de sensación perfectamente cerrados en sí mismos y que un acto posterior

6. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.

7. “De este elemento hilético de la percepción, se esperaría que Husserl hubiese dicho grandes cosas. Pero uno abre el libro y con gran pasmo lee: ‘Lo que llamamos la sensibilidad en sentido estricto representa el residuo fenomenológico...’ [...]. ¿Se puede llamar a lo hilético un mero residuo sin más? Residuo ¿de qué?”. *Ibidem*, p. 13.

tendrá que ordenarlos, construirlos, relacionarlos, etcétera.⁸ Pero al desactivar ese supuesto y tratar de centrarnos en el modo en que esas cualidades manifiestan al sentir, queda a la vista que son *cualidades-de*, más precisamente, que en esas cualidades se está dando a *notar algo* que podríamos pensar es el auténtico poseedor de la cualidad, aunque todavía no sepamos qué pueda ser ese *algo*. Mas ese pensamiento no es infundado ni es resultado de una mera especulación: en la misma estructura de la cualidad está dada esa *apertura como -de*, dirá Zubiri, como *nota-de*.

Este carácter del *-de* es lo que el autor de la trilogía sobre la inteligencia describe como una primera trascendentalidad en la nota misma. La nota no se reduce al contenido que la caracteriza como tal, sino que queda abierta a lo que se pueda constituir en ese *-de*. Esto es lo fundamental. Con ello el filósofo vasco no está aludiendo a algo *ad extra*,⁹ sino que simplemente señala la apertura desde ese contenido concreto que pudiese estarse notando. Tal apertura es lo que conforma la nota como algo más que su contenido. Estando en ese *algo* ésta se constituye como *nota-de*. Y en este *algo* nos encontramos cuando afirmamos que estamos sintiendo: no meramente se trata de una captación de los contenidos de las notas, sino que, estando en ellas, permanecemos abiertos a lo que se pueda constituir desde esos contenidos. Ese carácter de apertura envuelve el contenido de la nota y la hace dar lo suyo propio (lo que de suyo le es propio a ese contenido) en la unidad que está constituyendo en el *-de*, probablemente con otras notas. El *-de* se constituye ahora como el ámbito¹⁰ que alberga la nota y en el que se comunica con las otras notas unificándolas en tanto contenidos de

8. “Las impresiones, pues, no son meramente subjetivas, sino que son la mostración de una alteridad”. *Ibidem*, p. 172.
9. “Aquí independencia no significa una cosa ‘aparte’ de mi impresión”. Xavier Zubiri, *Inteligencia sensible*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, p. 35.
10. Es fundamental en la propuesta zubiriana esta noción de “ámbito” estrictamente ligada a la formalidad de realidad: “Es propio de la formalidad el constituir ámbito”. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, p. 54.

una misma cosa¹¹ o, si es única, en el que la misma nota refluye en esa unicidad como la constitución de contenido de esa cosa de nota única. El contenido en tal apertura queda *respectivo* a la unidad que está constituyendo, ya sea que esa unidad tenga sólo esta nota concreta o que sea una unidad consolidada en el *-de* que alberga diversas notas. Esa respectividad, como segundo carácter trascendental en el sentir, ofrece el ámbito en que pueden constituirse unidades de notas en dos modos fundamentales: en el modo de *suidad* (en el que las notas constituyen en su *-de* el núcleo propio que sostiene a esa unidad, es decir, lo suyo propio de la unidad) y en el modo de *mundanalidad* (en el que la respectividad donde las notas dan de sí queda abierta a toda posible unidad que se pudiese constituir en ellas, es decir, queda en el ámbito de esa posibilidad —o de la posibilidad de toda posible unidad— a la que llamamos *mundo*).

Estos caracteres trascendentales no son meros agregados a los contenidos de las notas o de las unidades que están constituyendo. Por el contrario, es en la apertura respectiva que las notas quedan constituidas como *notas-de*, por tanto, como contenidos de una unidad concreta. No hay contenidos sino en esta respectividad, que resulta en cada uno de ellos intrínseca y fundamental. Eso hace que un cierto contenido en una respectividad (Zubiri pone el ejemplo de la glucosa) pueda no ser realmente lo mismo que en otra respectividad (por ejemplo, la glucosa en el organismo humano).¹² Son estas diversas maneras en que las notas pueden estar constituyendo unidades (*suidades*) en la respectividad de lo real (es decir, en el mundo) lo que va dando la trama y la estructura

11. En el amplísimo sentido en que Zubiri usa la palabra “cosa”. Ver Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 19.
12. “En mi organismo, la sustantividad única que existe es la de mi organismo; y dentro de él, la glucosa, precisamente porque conserva todas sus propiedades, es glucosa-de este organismo”. Xavier Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, p. 132.

