

**AUTORREALIZACIÓN, EDUCACIÓN Y MORALIDAD:UNA INTERPRETACIÓN
ZUBIRIANA
SELF-REALIZATION, EDUCATION AND MORALITY: A ZUBIRIAN
INTERPRETATION**

Giuseppe Zaffaroni
Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico
Ponce, Puerto Rico Ricogzaffaroni@pucpr.edu

[Fecha de recepción del artículo: 29 de junio de 2017]
[Fecha de aprobación del artículo: 06 de septiembre 2017]

Resumen

El propósito de este ensayo es verificar la compatibilidad de exigencias que resultan contradictorias en el uso que de estos términos se hace en ciertos contextos culturales: el ideal de la autorrealización parece oponerse a la necesidad de pasar por un proceso educativo y a la posibilidad de someterse a exigencias de moralidad. Con la ayuda de elementos de la filosofía de Xavier Zubiri se trata de mostrar cómo, en el fondo, toda realidad humana está envuelta en un proceso de autorrealización, debido al hecho de que es una esencia abierta, estructuralmente moral, o sea, destinada a realizarse a través de la libre apropiación de realidades que se le presentan como posibilidades. Sin embargo, este proceso no acontece en el vacío, sino dentro de relaciones familiares, sociales e históricas que son condiciones esenciales para que acontezca lo humano y su libertad. La relación educativa, entendida como el encuentro con el otro y la recepción-verificación de una tradición, se revela, entonces, como una condición imprescindible para que exista un sujeto verdaderamente libre, capaz de una auténtica autorrealización.

Palabras clave: Xavier Zubiri, autorrealización, educación, moralidad, libertad

Abstract

The purpose of this essay is to verify the compatibility of the requirements that become contradictory because of the use of the terminology in certain cultural contexts: the ideal of self-realization seems to oppose itself to the necessity of following an educational process and the possibility of submitting to moral requirements. With the help of elements of the philosophy of Xavier Zubiri we intend to demonstrate how, at bottom, all human reality is involved in a process of self-realization, due to the fact that the human being is an open entity, structurally moral, that is destined to be

carried out through the free appropriation of realities that present themselves to it as possibilities. However, this process does not take place in a vacuum, but rather in the context of family, social, and historical relationships, which are the essential conditions that permit the humanity and its liberty to occur. The educational relationship, which is understood as the encounter with the other and the reception-verification of a tradition, reveals itself, as an indispensable condition for the existence of a truly free subject capable of an authentic self-realization.

Keywords: Xavier Zubiri, self-realization, education, morality, liberty.

1. Introducción

Quisiera aclarar ante todo cuál es el problema o, mejor dicho, cuáles son los problemas que se nos presentan en el momento en que intentamos poner en relación y ver en nuestra experiencia educativa la unidad de las tres palabras que constituyen el título de esta reflexión: autorrealización, educación y moralidad.

La palabra sobre la cual quisiera detenerme primero es precisamente *autorrealización*. ¿Quién negaría, hoy en día, que este término, más que otros, evoca y expresa, aun en su contenido impreciso y ambiguo, el interés más común y apremiante de la vida de todo ser humano? ¿Quién no habla de “superación” o de “realización de sí mismo”? ¿Quién no justifica las propias decisiones y elecciones con la exigencia de “realizarse”? ¿Quién puede negar que la realización de la persona constituya la tarea más alta confiada a nuestra libertad? “Realizarse”: el programa está claro para todos, aunque tenga diferentes interpretaciones teóricas y prácticas” (Giussani 1996, p. 131).

Entonces, he aquí el primer interrogante: ¿cómo debemos entender este término, “autorrealización”, para que no excluya teóricamente o no deje prácticamente inoperantes los otros dos términos, educación y moralidad?

En efecto, si auto-realizarse significa satisfacer aspiraciones personales con las propias capacidades, ¿tiene todavía sentido hablar de “educación” o de “formación”? ¿No será la acción educativa una intromisión indebida en un proceso que tiene como único protagonista al individuo y su indiscutible libertad? Se puede ver fácilmente como estas primeras preguntas no contienen ninguna novedad. Por lo menos, desde el *Emilio* de Rousseau, este problema está ya claramente planteado a los educadores y a las ciencias de la educación. Sin embargo, la condición posmoderna parece haber agudizado y ampliado los términos de la cuestión. En un clima de nihilismo antropológico, tanto en su versión nietzschano-hermenéutica como en la analítico-fisicalista, se nos hace imposible decir algo acerca de lo que el ser humano es o acerca de lo que es llamado a ser. Y si no existe una “naturaleza humana”, si no se admite alguna consistencia ontológica del sujeto, no existe, por consiguiente, nada que pueda orientar o vincular la formación del individuo: la idea misma de educación se hace imposible. Si no existe una verdad sobre el hombre, la consecuencia inevitable a nivel educativo es la reducción de la tarea del educador a “facilitador” de un proceso cuya dirección no puede ni debe ser interferida o cuestionada por ninguna razón. Se violaría de esta manera la libertad del individuo, que se considera “ineducable”. En efecto,

¿cómo “formar” la libertad, si ella es el valor supremo y autónomo de toda acción? ¿Cómo interferir, cómo dar reglas a la que se ha quedado como única regla del actuar humano? Esta aparentemente insanable contraposición entre libertad y educación en un ideal de autorrealización parece entonces desembocar necesariamente en el ideal de una auto-educación. Pero el concepto de autoeducación, ¿no es contradictorio en sí mismo? Nos encontramos aquí frente a un callejón sin salida (por lo menos si se aceptan las premisas del contexto cultural al cual hicimos referencia): por un lado, en cuanto la autorrealización implica una iniciativa autónoma y no condicionada, no puede recibir ninguna influencia externa; por otro lado, la autoeducación implicaría una autosuficiencia y una perfección de la libertad que no parece corresponder a la condición existencial de la libertad así como la vemos en las personas que mueven sus primeros pasos en la vida.

