

Biología e Inteligencia

1. La función biológica de la inteligencia
 - ser vivo y medio vital
 - el engendramiento general de la unidad: sensibilidad
 - formalización e hiperformalización
 - el hacerse cargo de la situación

2. La inteligencia humana como inteligencia sensible
 - el aporte de la sensibilidad a la inteligencia: contenidos y formalidad
 - el carácter sensible de toda inteligencia

3. La unidad estructural de la biología y de la psicología
 - la co-determinación estructural

4. La determinación procesal morfogenética
 - la conformación morfogenética de la psicología
 - la recepción del primer estado psicogénico

5. Biología e ideología
 - la secundariedad de la inteligencia
 - la liberación de la inteligencia

BIOLOGIA E INTELIGENCIA

El problema "biología e inteligencia", considerado filosóficamente forma parte de un problema más amplio, que provisionalmente podría llamarse "organismo y psiquismo" y debería ser tratado desde tres puntos de vista diferentes, pero estrechamente entrelazados: el de las acciones, el de la habitud-actividad y el de las estructuras. El plano de los actos es el más aparente y se refiere a todo el inmenso campo de las acciones del hombre -no distinguimos aquí entre actos y acciones-, que tejen la vida del hombre; el plano de las hábitos, y con él el de la actividad, es más profundo y se refiere al modo fundamental de habérselas el hombre consigo mismo y con lo que le rodea en las acciones que ejecuta; finalmente, el plano de las estructuras es todavía más profundo -tan sólo en el sentido de más radical- y se refiere a aquellas realidades, de la índole que sean, por las que el hombre tiene modos específicos de habérselas con las cosas y puede realizar determinadas acciones.

En este trabajo nos vamos a ceñir lo más posible al problema "biología e inteligencia" y al nivel de las acciones y de las hábitos, dejando para otra ocasión el problema de las estructuras, que nos llevaría al planteamiento más englobante de "psique y organismo". Por la unidad de los tres niveles y por la unidad de lo que es el hombre y de lo que es su actividad, a veces tocaremos aspectos que desbordan la "inteligencia" y que desbordan también el nivel de las acciones y de la habitud.

Nuestro problema, así delimitado, puede enfocarse desde la biología o desde la filosofía; más en general, puede ser enfocado desde varias ciencias positivas (biología y psicología, ambas en sus distintas variedades) o desde una filosofía de la inteligencia y del hombre. No son dos planteamientos excluyentes y menos en tipos de filosofía como la de Zubiri, que es la que se va a utilizar en este trabajo (1), pero no son tampoco dos planteamientos idénticos, aunque el filosófico debe tener muy en cuenta lo que diga el científico, so pena de estar elucubrando sobre el vacío.

Biólogos y psicólogos han mostrado y siguen mostrando que no se trata de un pseudo-problema filosófico sino que, al contrario, se

(1) Cfr. Ellacuría, I., "Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri", Realitas II, Laber, Madrid, 1976, pp.49-137.

trata de un problema real, planteado por los datos de la observación y de la experimentación más rigurosa y, sin cuya respuesta, el propio intento científico queda cumplido a medias(2).

(2) Como comprobación de este punto y como aporte bibliográfico básico ténganse presentes estas obras:

Adrian, E.D., La base de la sensación, Espasa-Calpe, Madrid, 1947.

Adrian, E.D., The physical background of perception, Oxford, 1947.

Ajuriaguerra, J. de y Hegaen, H., Lecortex cerebral. Etude neuropsychologique, 2ª ed., Paris, 1960.

Barraquer Bordás, L., Neurología fundamental, 2ª ed. Barcelona, 1976.

Eccles, J.C., The neurophysiological basis of mind, Oxford, 1953.

Lorente de No, R. en Fulton, F.J., Physiology of the nervous system, 3ª ed., New York, 1949.

Lloyd A. J. (ed.), Cerebral mechanisms in behavior, New York, 1951.