de esa respectividad, aquélla que va conformando el despliegue del acto sentiente como intelección, es decir, iluminación, lectura y conformación en ese ámbito en que las notas van dando de sí lo que las cosas reales y el mundo en que están comunicándose pueden ser. Luego entonces, este último se va haciendo en el dinamismo que aquéllas imprimen en su apertura, constituyéndose así regiones de ese mundo que, a su vez, conforman (desde el momento de suidat de esa región en las unidades que contiene cada región) el dinamismo del mundo. Esto es lo que Zubiri ha descrito con detalle en *Sobre la esencia*¹³ y en varios cursos alrededor de los años sesenta, en especial el publicado bajo el nombre *Estructura dinámica de la realidad*.¹⁴

A pesar de lo anterior, no debemos olvidar que se trata aquí de una trascendentalidad sentida. La mundificación no implica un olvido del sentir, que es donde los caracteres trascendentales de apertura, respectividad, suidat y mundanalidad están dándose en las notas. Por el contrario, si se puede dar cuenta de esta estructura de la mundanalidad y de la constitución de suidades es porque este sentir consiste en estar en apertura respectiva, en cada una de las notas, hacia la unidad o las unidades que pueden constituirse en ellas y hacia el mundo sosteniendo en su trama dinámica tal constitución. En efecto, es en el sentir que está verificándose esta apertura, imprimiéndoles la patencia, la seguridad y la efectividad¹⁵ a cada una de las notas y a lo que están conformando. Es por ese carácter de alteridad impuesto patentemente en cada contenido que el sentir se ve impelido a consolidarse como dinamismo propio (suyo) apoyado en el dinamismo que está estructurando al mundo y a las cosas en él. Ahí, en efecto, se va dando cuenta de lo dado en la apertura, en el *-de* perteneciente a esas notas concretas, desplegándose el propio sentir como un ámbito (el de su estar) que

13. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.

14. Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989.

15. Estas tres dimensiones aparecen en el tratamiento de Zubiri en torno a los años sesenta (Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 36) y reaparecen en el primer tomo de *Inteligencia sentiente* junto a otra lista de tres dimensiones: *manifestación, firmeza y constatación* (p. 244).

alberga discursos-logos (perceptos, factos, conceptos) de las cosas en que está, y quedando sugerido de esbozar y realizar maneras de encontrar el núcleo fundamental que puede sostener y confirmar lo que advierte o podría advertir en ellas. Este despliegue del sentir resulta en una verificación de lo que las cosas están dando de sí, de la unidad que pueden constituir (la suya propia y la del mundo), de modo que el sentir se consolida en *saber*, un *saber estar* en la alteridad de las cosas y del mundo.¹⁶ Este saber es la constitución viva del sentir en la realidad (su modo único de patentizar lo otro con su fuerza propia) como una actividad constante que refluye sobre esta alteridad y le da una figura posiblemente adecuada o la convierte en un tentativo camino para poder estar y seguir estando. Tal refluencia define gradualmente un modo en absoluto propio del sentir, modelado físicamente por las cosas en que está, para darse posibilidades de permanecer y seguir permaneciendo en ellas; un modo requerido de suyo por la misma alteridad de realidad que se está imponiendo en cada nota que siente: *un modo de suyo suyo*,¹⁷ lo que define para Zubiri el ser personal que caracteriza como *relativamente absoluto*.¹⁸

El ser personal desde la noología zubiriana

De lo anterior se deriva que la persona no es una región más del mundo, aun cuando esté dando de sí en él.¹⁹ Por ser sentiente, sin embargo, tampoco está separada de las notas, ya que esto significaría su desvinculación de su propio sentir. Éste es el problema radical que Zubiri encuentra en la separación de facultades sensitivas e intelectuales, y la razón por la que propone su inteligencia sentiente como una res-

16. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983, p. 351.

17. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 58–60.

18. *Ibidem*, pp. 60–61.

19. “Lo que constituye el carácter de persona es el *no formar parte* de nada, definirse frente a todo, incluso frente a lo divino”. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1986, p. 667. Cursivas propias. Este “*no formar parte*” constituirá la manera de estar la persona en el mundo en una entrega libre de su realidad posibilitada como obra y herencia, que enriquece con su novedad y carácter único el sistema de posibilidades del mundo.

puesta. La persona es un modo de realidad fundada en el acto de sentir, que implica esta apertura respectiva en las notas que la impelle (por el momento de alteridad en las notas) a dar de sí una forma de realidad otra respecto de esas notas; una forma de realidad propia de la persona que está en las cosas que advierte y en el mundo que estas cosas dan de sí. Ese ámbito de lo propio en que queda el sentir de la persona lleva entonces la impronta de lo sentido: es el ámbito de un “quedar” según el modo de lo que siente. En el sentir, la realidad personal queda remitida a constituirse un modo de estar abierta, en las notas, a las unidades que pudiesen conformarse en la apertura propia de aquéllas. Queda asimismo remitida a su propia consolidación como unidad sentiente (con las notas que constituyen las bases de su sentir —notas fisicoquímicas, notas sensitivas, sus propios tonos vitales, sus disposiciones responsivas—) que está fundada en y tiene vínculo con las otras formas de realidad que están y pueden conformarse en su respectividad mundanal.