A esta altura, “autorrealización” parece entrar en colisión también con el término “moralidad”. “Autorrealización” acaba por ser sinónimo de ausencia de vínculos: la libertad es hacer lo que se quiere sin interferencias¹. El relativismo a nivel moral parece ser hasta un postulado necesario para garantizar el ejercicio auténtico de la libertad. Los únicos valores que quedan en esta perspectiva parecen ser, por un lado, la “autenticidad”, “el ser sí mismo”, el “ser coherente consigo mismo”; y, por otro lado, la “tolerancia”, o sea, no interferir con el proyecto de autorrealización del otro. “Autenticidad”, “ser sí mismo”, ¿cómo no deseárselos? Y, sin embargo, ¿cómo no ver también la ambigüedad de estas expresiones?

Esta misma ambigüedad se refleja efectivamente en las éticas del individuo o “éticas de la autenticidad” como las ha denominado Charles Taylor (1994), filosofías morales que se han alimentado a menudo y han crecido sobre el terreno de estos presupuestos.

En estas filosofías, al individuo, totalmente dejado a la merced de sí mismo (porque esta, como se ha visto, sería la libertad), no le queda que el esfuerzo por ser coherente consigo mismo: la única satisfacción posible es la de la comprobada auto-coherencia, el gusto de haber llevado a cabo una obra que goza de una congruencia interna, según el modelo de la obra de arte (Ferrara 1999). Así las éticas de la autenticidad, que parten de la justa intuición que “cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir” (Taylor 1994, p. 65), acaban por reducir su programa moral a la fidelidad a uno mismo, es decir, a la propia originalidad, “que sólo yo puedo enunciar”
¹ Es la que Isaiah Berlin ha llamado libertad “negativa”: “Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad” (1988, p.191).

y descubrir” (Taylor 1994, p. 65). Pero, precisamente porque “sólo yo puedo enunciar y descubrir” el sentido de aquellas metas, elecciones, acciones que constituyen mi autorrealización, no puedo tampoco aspirar a la comprensión y al reconocimiento del otro, al cual se le pide la única actitud moral que parece universalmente aceptable: la tolerancia.

“Tolerar”, “no discriminar”, “respetar la privacidad”, se han quedado como los mandamientos fundamentales de las sociedades occidentales contemporáneas: son los únicos valores que se perciben capaces de garantizar el respeto a la libertad y a la dignidad humana. Por eso, el derecho a la privacidad y a la autorrealización tiende a eliminar cualquier otro tipo de deber o consideración moral, porque las normas éticas son percibidas como limitaciones e impedimentos a la libertad personal.

Volvamos a la pregunta: autorrealización, educación y moralidad, ¿son, por lo tanto, términos necesariamente enemigos y destinados a excluirse recíprocamente? ¿Habría que optar por una de estas exigencias y abandonar las demás? Pensamos que no. Sin embargo, ¿cómo podemos idear el proceso de la realización humana en términos de libertad auténtica y de auténtica moralidad? ¿Cuál sería el papel que habría que asignar a la educación?

2. Una interpretación zubiriana

Nos parece que en la obra del filósofo español Xavier Zubiri se pueda encontrar una contribución significativa para esclarecer este nudo problemático. Un estudio atento del pensamiento de Zubiri (Zaffaroni 2008) permite identificar en su obra las bases para desarrollar una figura de ética de la realización humana, extremadamente atenta y sensible al tema de la realización personal y de la libertad y, por eso, muy cercana a las inquietudes del hombre contemporáneo, tan deseoso de ser sí mismo, de encontrar una forma de ser humano que constituya *su* propia forma de ser, forma original, sustraída a las presiones que le exigen ajustarse a la conformidad exterior (Taylor 1994, p. 64).

Precisamente por esta proximidad a las preocupaciones del hombre contemporáneo y por esta disponibilidad a recibir sus instancias, una figura de ética de la realización humana de raigambre zubiriano, constituye una válida ayuda para volver a pensar autorrealización, educación y moralidad en una relación orgánica y de dependencia recíproca. Obviamente una presentación adecuada del itinerario filosófico de Zubiri es una hazaña imposible en este breve espacio. Me limitaré, por lo tanto, a señalar en sus líneas generales la solución que sus textos sugieren acerca de la

problemática en cuestión. La exigencia de brevedad dejará en estado de esbozo unos planteamientos que requerirían más elaboración para dejar ver toda la rigurosidad de su fundamentación.

En definitiva, vamos a pedirle a Zubiri que nos ayude a contestar a las siguientes preguntas:

1. en qué consiste el ser moral del hombre;
2. qué tipo de libertad implica esta concepción de moralidad y cuál es el papel de los demás en la constitución de la libertad personal, es decir, en la libre realización de la persona;
3. por qué y cómo la educación es un factor esencial en el proceso de la autorrealización personal.

2.1. De lo moral a la moralidad como exigencia de realización.

Zubiri presenta una original concepción de la realidad humana como sustantividad (no sustancia) e inteligencia sentiente, voluntad tendiente y sentimiento afectante, que no es posible documentar en este momento. Voy a partir de la afirmación - que en Zubiri se encuentra al término de un largo recorrido demostrativo - que por ser inteligencia sentiente el hombre es *esencia abierta en sí misma*. Esta apertura es antes que nada hacia la propia realidad; de aquí aquella autoposesión, aquel ser formalmente “suyo”, aquel auto-poseerse que Zubiri denomina “suidad” y en la que consiste el ser personal del hombre.