Laslett, P., (ed.), The physical basis of mind, Oxford, 1950.

Magoun, H.W., Le cerveau éveillé, Paris, 1960

Piaget, J., Psychologie der Intelligenz, Zürich, 1948.

Piaget, J., Biología y conocimiento, México, 1975

Priban, K.h., Languages of the brain, Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.

Rodríguez Delgado, J.M., Control físico de la mente, Madrid, 1972.

Rof Carballo, J., Patología psicósomática, 3ª ed., Madrid, 1955

Rof Carballo, J., Cerebro interno y mundo emocional, Barcelona, 1952.

Sherrington, S.C., The integrative action of the nervous system, New Haven, 1906.

Sherrington, C., El hombre en su naturaleza, Madrid, 1947.

Tinbergen, N., El estudio del instinto, México, 1961.

Varios, Brain mechanisms and consciousness, Oxford, 1954.

La bibliografía sobre el tema es inmensa. En la aquí recogida se hace más hincapié en lo que dicen los neurofisiólogos, si exceptuamos los aportes de Piaget. Pero varios de los autores citados, especialmente Priban, tienen especial cuidado de atender a lo que dicen los psicólogos, especialmente los conductistas.

En estas líneas se hará un estudio filosófico, que teniendo en cuenta los resultados de la biología y de la psicología, se enfrente filosóficamente con el problema. Como es sabido, Zubiri desde hace muchos años ha tratado el tema con rigor. Lo que aquí se expondrá son los resultados últimos de su pensamiento, todavía inacabado, pero ya con respuestas fundamentalmente definitivas (3).

Dos apartados fundamentales tendrá el trabajo: el primero, dedicado al plano de las acciones con el título "intelección sentiente"; el segundo, dedicado al plano de la habitud-actividad con el título inteligencia sentiente. Su misma formulación unitaria que podría expresarse como sentir intelectual y sensibilidad intelectual muestra como la "y" del problema en la presunta relación "cerebro y mente" debe ser anulada no por identidad sino por unidad estructural, como veremos más adelante.

I. LA INTELECCION SENTIENTE

Si nos atenemos a los hechos, el comportamiento humano aparece como una unidad de momentos orgánicos y de momentos cognoscitivos. Pero es preciso describir adecuadamente esta unidad acercándose lo más posible a los hechos reales tanto por lo que tienen de intelección como por lo que tienen de sensación. Luego veremos la importancia para nuestro problema de esta recta concepción.

1. El hecho y la naturaleza de la intelección sentiente

La intelección es, para Zubiri, un modo de aprehensión de algo. No consiste en un darme cuenta de lo inteligido. Así como ver un color no es un darme cuenta del color sino que el darme cuenta del color es sólo un momento del ver, igualmente la intelección no es un darme cuenta de lo inteligido sino que me doy cuenta de lo inteligido inteliéndolo. Se ~~trata~~^{trata} primaria y formalmente no de un darme cuenta sino de una captación, de una aprehensión. "Darme cuenta de algo es un referirme a algo en esa especie de mirada con que me estoy dirigiendo a la cosa al estar captándola" (4). La conciencia no es un acto especial sino un momento del acto de intelec-

(3) Consúltese la bibliografía tanto de Zubiri como sobre Zubiri por lo que toca a este punto en Realitas II, pp. 49-52.

(4) Sigo en esta exposición un inédito muy reciente de Zubiri.

cción; un momento que no es exclusivo de la intelección -lo tienen también otros actos humanos- y que no es tampoco exclusivo del hombre -lo tienen también los animales-.