Y en esta línea de respectividad mundanal la remisión implica también a otros sentientes inteligentes que ahí están por igual constituyéndose (como progenitores de su unidad sentiente, como co-constituyentes presentes en la respectividad mundanal en que está, como posibles advenientes a la constitución de esa respectividad, etcétera). Desde esa estricta imposición de la constitución de la unidad personal, como algo que se exige a cada sentiente inteligente en tanto único, se muestran, empero, estas dimensiones en su apertura respectiva mundanal que remiten a otros sentientes inteligentes y que resultan fundamentales en la actualización del dinamismo de constitución personal. Por lo que ya hemos comentado acerca de que el ámbito de respectividad mundanal refluye en la constitución de la suidad real, esta refluencia toma ese

aspecto dimensional por el que se “mide”²⁰ la realización de la suidad, en este caso, la realización personal respecto de las otras personas, sus ascendientes, sus contemporáneas o sus posibles descendientes. La suidad personal queda actualizada como diversa, en comunidad y en cuanto momento de realización histórica respecto de las otras suidades personales. Por ser ella su propio sentir, al mismo tiempo este último (el sentir) revela su diversidad en lo común del ámbito en que siente; un ámbito conformado por otros sentientes, en el que el sentir de la persona se consolida en entrega de sus propias posibilidades a ese mundo común.²¹

Pongamos un ejemplo. Una nota de gusto, por imponerse como “de suyo” el contenido que está siendo, remite no solamente a lo que la persona está sintiendo gustosamente en la unidad que pueda constituirse en esa sensación —y, en este sentido, al modo que toma el ámbito en que está siendo su propia personería como diversa a toda otra personería—, sino también a quienes hayan podido, estén pudiendo o todavía puedan constituir su propio ser personal en esa misma apertura gustosa a lo real. Su forma de realización gustosa se desarrolla así, además de hacerlo en su dimensión de diversidad, en sus dimensiones de vínculo social, como el gusto que se comparte o se distingue del de otros, y en su dimensión de capacitación histórica, como el gusto posibilitado desde el dinamismo gustoso que otras personas han dejado en el “haber” de la humanidad y que se entrega como oportunidad, para cualquier persona, de constituirse gustosamente en el mundo común.

Cada persona compone y modula el mundo en su diversidad respecto de las otras personas con quienes mantiene ese vínculo de co-constituci-

20. El concepto de “dimensión” permite ver el modo en que el ámbito refluye sobre las cosas que contiene, constituyéndolas en codeterminación: “Esta codeterminación es justo lo que llamo *dimensión*: mide, con el respecto de los demás, mi modo de ser absoluto”. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, p. 111. Cursivas propias.

21. Zubiri refiere la plenitud de esta entrega al Cristo considerado en su humanidad: “Vivir justamente como él vivió para darse a los demás y para darse a la historia”. Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997, p. 83.

ción, estando todas fundadas en el mundo como capacitante de su estar sintiendo. Estando en ese mundo, las realidades personales quedan actualizando esa realidad como mundo sentido o campo de realidad, medio de sus posibles intelecciones, sentimientos personales, modos en que se puede estar en esa realidad y disposiciones que establecen el sentir en un ámbito de respuestas factibles, pero no constreñidas a esos modos, sino abiertas a las cosas mismas y a su respectividad plena, mundanal, como fundamento último y radical de la realidad personal. Si el mundo sentido conforma el sistema de poderosidades, diverso, social e histórico, en el que se realizan las realidades personales, todo este sistema, no obstante, está fundado en algo más que todas ellas: el mundo como respectividad plena y última de lo real en cuanto tal. Se trata de una co-modulación del mundo que viene de las diversas personas, que se plasma en la unidad social e histórica que concretamente están constituyendo, con “habitudes” poderosas en que se apoya y modaliza toda realización personal, pero que está fundada en una fuente de poder más radical, la fuente última y radical de su realidad personal: el poder de lo real.