Ahora bien, Zubiri distingue en el ser humano dos dimensiones de la persona a través de los términos *personalidad* y *personalidad*. La *personalidad* es la persona en cuanto dato ineludible; es la forma misma de la realidad humana, constituida por un modo de autoposesión (*suidad*) que solo la inteligencia hace posible y que coincide con la esencia humana trascendentalmente abierta. La *personalidad* tiene por lo tanto una prioridad metafísica sobre la *personalidad*. Pero la *personalidad* es la consecuencia inevitable del comportamiento de una esencia abierta con la realidad: “la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos” (Zubiri 1985b, pp. 49-50). La distinción, dentro del concepto de persona, entre *personalidad* y *personalidad* es de vital importancia en la antropología zubiriana y es lo que permite ver la unidad de la realidad humana en su *concreto devenir*. El ser humano es para Zubiri una realidad dinámica, dotada de una ontología y un modo de devenir propios: en efecto, por una parte, no es una realidad ya pre-definida, conclusa, a la cual se añade el carácter de apertura, como si la sustantividad humana fuera algo en sí, “puesto consecutivamente en relación con otras

realidades” (Zubiri 1985a, p. 502); por otra, tampoco es una existencia que precede la esencia, un “puro suceder o acontecer” (Zubiri 1985a, p. 502), algo que se resuelve en el mero movimiento de su *feri* (devenir). Hay un devenir que es constitutivo de la realidad humana, único y exclusivo, peculiar de aquella apertura que pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí: “las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos *personalidad*” (Zubiri 1985b, p. 49, subrayado del autor). La personalidad es, por lo tanto, la “figura” según la cual la forma de realidad (la personeidad) se va modelando en sus actos:

“La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo.” (Zubiri 1985b, pp. 50-51)

En conclusión, el hombre *es persona* y al mismo tiempo *se hace persona en sus acciones*. Por eso el ser de la realidad humana, la “realidad humana siendo”, o sea, su actualidad en el mundo, el Yo, no puede ser comprendido más que como una dinámica de cumplimiento y realización: “el núcleo de la realidad abierta consiste en su exigencia irrecusable de realizarse” (Pintor-Ramos 1993, p. 127).

De hecho, ya en un texto de 1935 Zubiri había escrito: “La persona se encuentra implantada en el ser ‘para realizarse’ ” (Zubiri 1999, p. 426). “Realizarse”, “realización”, son pues términos clave de la filosofía zubiriana. Comprender el papel de estos términos es decisivo para comprender la naturaleza constitutivamente moral del hombre.

En efecto, la exigencia de realización abre el espacio por el cual el hombre es realidad moral. Al hombre se le presenta la posibilidad de ejecutar acciones muy diversas. Por eso tiene que optar, es decir, apropiarse de posibilidades, y esto es siempre un “adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras” (Zubiri 1985b, p. 78). En este sentido, el ser humano es autor de sus acciones y en definitiva la persona se va haciendo ejecutando acciones: la vida es “realización personal” (Zubiri 1985b, p. 75).

Esta exigencia de realización personal o proceso de personalización de la realidad humana, que le lleva a tener propiedades apropiadas por libre aceptación, es lo que Zubiri identifica como el espacio originario, real y físico de *lo moral*: “Lo moral

es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre” (Zubiri 1986, p. 144). “La realidad sustantiva cuyo carácter ‘físico’ es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral” (Zubiri 1985a, p. 160). “Moral es igual a apropiación” (Zubiri 1986, p. 407). Estamos frente a unas de las adquisiciones más notables y fascinantes de la filosofía zubiriana. Contra toda ética que pretende afirmar una primacía del deber, Zubiri sostiene que el hombre es una realidad “físicamente” moral. Moral y acción tienen la misma raíz, la realidad humana misma, con sus estructuras psico-orgánicas, con su sustantividad inteligente-sentiente, con sus tendencias originarias, que implican inexorablemente la apropiación de una posibilidad en la cual se inscriben todas las demás posibilidades: la posibilidad de la *perfección o felicidad*². Raramente el divorcio entre realidad humana y dimensión moral ha sido rechazado de manera tan radical. En Zubiri la dimensión moral no llega como algo separado, añadido o superpuesto a la experiencia que el hombre tiene de su realidad³.

Este proceso de modulación de la personeidad en personalidad es lo que resulta problemático y puede tomar los rumbos más diferentes. En esta estructural inquietud radican los dos problemas fundamentales de la vida humana, el problema religioso y el problema moral, de los cuales Zubiri ha captado de manera admirable el nexo y la continuidad: ¿qué va a ser de mí? y ¿qué voy a hacer de mí? (1985b, p. 100). En el momento en el que estas preguntas aparecen a la conciencia, el hombre, ya desde siempre y de todas maneras “ocupado” en hacerse persona, se encuentra proyectado en el espacio, por una parte, de la religiosidad, por otra, de la responsabilidad moral, dimensiones distintas, pero fundadas por aquel denominador común que es la exigencia de una realización total frente a “la” realidad total. Por eso, Zubiri coloca el desarrollo de la reflexión moral en una perspectiva de primera persona, donde el primer interrogante no es “¿cuál es mi deber?”, sino “¿cuál es la figura de humanidad, cuál es la personalidad que más corresponde y cumple la totalidad de las exigencias de mi realidad?”. En Zubiri, lo moral, como realidad física, exige al hombre una moralidad como libre asunción del movimiento hacia la realización, en el cual él se encuentra ya incurso desde su nacimiento y que, sin embargo, no se puede llevar a cabo sin su libre actuación e iniciativa. Por eso, nos parece también que, sin ningún tipo de violencia o de salto arbitrario, se puede sostener que la filosofía de Zubiri indica claramente en qué consiste el bien absoluto o fin último del actuar humano: la realización plena de la realidad humana⁴.