Este empeño por independizar el momento de intelección del momento de conciencia tiene un claro valor filosófico y psicológico. Filosófico, porque significa un declarado propósito de "desidealización" de todo el proceso cognoscitivo (5); psicológico, porque abre la posibilidad de pensar una aprehensión de la realidad, que no tenga todas las características no sólo de lo que sería una conciencia refleja sino también de una conciencia, todo lo atemática que se quiera, pero demasiado idealmente consciente. Es un punto de vista que podría ayudar a neurofisiólogos y psiquiatras que plantean la relación entre mecanismos cerebrales y conciencia como si ése fuera el problema radical o que de un modo más positivo se hacen fuertes en la aceptación de aprehensiones no conscientes.

Dejando pues en un segundo plano el problema de la conciencia, pues lo que interesa en la intelección no son tanto los contenidos de conciencia sino la aprehensión misma, aparecen en la intelección dos momentos distintos: lo que se aprehende en ella y el modo como se aprehende o capta, el modo como se presenta lo aprehendido o captado. Si partimos de la aceptación de una cualidad sensible -dejemos de lado tanto el problema de la realidad de las cualidades sensibles como el problema de en qué conjunto y de qué forma se capta la cualidad sensible-, es fácil distinguir entre su contenido específico: rojo, amargo, extenso, etc. y la formalidad con que ese contenido se me presenta.

Analicemos más de cerca este problema de la formalidad, pues en él está la clave de lo que es la intelección humana. La comparación entre lo que le ocurre al animal en sus aprehensiones y lo que le ocurre al hombre en las suyas, nos pondrá en la pista y nos servirá de hilo conductor para desentrañar nuestro tema de "biología e inteligencia". Y es que el mismo contenido se presenta según formalidades distintas en el hombre y en los animales, siendo por tanto la "formalidad" lo que imprime su carácter al acto en cuestión.

(5) Gracia G., D., "Materia y sensibilidad", Realitas II, 203-243.

El animal también aprehende, pero lo aprehendido por él lo es sólo en forma de estimulación. Que algo sea estímulo significa que "suscita" una respuesta. No sólo una reacción físico-química que responde mecánicamente a una acción sino una estricta "respuesta"; por ejemplo, que el león hambriento se lance sobre su presa, como acción entera suya, aunque a partir de las reacciones físico-químicas, etc. y apoyado en ellas. Tampoco puede confundirse la respuesta con el resultado de una mera excitación, que puede ser un mecanismo de respuesta, pero no la respuesta misma. En la estimulación propiamente dicha responde el animal entero como unidad total, aunque esto no implique que todo él sea igualmente activo en la respuesta (6).

Pero el puro estímulo no sólo suscita una respuesta sino que la suscita afectando al animal a modo de impresión. "Impresión es, por lo pronto, "afección". El objeto afecta físicamente a los sentidos. Cuando Aristóteles quiere establecer una diferencia entre la inteligencia (noús) y el sentido (áisthesis), caracteriza a la inteligencia como algo "inafectado", "impasible" (ánathés). La inteligencia puede ser pasiva pero es impasible, no sufre afección física como los sentidos. La filosofía moderna ha tomado este concepto de impresión como afección. Y como toda afección es subjetiva, lo sensible, como mera afección del sujeto queda desligado de lo real. Todo el empirismo se apoya en esta concepción. Pero esto es a todas luces insuficiente. Porque el ser afección no agota la esencia de la impresión. Ya desde siglos atrás se había visto que en la afección de la impresión nos es presente aquello que nos afecta.

(6) "The usual Newtonian and Sherringtonian chaining of agent and reaction becomes complicated by the introduction of feedback and feedforward operations. Two courses are open: to ignore the internal complexities of the system, or to account for them and deal effectively with the necessary alterations. For the most part, behaviorists have ignored the new complexity. But they can't avoid the problem that stimulus can be defined only by the response elicited, and conversely, that response can be defined fully only by the conditions that provoke it". Pribram, l.c., p. 132. Se trata, pues, de una estricta respuesta y no de una mera reacción. Es asimismo lo que defiende Piaget y en general quienes buscan dar una explicación algo fina del fenómeno del estímulo más allá de una mentalidad cartesiana o mecanicista, aunque sin que esto signifique caer en los esquemas del vitalismo.