Pero vayamos despacio para mostrar el vínculo de esta constitución de poder con la “pluralidad” que Arendt propone. El mundo se modula en estos sistemas de “habitudes” en tanto mundo humano, producido por los humanos (como afirma taxativamente Arendt) y como ámbito del poder de humanización, de personificación, con sus dimensiones de diversidad, comunidad e historicidad. La persona queda “habituada”—por recurrir a un término empleado tanto por Husserl²² como por Zubiri²³—, lo cual determina el modo de su enfrentamiento mediado por habitudes sociales e históricas que funcionan a modo de “pode-

²². Para un análisis muy completo del uso del término por parte de Husserl ver Juan Dukuen, “Habitualidad y hábitus en Husserl y Bourdieu” en V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XX Jornadas de Investigación, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología/Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013, pp. 45-48.

²³. El análisis de Zubiri en torno a la *hexis*, *habitad* como modulación, lo podemos seguir en Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, pp. 255-265.

rosidades” —por usar este concepto de Zubiri en otro contexto—.²⁴ En este sentido, cada persona está “habitualmente” vinculada con todas las demás, social e históricamente; pero también exigida de una realización única, diversa a toda otra realidad humana, pues todo este análisis dimensional es un desarrollo del análisis de su acto singular de sentir, que pide su fundamento en el puro momento de alteridad en las notas mismas (la imposición de su *-de* como algo distinto de las mismas notas que la envuelven y la conforman como su contenido), que se constituye como raíz posibilitante de todas esas habitudes: *habitud radical de formalidad de realidad*, a lo que Zubiri nombra “inteligencia”.

Por esto, estar en la alteridad de lo real en cuanto tal (lo que define fundamentalmente la inteligencia) es la habitud radical que da soporte a toda modulación y constitución de otras habitudes. Éstas modelan un medio concreto²⁵ en que se está, pero que es precisamente eso, medio o mediación siempre sostenida en la apertura única en cada sentir personal a la pura alteridad de la realidad.²⁶ Por el medio se modula esa apertura, mas no pierde su carácter único, que está siempre dando fondo y realidad a lo que aquél modula. Expresado en otros términos, que las habitudes se consoliden como poderosidades se debe a que son modulaciones de algo más primario, algo que Zubiri ha llamado “el poder de lo real”,²⁷ que coincide con el estar intelectivo de la persona (exigido de entregar sus creaciones a la realidad), con su estar en libertad —y por eso en un modo único (“absoluto”, dice Zubiri)— para la determinación de la propia realización y con el sentimiento gratifi-

24. La poderosidad remite a la actualización concreta del poder de lo real en la experiencia de la deidad. Por su carácter de actualización concreta remite a las habitudes que modelan la experiencia humana. Ver Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 53.

25. Zubiri considera la “mentalidad” como *forma mentis* y la explica de la siguiente manera: “no es solo la figura de un acto, sino la figura de un modo de habérnoslas con lo inteligible. Habérnoslas es lo que significa ‘habitud’”. Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, p. 150.

26. Por eso Zubiri asegura que “la historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia”. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano...*, p. 165.

27. “La realidad como realidad es lo que funda, es el fundamento de mi realidad personal. Lo cual significa que la realidad como fundante de mi realidad personal ejerce sobre mí un poder. La realidad es *el poder de lo real*”. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 94. Cursivas propias.

cante de estar gratuitamente fundada en el poder de lo real. La persona se encuentra entonces modelada por estas diferentes habitudes que posibilitan la resolución concreta de modos personales de estar en las cosas; pero, por su carácter radical, también está liberada de todas ellas para revisar, criticar, redefinir y recrear esas habitudes o, incluso, para quedarse en suspense y sin recurso a ellas, que exigen ser tomadas en sus modos concretos, lo que define a una persona en ignorancia o en imposibilidad de resolución. Tal imposibilidad, empero, no es absoluta, sino que es una modulación fundada en la habitud radical intelectiva. Es la modulación de la “suspensión”²⁸ que puede dar lugar al *asombro*, identificado por Arendt con la condición de nacimiento y novedad de toda persona humana que origina la pluralidad²⁹ (dinamismo de “diversidad en lo común”, diría Zubiri), pero que debemos analizar con cuidado, porque puede estarse realizando en excesiva menesterosidad, imposibilitando la realización personal.