2 Nada más opuesto a la perspectiva kantiana, como bien muestra Jorge Luengo Rubalcaba (2009).

3 Así lo sintetiza A. López Quintás en un estudio acerca de la fundamentación zubiriana de la vida ética: “Lo moral es cuestión de realización humana” (1993, p. 139).

4 Lo confirma también Adela Cortina (1996): “La *felicidad* no es en la filosofía zubiriana un

2.2. La libertad de realización y la relación con el otro.

La libertad como ejercicio de elección, en tanto que apropiación de posibilidades, tiende a la posesión-fruición de una realidad que contribuye al bien plenario de la persona. La libertad de elección es libertad para ser plenariamente sí mismo (Zubiri 1992, p. 102). La opción racional humana está en función del bien del sujeto que elige: la libertad como autoposesión y autodeterminación, configurando en una u otra dirección la propia personalidad, tiene su pleno sentido como *libertad de autorrealización*.

Ahora bien, precisamente esta conclusión vuelve a proponer el interrogante inquietante que se nos presentaba frente a las éticas de la autenticidad: si la finalidad de nuestro actuar consiste en la búsqueda de la realización de nuestra propia realidad humana, ¿cómo no llegar a una guerra de todos contra todos o a una simple paz armada, a una tolerancia-indiferencia? ¿qué será de nuestra relación con los demás? Este respeto, cuidado, amor a mi persona ¿cómo puede abrirse al respeto, cuidado y amor de los demás? Dicho de otro modo: el principio supremo de la moralidad, ¿es el bien plenario de mi persona o de toda persona?

Zubiri nos ofrece un primer material para la respuesta a estas preguntas en *Sobre el hombre*, y precisamente en aquel capítulo dedicado a “El hombre, realidad social”. En la primera parte de este texto, Zubiri concentra su atención en el momento del nacimiento y en los comienzos de la vida del niño. El recién nacido, como otros animales, se encuentra primariamente vertido hacia la madre (o quien hace sus veces), de donde cobra nutrición y donde encuentra amparo. En esta situación de menesterosidad se inscribe el fenómeno del primer encuentro con los otros. “Su propia actividad le lleva a buscarlos, pero el encontrarlos depende de que los demás acudan, de que se introduzcan en su vida. El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás” (Zubiri 1986, p. 235). Y esta es precisamente la primera experiencia de los otros, cuando todavía el niño no sabría tampoco identificarlos como “otros”: entre las demás “cosas” que afectan al niño y le producen estados (frío, calor, malestar, agrado...), se encuentran realidades que le aproximan o le evitan las cosas que le producen gusto o disgusto, que “representan el acudir a un socorro. La unidad entre el acudir y la ayuda es lo que expresa el concepto de socorrenca” (Zubiri 1986, p. 236). Por tanto, los demás están incluidos en la vida del niño desde los primeros momentos “en forma de venida: es lo humano *que me viene de afuera*” (Zubiri 1986, p. 238, subrayado del autor). De esta manera los demás van imprimiendo su impronta y su conjunto de todos los bienes sensibles (...). La felicidad se entiende aquí más en el sentido de ‘autorrealización’, propio de las éticas de la perfección, que en el placer, propio del hedonismo” (p. 61).

peculiar configuración al niño (Zubiri 1986, p. 239). Se trata del primer encuentro con “lo humano”, que posteriormente llevará al niño a la identificación del otro que ya ha venido a su vida, y ha venido socorriéndole: se trata de la primera experiencia de una vinculación positiva, la primera huella del bien en su vida. He aquí una primera conclusión a la cual Zubiri nos permite llegar: si ningún hombre tiene la capacidad de activar por sí solo su realidad humana, tampoco será capaz de llegar solo al sentimiento y al reconocimiento del propio bien. Esto Zubiri no lo dice explícitamente, pero prolongar en esta dirección la reflexión parece valorar de modo coherente su concepción del hombre como persona religada y su amplio análisis de la dimensión social. Como nos recuerda Bañón (1990, p. 24) para Zubiri “el sujeto no parte, ni se origina, ni tiene su asiento en sí”.

Existe, por tanto, una experiencia originaria, concreta y común del bien que está custodiada de modo emblemático en la relación hecha de acogida, ayuda, reconocimiento y amor, vivida en los inicios de nuestra existencia. Al principio de la posibilidad de hablar de bien y de mal está un dato de la vida: lo humano ha venido a nosotros por el don de una relación, y este don ha activado en nosotros el deseo de lo humano en su plenitud, es decir, el deseo del bien, pero no de un bien universal y abstracto, sino del bien concreto y real de la propia realidad humana, inseparable, desde el principio, de una relación buena.

La relación con el otro, que socorriéndome me permite existir y me hace existir como humano, no es, por lo tanto, uno de los muchos bienes, sino el bien primario y fundamental, precisamente porque la relación de reconocimiento, aceptación y amor del otro tiene un rol decisivo en la toma de conciencia mía como persona, como ser relativamente absoluto, dotado de una dignidad única y especial. En Zubiri la relación con los otros no aparece como una añadidura problemática respecto a la búsqueda del bien plenario, sino como el lugar donde se hace la primera experiencia de este bien. El otro con su libertad no es por su naturaleza extraño o antagonista, sino condición insuperable para que se constituya el sujeto humano con su identidad y su consecuente “propensión al bien plenario”⁵.