Este momento de alteridad en afección es la esencia completa de la impresión. Por esto las impresiones no son meramente afecciones subjetivas" (7). Hay, pues, en la impresión una afección física y material, lo cual, por un lado, recalca cierta independencia del estímulo sobre lo estimulado, pero, por otro, subraya cierta identificación entre lo estimulante y lo estimulado, no sólo porque el animal estimulado ponga mucho de sí en la aprehensión estímúlica sino porque en ella el estímulo y la respuesta forman una estricta unidad en la que se remiten uno al otro.

En el caso del puro animal, esto es, del animal no humano, el estímulo es aprehendido y captado como algo que consiste en suscitar una respuesta. Lo aprehendido es aprehendido como mera estimulación, sin que esto implique ninguna subjetivización del estímulo, porque el animal, como acabamos de decir, al aprehender impresivamente el estímulo, lo aprehende con un momento de alteridad, de independencia. El estímulo es aprehendido como algo distinto del animal, como algo "objetivo". "El animal tiene... impresiones, pero la alteridad que en ellas se le da, es la de algo meramente "objetivo", esto es, distinto e independiente de la afección que sufre. El animal reconoce la voz de su dueño como algo perfectamente distinto de sus afecciones, etcétera. Pero esto no pasa de ser un "signo objetivo" para sus respuestas. La alteridad del animal lo es siempre y sólo de un signo objetivo. Esta objetividad no pasa de ser eso: la independencia respecto de la afección, la objetividad de un estímulo cuya afección como tal se agota en la estimulación por algo distinto del afectado. El animal puede ser y es objetivista, tanto más objetivista cuanto más perfecto sea..."(8).

Es cierto que los estímulos pueden presentarse al animal como verdaderos signos objetivos. Por su carácter de signo el estímulo puede presentarse con características ricas y complejas, pero esta riqueza y complejidad no quita su carácter de mero estímulo, de mero suscitante de una respuesta. El signo es la cosa misma aprehendida, es cosa-signo, que en sí misma por su propia significatividad -ajena en principio a todo carácter de señalización y con mayor motivo de significación- despierta una respuesta, tanto más

(7) Zubiri, X., "Notas sobre la inteligencia humana" (~~1944~~), Asclepío, XVII-XVIII, p. 344-345

(8) ib., 345.

rica y adecuada cuanto más ricas sean las estructuras del animal. El animal aprehende el estímulo como independiente pero sin que por eso deje de ser un puro suscitante de respuesta. El puro estímulo, tiene una independencia objetiva, pero esta independencia se agota para el animal formalmente en ser suscitante y en suscitar una respuesta. Las distintas cualidades aprehendidas son distintos modos de signar respuestas, de suscitar respuestas distintas, acomodadas a la objetividad del signo respecto del animal en cuestión y de la situación vital en que se encuentra.

Y aun cuando los signos pueden presentarse al animal como señales esto es, como referencias a algo distinto del signo, no por eso salimos del campo de la mera estimulidad. Y no salimos, en primer lugar, porque la señal se funda en lo que el signo tiene de signo y, en segundo lugar, porque la señal lo que hace es suscitar una respuesta. El signo admite así una cierta mediación, lo cual permite un aprendizaje animal, pero no por eso deja de ser algo estímulo, algo puramente estímulo. El campo de lo puramente estímulo es muy amplio y pesibilita, gracias a la formalización (9), una independencia sobre el medio y un control sobre él por parte del animal, que cada vez es mayor a medida que se avanza en la escala animal. Pero nada de esto quita que todo el nivel de acciones del animal quede definido por la formalidad de pura estimulidad. La cosa-estímulo, la cosa-signo, suscita en él una respuesta y se agota en ser suscitación de respuesta. El animal aprehende los contenidos más diversos, según la riqueza de sus receptores y con ello complica sus signos, según la riqueza de su formalización, pero todo lo aprehendido por él se le presenta según una formalidad típica, la formalidad de pura estimulidad.