Si el nacimiento implica, como hemos dicho, la realización de un ser personal único —y eso resulta en una exigencia a la persona de encontrar modulaciones en las que esta realización sea posible—, esto puede volverse una necesidad imposible. Las modulaciones han de dársele en el “haber” humano que se le ha entregado (en su tradición y en sus vínculos con otras personas) y sólo desde ahí puede elaborarlas. En caso de no encontrarlas, su realización, siempre fundada en el poder de lo real, puede tornarse imposible. La imposibilidad no contradice el poder lo real, sino que lo marca con una modalidad privativa: la persona está sintiendo en las cosas su apertura al poder de lo real, al poder que le exige ser persona; pero no encuentra las modulaciones que le

28. Zubiri dirá que el hombre no está como un *hypokeimenon* que soporta la vida, sino “como una realidad que está sobre sí misma y tiene que realizarse”. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 663. Esta elevación es el modo en que refluye el inteligir modulando lo sentiente: “Es falso que el hombre solo sienta lo que le afecta en forma de sensaciones; siente también por elevación refluente su propio inteligir”. *Idem*.

29. Tal vinculación entre nacimiento y pluralidad queda manifiesta en esta expresión de Hannah Arendt: “nacemos iguales en la absoluta diferencia y distinción los unos respecto de los otros”. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 102.

permitan darse una figura, constituir un proyecto y una figura de sí que le resulte accesible. Es ahí donde la intervención de los demás, ya siempre presentes en ese mismo ámbito del mundo, resulta determinante: se acercan a la persona y le aproximan modos posibles para ella, para que pueda sentir ese mundo y realizarse en él. Es decir, la dotan de un modo en que sí le sea posible estar en función de sus condiciones físico-biológicas, sociales e históricas. Sin este modo la realización de la persona se vuelve inviable, imposible. Ésta queda marcada en el mundo por una condición de menesterosidad que la puede hacer totalmente inviable o precarizar su realización en el mundo, en alguna o en todas sus dimensiones (diversidad, socialidad, comunidad, historicidad). Y aparece el papel fundamental de la política en este trance de atender la precarización posible. A ello nos referiremos en la parte final de este artículo, atendiendo el diálogo que puede establecerse entre las propuestas arendtiana y zubiriana.

Política: cuidar de la pluralidad y de la vida

Es verdad que en el nacimiento se registra una novedad, pues se inaugura un sentir único en el mundo, un modo “absoluto” de estar en él.³⁰ La inauguración de este sentir, no obstante, implica también la exigencia de tener que dar respuesta propia en la apertura que cada una de las notas está imponiendo en el sentiente como su ámbito propio de realización. Dicha exigencia puede ser desmesurada y es lo que define una condición de menesterosidad. Las dimensiones logradas como modulaciones en la apertura respectiva mundanal de la persona no logran dar la medida de las exigencias que le imponen las diferentes notas. Aquélla se encuentra en imposibilidad de dar de sí y por sí misma en tanto realidad. Pero lo que debemos reconocer, en la línea

30. Entiendo “nacimiento” en un sentido amplio, incluyendo lo que podría ser el sentir en tiempo de gestación. Para Arendt el nacimiento hace de cada una de las personas “un nuevo comienzo” (*ibidem*, p. 149). Para considerar la importancia y radicalidad de este hecho en esta autora ver Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 202.

de lo ya expuesto, es que la persona no está suelta en un mundo que sea de principio suyo, sino que es un mundo constituido en común, en el que ella se encuentra menesterosa, en diversidad respectiva de quienes también lo constituyen y ya lo constituían antes de que ella estuviese ahí. Está en el mundo de otros. Y esta modulación que los otros han introducido en el mundo es la que recibe como sistema de posibilidades disponible para su realización. Así, desde su nacimiento, cada persona está constituida como experiencia plural. Es lo que Arendt llama el “entre-hombres”, que compone el terreno propio de lo político:³¹ de cada uno, pero también común, conformando la diversidad de cada ser personal, aunque también la comunidad de ese mismo ser.

Es en este “entre-hombres”, como experiencia de cada uno en lo común (pluralidad), donde está verificándose la capacidad de personificación y humanización que toda persona puede realizar. La desmesura de la exigencia, que viene de la radicalidad de la habitud intelectiva y del carácter fundado de todas las otras habitudes, no queda eliminada por esta intervención de los otros *ab initio* en la realización de la persona. Aun cuando la misma menesterosidad pueda hacer imposible, en un tiempo muy temprano, definir la alteridad de esa intervención de otros respecto de la propia realización personal, la apertura propia que se impone en las notas sentidas (la apertura a la realidad en cuanto tal) va solicitando una realización intelectiva, sentimental, volitiva y orgánica de la persona que vaya dando cuenta de esa alteridad. De vuelta al ejemplo del gusto, la apertura gustosa a la realidad de las cosas se impone en sus notas a la persona en una forma única y diversa respecto del ámbito de lo común en que se dictan modulaciones a ese gusto. La persona puede estar conformada a esas modulaciones, pero su conformación se funda en su propia realización personal gustosa que fácilmente rebasa o pone en entredicho esas modulaciones en que ha

³¹ “La política nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación”. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 133. Las cursivas se encuentran en el original.