La libertad del sujeto, por lo tanto, tiene una necesidad intrínseca de la libertad del otro, para activarse y para desarrollarse. Esta “necesidad” no se da solo en la fase inicial de la vida, sino que es una condición permanente. Bastaría observar como todos seguimos deseando un tipo de relación en la cual el otro nos reconozca

5 Hay extraordinarias confirmaciones desde la psicología. Escribe el psicoanalista italiano, Massimo Recalcati: “Para volverse humana, la vida necesita de la presencia presente de este Otro (...) Si este encuentro no se verifica, la vida está expuesta a la disociación del sentido, aparece como vida sin sentido” (2013, p. 136).

libremente como sujetos y no sea movido en su acción por otro interés que no sea la activación de nosotros mismos como sujetos, es decir, como seres libres, absolutos, aunque de modo relativo. Se trata de la aspiración a una relación gratuita, que no es indiferencia o desinterés, sino pasión, afirmación amorosa de nuestra realidad en la totalidad de sus factores. Lo que se ha empezado a experimentar como don gratuito, sigue marcando toda la búsqueda sucesiva de satisfacción y plenitud. Nuestra libertad es constantemente despertada, sacudida, puesta en movimiento por la experiencia de los *encuentros*, es decir, por relaciones que llegan significativamente a nuestra vida con una inesperada capacidad de reactivar la iniciativa de nuestra persona, a menudo “desmoralizada” precisamente por eventos o situaciones en los cuales sentimos vacilar, mermar o entrar en crisis otras relaciones, ciertos “reconocimientos”, de los cuales están sembrados nuestros ambientes familiares, sociales y políticos.

Partiendo de esta experiencia originaria del otro personal es posible que una educación adecuada lleve a la asunción consciente y libre del principio moral fundamental: no hay bien más grande en el horizonte de la experiencia que no sea la realidad de la persona. Pero hay que reconocer con Zubiri que sólo el descubrimiento empírico y existencial del verdadero bien para uno mismo es lo que hace posible descubrir, reconocer y desear el bien para el otro.

Es la misma naturaleza del don gratuito la que llama a la reciprocidad. El ser humano, puesto en la necesidad de desear el propio bien plenario, se encuentra reconociendo libremente que este bien acontece no como uso y posesión del otro (que destruyendo su libertad destruye el mismo bien anhelado), sino como encuentro de libertades; mi yo, en función del cual todo parecía existir, se abre a la respuesta igualmente gratuita, se abre a la posibilidad de dar el “tiempo”, de consumir la vida por el otro, de “sacrificarse”, porque el bien plenario no está en ninguna de las cosas que la libertad del otro me trae, sino en la gracia de poder recibir, acoger, afirmar con mi libertad el libre don de la libertad del otro. Estamos sin duda frente a una de las paradojas más impresionantes de la existencia humana: la sustantividad humana, precisamente por su estructura “exigitiva”, abierta, no puede que moverse en el horizonte del propio bien y, sin embargo, no puede encontrarlo más que en la disponibilidad a perderse, entregándose, sirviendo a aquella totalidad personal que solo ella, en tanto que inteligente, puede reconocer en medio de las otras “cosas”. En esta línea, se puede llegar a afirmar que el vértice expresivo de la libertad es la disponibilidad por engendrar otras libertades.

2.3. La educación: factor esencial del proceso de autorrealización.

Con esta afirmación ya hemos entrado en el horizonte del problema educativo. En efecto, como se ha dicho, los otros entran en la vida de un niño, configurando su vida e imprimiéndole la impronta de un modo de ser, antes de que él sea consciente de todo esto. Cuando el niño por su inteligencia sentiente empieza a hacerse cargo de la realidad, se encuentra que lo humano ya se ha “incrustado y plasmado en su propia realidad” (Zubiri 1986, p. 253). Con el tiempo, los padres, los que le rodean y viven con el infante, le entregan sus formas de estar en la realidad como posibilidades de estar en la realidad. Esto es lo que constituye más propiamente la historia, que no es formalmente ni herencia ni evolución; la transmisión genética no es más que el vector de lo que es propiamente la historia: *transmisión tradente*. Historia es *parádoxis*, tradición, entrega de formas de estar en la realidad (Zubiri 1974, p. 21; 1986, p. 205; 1985b, p. 69). Esta definición, con sus dos elementos (“tradición-entrega” por un lado, “formas de estar en la realidad” por otro), me parece indicar también la dimensión objetiva, inexorable de toda educación.

“Educación” es antes que nada el proceso mediante el cual un hombre es introducido en la realidad. Es el *momento constituyente* de la tradición. No sólo el ser humano recibe genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se ve instalado por otros en una cierta forma de realidad. También cuando unos padres abandonan a su hijo le dan un cierto modo de estar en la realidad.

Hay que tener cuidado con el término “tradición”, porque para muchos es sinónimo de conformismo. Zubiri pone en evidencia con un análisis muy cuidadoso, sobre todo en su artículo de 1974, “La dimensión histórica del ser humano” (ahora reproducido en *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, 2006), cómo la estructura misma del transmitir hace de la tradición un fenómeno “continuable” y, al mismo tiempo, “progreidente”. Zubiri en *El hombre y Dios* afirma: la tradición “lo que entrega, son las formas de estar en la realidad de los progenitores como posibilidades de estar en la realidad de los que reciben la historia. Las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas sólo son posibilidades” (p. 70).

Aquí está el punto para Zubiri: las formas de estar en la realidad no se entregan como formas en que *realmente* se va a estar, sino de otra manera, como *posibilidades*. Frente a lo recibido de la tradición, la inteligencia sentiente del hombre no se ve predeterminada a una respuesta; es inevitable que el individuo se apoye en lo recibido, pero para llevar a cabo su opción personal: puede aceptar, modificar o rechazar. El hombre tiene que optar y “optar es siempre optar por lo que ‘puede’ hacer” (Zubiri 1974, p. 38). El término formal de la opción son las “posibilidades”.