¿Qué pasa, entonces, con el animal humano? ¿Qué pasa en ese hecho que llamamos intelección?

Lo descrito hasta ahora define lo orgánico en cuanto tal, porque aquí entendemos como orgánico como lo que se da en el puro animal. El hombre participa de algunos de los elementos, que acabamos de describir. Tiene como el animal sistemas receptores, recibe estimulaciones, que le afectan y le impulsan a responder. Aprehende hasta cierto punto los mismos contenidos. Mucho es lo que de común tienen

(7) Sobre la "formalización" se escribirá en la segunda parte.

el hombre y el animal, no sólo en sus elementos estructurales sino también en su comportamiento.

Pero los sentidos del hombre, a pesar de toda su semejanza funcional, aprehenden lo sentido de un modo peculiar, según una "formalidad" distinta. El hombre no aprehende los estímulos estímulicamente; lo que el hombre aprehende de los estímulos no se agota en que le susciten una respuesta actual o retardada, no se agota en las respuestas que va a desencadenar, sino que aprehende esos mismos estímulos por su cara propia, por así decirlo, por lo que son "realmente". No aprehende, por ejemplo, el calor como algo meramente calentante y suscitante de respuestas a ese su carácter de calentante, sino que lo percibe como siendo calentante, como algo a lo que compete de suyo calentar. A pesar del mismo contenido, el contenido no está aprehendido como mera estimulidad, según era el caso de los animales, sino como realidad. Si la estimulidad no es un conjunto de estímulos sino la formalidad propia con que los puros estímulos se presentan al animal, a la formalidad propia de la aprehensión humana la deberíamos llamar reidad, porque aquí tampoco se trata primariamente de un conjunto de cosas sino del modo o de la forma como los estímulos se hacen presentes en la intelección humana. A diferencia del puro sentir, que aprehende la cosa estímulicamente, la aprehensión humana aprehende la misma cosa realmente.

Pues bien, la aprehensión de un contenido como reidad es el acto formal de intelección. Es un acto exclusivo de la inteligencia, porque una complicación de estímulos no dará nunca una aprehensión de algo como realidad; la diferencia entre la formalidad de estimulidad y de reidad o realidad no es gradual sino esencial: no es que en un caso se perciban más notas o notas de distinta índole, sino que se perciben según formalidades irreductibles. Es, en segundo lugar, el acto elemental de la inteligencia, porque todo otro acto de la inteligencia como el conceptuar, juzgar, proyectar, etc., es siempre un modo de aprehender algo como realidad. Es, finalmente, el acto radical de la inteligencia, aquél desde el que la inteligencia es inteligencia y aquél en que todos los demás actos de la inteligencia radican. Como después veremos, cuando los estímulos no son suficientes en el animal hiperformalizado para dar una respuesta adecuada, el hombre suspende su actividad responsiva y, con-

servando la estimulación, se hace cargo realmente del estímulo, lo aprehende como estímulo real. La intelección surge formalmente en la superación de la estimulidad del sentir al aprehender el estímulo como realidad.

Nos encontramos aquí con una paradoja: por un lado, tenemos que insistir en la unidad de lo biológico y de lo intelectual; por otro, en la peculiaridad de lo intelectual respecto de lo biológico. Pero la afirmación fácil de la unidad negando toda diferencia entre lo uno y lo otro no hace sino desfigurar los hechos y llevar a entender la unidad como identidad. La dificultad estriba en mantener la peculiaridad de lo intelectual, su irreductibilidad esencial y, sin embargo, conceptuar una estricta unidad, que responda a lo que es la unidad real en que se presentan en el hombre lo biológico y lo intelectual.