estado hasta ahora.³² No deja de estar en ellas, pero puede estar críticamente en ellas, exigiéndoles responder de manera adecuada a lo que le impone su propio gusto y a la apertura que en él se está dando. Su propia realización gustosa en la realidad de las cosas impone su carácter de pluralidad: no es meramente el gusto común, sino el modo diverso en que está en ese gusto común el que se pone en juego en su experiencia de conformación personal. Esto puede resolverse ignorando o reprimiendo las exigencias del propio gusto para conformarse mejor con las del gusto común; pero el carácter fluente del propio sentir, que impone el dinamismo material de espaciación y temporización de las cosas en que estamos y de nuestra propia corporeidad, volverá a traer, como nuevas, las exigencias y pedirá una nueva ignorancia (tal vez insostenible) o una nueva represión (tal vez insoportable).

Es en este juego de la conformación personal, que tiene siempre un carácter plural, donde podemos localizar el fenómeno que Zubiri nombra “voz de la conciencia”,³³ que corresponde al carácter notificante de la exigencia y la gratificación de lo “propio” (exigencia gratificante) que impone la realidad en el sentir, y que da noticia del poder personal que está en el fundamento de toda poderosidad o modulación del ámbito del poder de lo real. Antes que en cualquier poderosidad, la persona está fundada en el poder de lo real, que siempre es una modulación concreta en ese ámbito. Tal notificación está pidiendo la actualización personal de dicho poder, su apoderamiento, de modo que la persona, encontrándose de manera permanente en la realidad modulada de lo humano, esté ante la exigencia gratificante y libre de posibilitar un modo propio y personal de permanecer en ella; un modo que es entrega de su propia modulación, que ha de tejerse con las modulaciones de

32. Como afirma Zubiri expresivamente: “atados a la vida, no es, sin embargo, la vida la que nos ata”. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 427.

33. Para considerar el tratamiento zubiriano de la “voz de la conciencia” ver Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, pp. 107 y ss. Y para inspeccionar la conexión entre moralidad y religiosidad en esta noción ver Jesús Conill, “La Voz de la Conciencia”. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, N° 40, enero/junio de 2009, pp. 115-134.

otros conformando la dimensión común de la realidad. Lo que se exige es su entrega personal al mundo humano, que no implica su conformación en sometimiento a lo que ya es ese mundo, sino la aportación propia y personal de su propio modo de encontrarse en él. Y esta exigencia de aportación personal se convierte en un criterio de juicio sobre todo el mundo humano y su historia, como verdaderamente capaz de dar lugar a las personas en cuanto tales.³⁴

La voz de la conciencia da noticia de la posibilidad de un momento de “suspensión” o “superstancia” de la persona respecto del mundo en que se encuentra (al que ahora sí podríamos llamar “de asombro”) y que ésta ha de poder realizar en ese mundo concreto. La realización de tal posibilidad no es algo automático o inmediato, pues dicha voz es sólo noticia de la posibilidad y no su realización. Notifica lo que no está; y esa notificación puede ser probada por la persona en la realidad, tanteada³⁵ como posibilidad realizable en las condiciones concretas del mundo, tejiéndose en las modulaciones establecidas en él. Este tejido puede significar oposición, tensión, contradicción, docilidad, fluencia, etcétera, y va dando carácter y textura al mundo humano, definiéndole un ambiente o atmósfera, que es una característica temporal de nuestro ser común. Son los tiempos políticos, que se sienten como una atmósfera en la cual se desarrollan las diferentes acciones que las personas pueden realizar en lo común. Estas acciones van definiéndose como “tanteo” de esas posibilidades de realización personal auténtica (verdaderamente propias y diversas) en la realidad común, no necesariamente o no solamente guiadas por lo que se pueda inteligir en términos de “fines” a los que se quiere conducir dicha realidad (no sólo en términos de programas de lucha o de agendas de trabajo), sino también por lo

34. Por eso Zubiri asegura que la historia es siempre una realidad *sub iudice*. Xavier Zubiri, *El problema teologal...*, p. 86.

35. “La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de ‘probación’. Pues bien, ‘probación física de realidad’ es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos ‘experiencia’”. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 11.

que se puede inteligir del diseño atmosférico y sentimental del mundo común. Se puede estar dando una configuración política gustosa o disgustante, tensa o fluida, excitante o tediosa, etcétera.