La entrega es “continuante”, porque el que recibe lo que procede de sus padres, tiene una realidad que es una continuación de lo que ellos han querido entregarle desde sí mismos. Sin esto “en cada individuo y en cada sociedad la historia comenzaría en cero, es decir, no habría historia” (Zubiri 1985b, p. 69). Ningún hombre es el “primer hombre” y cuando alguien, por ciertas circunstancias de la vida, nace y crece con la sensación de serlo, testimonia luego las consecuencias dramáticas y dolorosas de esta experiencia⁶. El problema de la continuidad dentro del proceso de transmisión de padre a hijo es una cuestión extremadamente interesante, porque constituye la cuestión central de la educación y, máxime, de la educación moral. En efecto, no se da auténtica transmisión cuando hay una recepción pasiva, que se limita a repetir mecánicamente formas de vida recibidas. Observa muy oportunamente Zubiri: “La continuación es resultado de un acto positivo del recipiendario de lo entregado: el acto de recibirlo y de revivir desde sí mismo” (Zubiri 1974, p. 25). Me parece que “recibir” y “revivir” implican esencialmente el movimiento de la razón y de la libertad, cuya tarea es justo la de permitir “hacer experiencia”, es decir, llevar a cabo aquella “probación física de realidad” que permite *verificar* el “esbozo de posibilidades”, construido o recibido por otros (Zubiri 1983, pp. 266-277). El conocimiento es para Zubiri una actividad, es un “ir verificando”; esto permite comprender muy bien en qué consiste la acción de “recibir” y “revivir” una tradición: no se puede, en efecto, comprender realmente, hacer propio y revivir algo, más que a través de una verificación personal, que, sin embargo, no es actividad puramente intelectual, sino “probación física”, “experiencia”.

Por eso Zubiri puede decir que “el modo de revivir lo recibido es ya incoativamente una progresión” (Zubiri 1974, p. 260) y que “naturalmente en esta dialéctica, lo ya verificado constituye un momento esencial: el progreso (Zubiri 1983, p. 277, subrayado del autor). En efecto, la tradición, aun sólo para poder seguir siendo la misma, toma formas distintas, porque quien la recibe, haciéndose cargo de lo recibido y apoyado en ello, tiene que seguir optando: la tradición tiene un *momento progreidente*. La historia no procede por simple herencia, ni por mutaciones (como la evolución biológica): “la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad” (Zubiri 1985b, p. 69). Instalado en una forma de realidad que le ha sido entregada, según una inevitable, aunque problemática, continuidad, la nueva criatura, apoyándose precisamente en lo que ha recibido, llevará a cabo opciones que con el tiempo irán transformando, también radicalmente, lo que ha recibido y que a su vez transmitirá a sus sucesores.

⁶ Véase el dramático y conmovedor testimonio de Albert Camus en su novela póstuma, que se titula precisamente *El primer hombre* (Tusquets Editores, 1994). Se encuentran páginas intensas sobre el valor de la tradición en H. Arendt (1996).

Es evidente que existen peligros graves que perjudican el proceso educativo y que vacían o hacen imposible la tensión a una auténtica realización original del propio yo.

El primer peligro es que la persona quede atrapada en una serie de opiniones y hábitos, sin llegar nunca a convicciones auténticamente personales, críticamente verificadas. Muy a menudo, el mismo proceso educativo, que debería ser el momento en el que la propuesta ideal de la sociedad exhibe sus razones y que debería favorecer la verificación racional, se transforma en la transmisión de afirmaciones teóricas vacías y de modelos de comportamientos funcionales al perpetuarse de los hábitos sociales. En la situación de pluralismo ideológico, religioso y moral de las sociedades occidentales, este proceso de verificación y personalización se ha vuelto objetivamente más difícil, a causa de la heterogeneidad de las propuestas encontradas, que, al fin y al cabo, favorece más la adhesión instintiva a las modas, que la reflexión crítica. En este contexto de confusión es paradójicamente más fácil que se generalice un conformismo enmascarado: basta mirarse alrededor, para ver la fuerza de las modas (a todos los niveles: modas en la música y en el vestir, pero también en el pensar y en el hablar). Hoy en día, más se repiten modelos estereotipados y más se pretende ser originales (Taylor 1994, p. 51). Paradójicamente, el relativismo y la ausencia de una propuesta educativa clara son los peores enemigos de la tan deseada y proclamada autorrealización.

Sin embargo, las modas pueden tener éxito porque actúan sobre una exigencia real del ser humano; la fuerza de las modas reside en el hecho de que constituyen la deformación grotesca del dinamismo a través del cual normalmente la persona va construyendo su personalidad. Efectivamente el ser humano tiende a proyectarse ante sí mismo según una cierta idea de *perfectio*. El bien al cual tiende a partir del conjunto de exigencias que constituyen su sustantividad humana es precisamente esta perfección. Pero ¿de dónde viene esta imagen de perfección? No debe asombrar el hecho de que habitualmente esta imagen le llegue a un ser humano por el impacto que produce en él la personalidad de otro ser humano. Nada es más atractivo e interesante que la personalidad de un hombre en la cual se reconoce en acto, realizada, o en vía de realización, aquella perfección que se desea para sí. Es el principio de la *imitación-seguimiento*, enfatizado en la experiencia cristiana, reconocido y valorado también por filósofos como Scheler, aunque dentro de la peculiar perspectiva de su filosofía. El principio de imitación tiene sentido obviamente sólo en una perspectiva ética que ponga la *perfectio* de la persona como fin de la conducta moral y reconoce que el hombre no es movido por el imperativo del deber, sino por la atracción de una realidad