Para subrayar esta diferencia Zubiri no acude a que el hombre pueda ejecutar acciones, que el animal no puede. No se fija tanto en los contenidos que el animal no alcanza sino en la formalidad, según la cual unos mismos contenidos pueden ser aprehendidos por el puro animal y el animal humano. El atender a la diversidad de contenidos o a la peculiaridad de ciertas acciones humanas, no toca el fondo de la cuestión y lleva el peligro de des-animalizar al hombre, de des-materializarlo indebidamente; en el otro extremo, una pura diferencia de contenidos no es suficientemente radical como para especificar lo que es humano frente a lo que es puramente animal o, incluso, puramente mecánico (muchas de las dificultades cibernéticas que equiparan cerebros y computadoras con la mente humana se basan en este campo de los contenidos). Zubiri, pues, no se atiene a los contenidos sino a la formalidad, según la cual se presentan esos contenidos al aprehensor. El punto es quizá más sutil y difícil de apreciar, sobre todo para los no habituados al discurso filosófico, pero no deja de ser el más radical. El camino de la diferencia por la formalidad va a permitir una recta conceptualización de la unidad de lo biológico y de lo intelectual, sin reducir, no obstante, lo uno a lo otro.

¿En qué estriba esta diferencia de formalidades?

Descrita ya la formalidad de "estimulidad" como aquel modo de aprehender un contenido sensible, que se agota en suscitar una respuesta, y presentada la formalidad "realidad" como aquel modo de aprehensión de ese mismo contenido sensible, según lo que la cosa es realmente de

suyo, queda por ahondar en la peculiaridad de esta formalidad. Es, ante todo, lo repetiremos una vez más, una formalidad, que se refiere al modo de lo presentado y no al contenido de lo presentado. Es, en segundo lugar, dicho negativamente, algo que no se agota en suscitar una respuesta actual o retardada. Es, en tercer lugar, que "en la intelección, todo, incluso el propio estímulo, sin dejar de ser estímulo, se aprehende como teniendo en propio su carácter estimulante; no se trata de propiedades que lo fueran de una cosa, como si el calor fuera una propiedad de una cosa que está ~~tra~~ tras él sino de que el calor por sí mismo es una realidad calentante; no se aprehende el calor como puro suscitante de una respuesta biológica sino como algo que calienta de suyo. Es, en cuarto lugar, no una nota más del contenido sino el modo mismo de estar presente todo contenido; es que en su misma presentación se ~~me~~ presenta la cosa sentida como siendo en ~~ella~~ misma algo prius a la presentación misma, algo anterior a la presentación, pero de modo que esta anterioridad es un momento físico de lo aprehendido; es algo más que la independencia, es más que la alteridad en impresión, es la realidad como algo de suyo (9); la anterioridad no es tampoco la que se da en el signo respecto de la respuesta sino la anterioridad que hay respecto de lo aprehendido mismo; es aprehendido no como calentante sino como siendo calentante. Es, en quinto lugar, algo que al desbordar el contenido ~~no es propiamente algo que está fuera de la cosa aprehendida~~ ~~si~~ suscitante se presenta física y primariamente como algo que desborda el contenido mismo, como algo que me abre más allá del contenido actualmente presente; ese algo más no es otro contenido ni es propiamente algo que esté fuera de la cosa aprehendida, pero como formalidad de realidad me abre un ámbito que me independiza del contenido y me ~~ab~~ fuerza a separarme de él y a ir más allá de él. Lo que era cosa-signo o cosa-estímulo para el puro animal es así para el hombre cosa-realidad.