El aspecto de la constitución atmosférica de lo político permite acercarnos a una dimensión que Arendt recupera con sutiles barnices en su obra *Sobre la revolución*.³⁶ Cuando la autora reflexiona acerca de las razones que los revolucionarios norteamericanos pudieron tener para establecer formas de consejos políticos en todas las escalas del diseño público (en contraste con los franceses, quienes construyeron un sistema centralista y, veladamente, monárquico bajo el concepto de “voluntad general”),³⁷ recupera una carta escrita por John Adams³⁸ en la que éste revela su secreto: habían experimentado un cierto gusto en ese ejercicio activo de introducir su propia aportación durante el periodo revolucionario. Esa alegría no era algo que quisiesen sacrificar en nombre del diseño de un Estado. Por el contrario, deseaban convertirla en la atmósfera en que pudiese desarrollarse el nuevo Estado. En consecuencia, había que expandirla, hacerla accesible y disponible a todo ciudadano (y, más adelante, también a las ciudadanas, si bien tardaría en superarse —y no sin lucha— esa visión masculinista) a través de instituciones que reprodujesen las condiciones en que se hacía exigible y necesaria esa originalidad y unicidad de la aportación personal. Fue por eso que decidieron configurar el sistema público con esa multitud de consejos en los que las personas pudiesen participar de manera libre y en mímisis con su imaginación de las instituciones griegas de la democracia. También diseñaron bajo esos términos su

36. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013.

37. “[...] la idea de Rousseau de una ‘Voluntad General’ que inspiraba y dirigía a la nación, como si ésta formase realmente una persona y no estuviera compuesta de una multitud, llegó a constituir un axioma para todos los partidos y facciones de la Revolución francesa, porque era un sustitutivo teórico de la voluntad soberana del monarca absoluto”. *Ibidem*, p. 253.

38. La expresión concreta que Arendt recoge de Adams es “lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo”, aludiendo a la actividad concreta de levantar un nuevo cuerpo político, a la que “habían acudido sin ilusión y se habían visto forzados a hacer algo para lo que no estaban especialmente dotados”. *Ibidem*, p. 51. Esta expresión une la alegría de la acción política con la afirmación de que es una actividad accesible a toda persona, y no propia de los “especialmente dotados”.

sistema educativo privilegiando formas educativas que promovieran crecientemente el desarrollo de la libre opinión de las personas y su libertad de elección y determinación.

Por el contrario, en la propuesta francesa, guiada por el concepto de *voluntad general*, se definió la política estatal como la que ha de paliar todas las “necesidades” (“menesterosidades”, en palabras de Zubiri) de cualquier persona, convirtiendo la tarea política en un trabajo abstracto que establece programas de acción fácilmente susceptibles a la sospecha y a la represión ante cualquier disenso o propuesta que no acabe de ajustarse de modo total a su diseño.³⁹ He ahí la raíz de una forma de totalitarismo que, en la historia de la Revolución francesa, se conoció como Terror, pero que puede tener diferentes expresiones en el mundo actual. Ahí, lejos de diseñarse la atmósfera de alegre participación propia de la Revolución estadounidense, Arendt ve el ambiente atmosférico de la apatía (en su sentido etimológico) que sumerge a las personas en acciones burocráticas y conformación propagandística. Puede resultar utópica o sesgada la descripción de esta filósofa, pero da cuenta de un aspecto importante del mundo político que estamos analizando: la necesidad del cuidado de la formación de ambientes que den espacio e, incluso, promuevan y exijan la aportación personal gustosa a lo común, la alegría de lo político.

La dimensión anterior no sería extraña para el Zubiri que se opone a la propaganda. Frente a ésta, que uniforma y se esfuerza —gastando cantidades ingentes de recursos no sólo monetarios para hacerlo— en imponer una visión conformada con las modulaciones de lo ya existente (privilegiando algunas de esas modulaciones), y que pretende consagrar como voluntad general, la propuesta de recuperación de la

39. Para más información acerca de las consecuencias de la imposición de la “voluntad general” en el tiempo del Terror ver *ibidem*, p. 171 y ss. Arendt señala que “la tiranía despojaba de la felicidad pública, aunque no necesariamente del bienestar privado” (*ibidem*, p. 130), con lo cual muestra las diferencias de las dos propuestas revolucionarias.

inteligencia por parte del filósofo vasco es una petición o exigencia de cuidar las condiciones de lo público que hacen posible para la persona entregar sus propias creaciones intelectivas, con gusto y determinación propia, a ese ámbito común que vamos constituyendo como mundo nuestro. Tal gusto podría —pienso yo— identificarse con la alegría de lo político, la alegría de la pluralidad,⁴⁰ propuesta por Arendt. Pero Zubiri no entrega ese cuidado sólo a las instituciones públicas (como podemos interpretar tentativamente su negativa a participar de la institución universitaria estatal), sino que considera que ahí se juega uno de los deberes fundamentales exigibles a toda persona —y desde ellas y por ellas también demandables al Estado y sus instituciones—: la exigencia de una vida teorética⁴¹ que ponga en suspenso lo que ha sido dado y entregado como mundo modulado, para buscar por uno mismo lo que la realidad de las cosas (que se siente en un modo único) propone y posibilita como lo mejor que se puede decir y dar del vivir humano.