correspondiente a las exigencias perfectivas de su naturaleza. La personalidad del otro, en la medida en que es visible en ella la perfección anhelada como totalidad realizada⁷, se vuelve objeto de una atención particular, porque ahora un ideal abstracto y universal es sorprendido como algo práctico y concreto, *viable* para la propia existencia⁸: puede constituir el contenido concreto de la hipótesis (esbozo) a verificar. Este conocimiento del otro, el descubrimiento de las razones profundas de lo que permite al otro aquella configuración de su personalidad, implica la que Zubiri ha denominado “compenetración”, que es el modo propio del conocimiento profundo del ser humano, “el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad” (1983, p. 249). Este método de conocimiento envuelve toda una serie de condiciones (como la convivencia) y de disposiciones (desde la simpatía hasta el amor), que favorecen una comprensión casi por presión osmótica, un conocimiento que los escolásticos llamaban *per quendam connaturalitatem*⁹: conocimiento que el intelectualismo racionalista moderno ha descalificado y que, sin embargo, con todo lo difícil que resulta definirlo, sigue siendo el modo más común con que se educa el niño en una familia, se influyen recíprocamente los amigos, se forma la personalidad del discípulo en contacto con el maestro¹⁰.

Al mismo tiempo, la persona que está verificando, o ha verificado, racionalmente la realidad fundamento de aquella expresión humana tan correspondiente, desea poner a prueba en la propia existencia aquella propuesta moral: es la experiencia como *conformación* (Zubiri 1983, pp. 254-257). Es éste el momento cumbre de la responsabilidad personal, porque este tipo de probación pone en juego de manera formidable toda la persona y requiere la sinceridad de un compromiso total. La verificación en este caso consiste en insertar la propuesta

7 Hay un modo equivocado de insistir sobre “la fuerza de voluntad”, que se da cuando se le presentan al joven deberes o valores particulares, aislados de la visión del horizonte ideal total. Se olvida que el ser humano puede aceptar el compromiso con el detalle y lo particular solo si se revelan como el camino hacia la totalidad, lo universal, lo sintético: solo un horizonte grande y total puede movilizar las energías humanas de manera adecuada.

8 Cuando ya no es posible este encuentro con personalidades vivas y atractivas, configuradas por las verdades de una cierta tradición, significa que aquella tradición está muerta y, por tanto, estrictamente hablando, ya no es una tradición.

9 Zubiri hace referencia explícita a este tipo de conocimiento sólo en el campo teológico (1999, p. 150) y cita en nota los siguientes lugares de Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica*, II a, II ae, q. 45, art. 2; *Suma Teológica*, II a, II ae, q. 130, art. 1; *Suma contra gentiles*, III, cap. 21, 57-8.

10 También la concepción de la libertad como ausencia de vínculos (“prejuicio” típico de la mentalidad occidental contemporánea) y la difidencia, de origen iluminista, hacia cualquier forma de dependencia y de autoridad, hacen hoy más difícil y complicado vivir la dinámica de esta imitación-seguimiento, que, sin embargo, corresponde profundamente al dinamismo del crecimiento del hombre y a su libertad. En efecto, establecer vínculos, reconocer un maestro o un amigo y seguirle, no puede ser mandado u obligado por nadie, sino que es una de las expresiones más libres de la persona en el camino hacia su realización.

viviente del otro como hipótesis de trabajo (el “esbozo” en el lenguaje zubiriano) en la propia realidad humana para probarla, tratando de conducirse íntimamente conforme a la hipótesis (lo esbozado). Esta probación, por tanto, es un intento de conformarse a través de una conducta de acuerdo con el esbozo de posibilidad insertado. Lo que aquí sugiere Zubiri, aplicado al campo de la moralidad, es algo realmente genial, porque supera el intelectualismo racionalista que nos hace creer que basta clarificar las ideas y llevar a cabo un buen razonamiento para comprender lo que es bueno y reconocer lo que vale; Zubiri propone un método que moviliza la libertad de la persona, que se ve lanzada a actuar apropiándose de aquella posibilidad precisamente para descubrir su verdad y llegar así a una convicción siempre más personal. Se trata de “actuar” ya de acuerdo con el esbozo, de entregarse a la hipótesis abrazada ya por la inteligencia, para encontrar la respuesta de la realidad, que dará o negará la razón al esbozo, que lo confirmará o lo rechazará.

Se podría objetar que este empeño de toda la propia humanidad conlleva un gran riesgo: y efectivamente es así. Pero es el riesgo inexorable de la libertad y de la racionalidad, cuando en juego no está el conocimiento de una realidad trivial o externa a la estructura de la existencia, sino decisiva y vital, como lo es la cuestión de lo que es capaz de dar plenitud y felicidad auténtica al hombre. En este caso es absolutamente imposible llegar a conocer sin arriesgar absolutamente nada. No es casualidad que Zubiri ha hablado del modo de la conformación casi exclusivamente para indicar una vía para el conocimiento de uno mismo; y el hombre no puede conocerse directamente: “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” (1983, p. 257). La verificación por conformación “lograda” es el acontecer de una humanidad más verdadera, porque en ella el esbozo, que ha encontrado la respuesta positiva de la realidad, cumple la figura de la personalidad: la verificación es literalmente un *verum facere*, es una modificación, una configuración del propio Yo. Sólo la verdad real tiene el poder de configurar. “En la entrega a la verdad real acontece ‘a una’ la presencia de la realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad” (1985b, p. 250). Se podría, por tanto, repetir aquí lo que Zubiri afirma a propósito de lo que sucede a la persona que se entrega en la fe a una persona:

“En esta adhesión, el hombre se incorpora a la persona creída, en cierto modo corre su misma suerte. Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades (digámoslo así) de la verdad personal de aquél a quien se adhiere. En su virtud, el que

se adhiere ha potenciado su propia verdad real en y con la verdad real de la persona a quien se adhiere; se ha hecho, por así decirlo, más verdadero: más manifiesto, más fiel, más efectivo” (1985b, p. 218).