Se trata, por tanto, de dos formalidades distintas. ¿Supone esto una separación entre lo biológico y lo psíquico en el hombre? De ninguna manera. Recordemos que la diferencia se da en el orden de la formalidad y que la formalidad se presentaba en un tercer momento: donde en el animal había pura estimulidad, en el hombre había realidad. Pero hay otros dos momentos fundamentales, que son comunes (9) Bacierno, C., "Concepción metafísica del de suyo", Realitas II, 313..

al puro animal y al animal humano; que son comunes, por tanto, a lo biológico y a lo intelectual; el de la suscitación de la respuesta y el de la impresión o afección en alteridad. De ahí que el hombre no aprehenda primariamente de un modo conceptual o judicativo o sentimental, etc. la formalidad de reidad sino que la aprehende impresivamente. El hombre lo que tiene es impresión de realidad, impresión de reidad; lo que en el animal es impresión estímúlica es en el hombre impresión real, que como impresión tiene todas las características positivas de la animalidad. La intelección humana es así formalmente sentiente.

¿Qué es esta impresión de realidad y como caracteriza la unidad primaria de la intelección sentiente?

Toda impresión, ya lo vimos, es una afección del impresionado; hay impresión cuando los sentidos quedan físicamente afectados, cuando hay pasibilidad física. En la afección de la impresión nos es presente aquello que nos afecta con un momento de alteridad. En esto no hay diferencia alguna entre el animal y el hombre; ambos aprehenden impresivamente. Que el animal lo haga según la formalidad de estimulidad y el hombre según la formalidad de reidad, no niega que ambos aprehendan impresivamente y que, por tanto, en el hombre lo biológico entra de lleno en lo que es su intelección, en lo que es su aprehensión de la realidad. El que sea impresión no quita sino que posibilita y estructura el unitario carácter de la impresión de reidad.

Efectivamente, en el hombre las cosas se presentan impresivamente. Pero lo interesante para nuestro propósito es que se le presentan así no sólo los contenidos sino la formalidad misma de reidad. El que la impresión del calor no se presente estímúlicamente sino realmente no hace que deje de ser impresión. El hombre tiene la alteridad de realidad en afección como el animal tiene la alteridad de signitividad en afección. En la impresión de reidad aprehendo a una el contenido afectante y la formalidad asimismo afectante. Toda impresión o es estímúlica o es real; la del animal es estímúlica y la del hombre es real. No son, por tanto, dos impresiones ni en el caso del hombre ni en el caso del animal; en el del animal hay una única impresión estímúlica y en el caso del hombre una única impresión real. Esto es decisivo; el hombre es afectado unitariamente por el contenido sensible y por la formalidad de reidad; intelige impresivamente, intelige sen-

tientemente. No va por un lado lo sensible y biológico y por otro lo intelectual. El acto es estrictamente uno. Que la intelección no se reduzca a la pura sensibilidad animal no significa que la intelección deje de ser formalmente sensible, porque la formalidad concreta que la caracteriza es a una la impresión-de-realdad. Tener una impresión de realidad es tener una aprehensión unitariamente sentiente e intelectual; no hay dos actos, uno de sentir y otro de inteligir lo ya sentido, sino un solo acto unitariamente sentiente e intelectual, un acto de sentir lo sentido como real. Es un acto de sentir intelectual o de intelección sentiente. La impresión-de-realdad es una unidad intrínseca y formal de contenido y formalidad. El mero contenido sensorial se nos presenta en impresión como siendo impresivamente ya algo de suyo, de modo que la misma ~~aprehensión~~ inmediatez que hay en la aprehensión del contenido, la hay en la aprehensión de la formalidad de reidad.