Conclusión

La pluralidad, que Arendt ha propuesto como fundamento de la política, se muestra como una condición de la realización del ser personal, en tanto ésta se encuentra enraizada en la formalidad de realidad, en el sentir que exige al mismo tiempo unicidad de la experiencia (de suyo suya) y apertura a la comunidad de experiencias otras y distintas que configuran el ámbito de la misma realidad. Este carácter noológico originario en la realización personal sostendría —como hemos intentado mostrar— la afirmación de la pluralidad como carácter necesario en la experiencia humana, que exige ser conocido, verificado, comprendido

40. “La experiencia sobre la cual descansa el cuerpo político de una república es el estar-juntos de aquellos que son iguales en fuerza, y su virtud, que domina su vida pública, es la ‘de no estar solo en el mundo’”. Hannah Arendt, *La promesa de la política*, p. 103.

41. Zubiri remite esta vida teorética a la persona y actividad de Sócrates como fundador y fundamento de la filosofía. Ver su ensayo “Sócrates y la Sabiduría Griega” en Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 149–222.

y respetado en las formas de convivencia (cotidianas e institucionales) que establecemos los seres humanos, con graves consecuencias de destrucción de la realidad humana en caso de ser ignorado, como Arendt muestra en sus estudios sobre el totalitarismo. En este ámbito ubicamos la necesidad del ejercicio de la política como respuesta a esa exigencia de la realidad de una convivencia que, cuidando la pluralidad, pueda abrirse a una verdadera humanización en la que cada persona cuente con la posibilidad de entregar gustosa y justamente su propia obra a nuestro mundo común, al mismo tiempo que se soporta en la obra de las demás. Esto demanda por igual instituciones estatales que respondan a esa exigencia impuesta por el mismo carácter real en nuestro sentir. Las instituciones han de verificar —y ser constantemente revisadas en este sentido— esa capacidad de realización personal en lo común, capacidad de pluralidad; mientras las personas han de hacerse cargo, gustosamente, de la revisión, verificación y recreación de las instituciones. Éste es un circuito de verificación necesario para la realización humana en sus dimensiones de diversidad, comunidad y prospectividad.

El ejercicio requiere, pues, no renunciar a la posibilidad de los seres humanos para constituir nuestras propias instituciones y Estados, y, por tanto, solicita no dejarnos suponer fusionados a o sometidos por esas instituciones (Estado, mercado, etcétera) que hemos dispuesto para lo común. A fin de cuentas, si hemos de encargarnos de la realidad —y ésa es la mejor definición de lo que significa nuestra humanidad fundada en la inteligencia—, también hemos de hacernos cargo de la política y no permitir que sea ésta la que se encargue de nosotros. Hemos de estar verificando constantemente el gusto de constituirnos políticamente, buscando no romper ese circuito de verificación entre instituciones y personas, para que las últimas no colapsen en las primeras y para otorgar valor a la palabra y la acción de cada una de las personas cuando confrontan, exigen o suplican la reforma de la institución. Como dice Zubiri, la súplica de una persona (también su exigencia o

queja) “tiene más bienes que toda la malicia y maldad que la especie humana ha depositado en el curso entero de la historia”.⁴² Este mayor bien es la oportunidad de la crítica y la renovación de las instituciones que sólo las personas pueden aportar desde la unicidad de su propia experiencia, verificada en su gusto y determinación al colaborar en la construcción del mundo común. Ninguna institución debería preterir, ignorar o pretender sustituir esta experiencia. En definitiva, sostener esa oportunidad sería el criterio radical de toda verdadera política. X

Fuentes documentales

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- *La promesa de la política*, Paidós-Austral, México, 2016.
- *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2013.
- Conill, Jesús, “‘La Voz de la Conciencia’. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, N° 40, enero/junio de 2009, pp. 115–134.
- Dukuen, Juan, “Habitualidad y habitus en Husserl y Bourdieu” en *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XX Jornadas de Investigación, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología/Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013, pp. 45–48.
- Vicens, Joan Albert y Corominas, Jordi y Corominas Escudé, Jordi, Xavier Zubiri. *La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006.
- Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.
- *El hombre y la verdad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

42. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 319.

- *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997.
- *Espacio, tiempo, materia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989.
- *Inteligencia sentiente*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980.
- *Inteligencia y razón*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1983.
- *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980.
- *Sobre el hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1986.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- *Sobre la esencia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008.
- *Sobre la realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.