3. Conclusiones

A la luz del pensamiento de Xavier Zubiri, hemos visto como la estructura humana es constitucionalmente un dinamismo de realización. Cada persona, queriéndolo o no, va dando forma no solo a su vida, sino a su misma personalidad, está adquiriendo una figura, un modo de ser, que dejará a la persona más o menos satisfecha, completa, realizada. Este bien plenario al cual todo ser humano tiende, este proceso inevitable de personalización y autorrealización es precisamente debido a la estructura moral del hombre (*lo moral en términos zubirianos*).

Si la moralidad (*la moral*), como se dijo antes, consiste en la libre asunción del movimiento hacia la realización, en el cual el hombre se encuentra ya incurso desde su nacimiento, hay que reconocer que este dinamismo acontece dentro de una dimensión relacional e histórica: una auténtica moralidad de la realización humana no podrá evitar reconocer y asumir su condición de libertad engendrada, es decir, de libertad que no es inicio absoluto de sí misma, sino que reconoce, acepta y asume críticamente el hecho de haber sido activada, “instituida” y formada en la relación con otros dentro de una precisa tradición. Por lo tanto, un momento esencial del proceso de autorrealización será la lealtad con la que un joven se empeña con la propia tradición, o sea, con la evidencia de haber sido engendrado por el bien de una historia de relaciones que le precede.

Lo que hace normalmente equívoco el término “autorrealización” es la noción de libertad a la que está asociado de manera habitual. La autorrealización no implica necesariamente una concepción de la libertad como iniciativa pura, autosuficiente, de un sujeto que se auto-determina de manera absoluta e independiente. Como hemos visto, el niño solo a partir de una relación de reconocimiento en la cual se haya visto mirar como un bien de por sí y donde él mismo haya experimentado a otros como bienes por sí mismos puede empezar aquella adhesión a la realidad, puede desarrollar aquella confianza en la bondad de lo real, que lo capacita al riesgo de otras relaciones y lo abren a la aventura de la vida.

La libertad-relación documenta su verdad precisamente cuando lleva al joven a una capacidad siempre más autónoma de elección y a una experiencia siempre más clara y consciente de autoposición y autodeterminación. En el fondo, es ésta la tarea

fundamental de la *autoridad* (padres, educadores, etc.) en el proceso educativo, porque “aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es la libertad” (Zubiri 1992, p. 153). En efecto, el objetivo de la educación es poner a un ser humano en las condiciones de actuar cada vez más por sí mismo, ofreciéndole los instrumentos para enfrentarse con la realidad del ambiente y dejándole asumir cada vez más la responsabilidad de elecciones personales dentro de una perspectiva de realización ideal.

La autorrealización como proyecto personal es paradójicamente el fruto maduro de una originaria relación educativa, donde se ha aprendido a vivir la moralidad, es decir, la tensión a la propia realización ideal. Nada garantiza del riesgo de violencias y de manipulaciones. Sin embargo, es difícil imaginar a un joven que fuera de esta condición llegue a engendrar a su vez proyectos originales, nuevas formas de vida, nuevos modos de estar en la realidad; sobre todo será difícil que tenga el deseo y la capacidad de engendrar y formar otras libertades. Solo quien de alguna manera ha sido generado puede generar, solo una libertad grata y reconociente de la propia derivación de otros, está en las condiciones para engendrar a su vez, reproduciendo libremente, en formas nuevas, aquella lógica generativa de su mismo proceso formativo.

4. Bibliografía.

- Arendt, H. (1996): *Entre el futuro y el pasado: ochos ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Ediciones Península.
- Bañon, J. (1990): 'El problema del otro: Zubiri y Levinas', texto mecanografiado, Seminario "Xavier Zubiri". Madrid: Archivo de la Fundación Xavier Zubiri.
- Berlin, I. (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cortina, A. (1996): 'Éticas del deber y éticas de la felicidad', en Aranguren, J. L., López Castellón, E., Cortina, A., 1996, *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Madrid: Editorial Trotta- Fundación Xavier Zubiri, pp. 49-62.
- Ferrara, A. (1999): *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano: Feltrinelli.
- Giussani, L. (1996): *Los jóvenes y el ideal*, Madrid: Encuentro.
- López Quintás, A. (1993). *La cultura y el sentido de la vida*, Madrid: PPC, pp. 129-154.
- Luengo Rubalcaba. (2009): *Zubiri y Kant*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- Pintor-ramos, A. (1993): *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Recalcati, M. (2013): *Il complesso di Telemaco*, Milano: Feltrinelli.
- Taylor, C. (1994): *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós.
- Zaffaroni, G. (2008): *Ética de la realización humana. Una figura de ética zubiriana*, Lima: Fondo Editorial UCSS.
- Zubiri, X. (1974): 'La dimensión histórica del ser humano', *Realitas* I. Madrid: Sociedad de Estudios y publicaciones/Labor, pp. 11-69.

_____(1983): *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____(1985a): *Sobre la esencia*, (5ª ed.), Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____(1985b): *El hombre y Dios* (3ª ed.), Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____(1986): *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____(1992): *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid: Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones.

_____(1999): *Naturaleza, Historia, Dios* (11ª ed.). Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

_____(1999): *El hombre y la verdad*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

_____(2006): *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.