De ahí, concluye Zubiri, la unidad de la intelección sentiente es una unidad estructural, sistemática. Inelegir y sentir son sólo dos componentes de una única estructura que ejecuta un acto único, complejo pero uno, el acto de intelección sentiente. No se trata de una mera continuidad entre inteligir y sentir ni de una unidad objetiva en el sentido de que ambos versaran sobre el mismo objeto, sino de una unidad formal estructural. La componente sentiente es la presentación impresiva del contenido del ~~acto~~ acto, aquello por lo que las cosas se nos presentan; la componente intelectual es, en el sentir humano mismo, la componente modal de la impresión, la formalidad de reidad. Dicho de una manera llamativa y metafórica, Zubiri ha escrito que la retina está inmersa en la inteligencia y que la inteligencia está inmersa en la retina; todo el sistema visual está inmerso en inteligencia y la inteligencia está inmersa en el sistema visual, de modo que todo lo que afecta a éste afecta a aquella también. Más en general, todo lo que afecta a lo biológico, afecta a lo psíquico. Pero lo afecta porque forman una sola estructura y no porque uno "influya" sobre el otro, manteniendo la dualidad de actos y la dualidad de estructuras. Todo lo biológico es en el hombre intelectual como todo lo intelectual es en el hombre biológico.

Es cierto que los receptores y, en general, todos los sistemas sensitivos, como partes del ser vivo, tienen una actividad propia. Pero no es esta actividad lo que constituye formalmente el acto sentiente. El acto sentiente es formalmente simple actualidad. En cuanto sentiente, es la actualización en el ser vivo del estímulo, de la cosa-estímulo, que queda actualizada en él, con lo que su realidad entera queda dispuesta de otro modo, no sólo en razón de lo que ha recibido y de la actividad con la que ha respondido sino principalmente en razón de su co-actualización nueva, adquirida en virtud del acto sentiente. Lo mismo cabe decir ~~cabe decir~~ del acto inteligente como pura actualidad. De modo que la intelección sentiente con sus dos componentes es simple actualidad; de ahí que la intelección sea constitutiva y estructuralmente sentiente en sí misma y el sentir intelectual sea constitutiva y estructuralmente intelectual en sí mismo, esto es, en cuanto sentir. Sean las que fueren las actividades, que intervengan en la intelección sentiente, el acto mismo de la intelección sentiente, en cuanto pura actualidad, en cuanto aprehensión, es un acto único y una única ~~actualidad~~ actualidad.

La intelección sentiente, por tanto, es una aprehensión imprecisa de realidad. No hay dualismo entre el inteligir y el sentir en la aprehensión intelectual humana. El dualismo metafísico de sentir e inteligir, sostiene Zubiri, no sólo no es un hecho sino que es una concepción metafísica que deforma el hecho primario de la unidad de la intelección sentiente. Ni desde el plano filosófico ni desde el plano psicológico es posible tratar los fenómenos intelectivos humanos "como si" fueran puramente intelectivos; ese "como si" deforma los hechos y puede llevar a consecuencias erróneas. Lo aprehendido intelectivamente es principalmente un estímulo, aunque en un modo de impresión que no es estímulo sino real. Lo primario de la intelección no estriba en que afirme lo real como real sino en la primaria aprehensión del estímulo como realidad. Y ése es el carácter de lo que Zubiri ha llamado aprehensión simple de realidad. Sobre esta aprehensión simple y desde ella, el hombre puede y necesita lanzarse a formas más elevadas de psiquismo tanto en el orden intelectual, como en el opcional, el sentimental y el práctico, pero será siempre con ese carácter

ter "sentiente", propio de la primaria actividad psíquica del hombre, que no es sólo primera sino primaria y radical. La realidad se nos da primariamente en forma de impresión y no de comprensión (10); vamos ~~xxx~~ a ella no en forma de pura arbitrariedad libre sino en forma opcional tendente y la sentimos no en forma de afectos espirituales sino en forma físicamente afectante. A su vez, los sentimientos, las opciones y las aprehensiones no son puramente estímulo; en todos ellos se hace presente la realidad, lo cual permite un juego singular: el juego de la vida humana.

Dicho paradigmáticamente para el triple plano de la vida humana (intelectiva, sentimental y opcional), la intelección sentiente es "sentiente" porque es intelección en impresión y es "intelección, porque lo es "de realidad". Como hay una sólo formalidad que es impresión-de-realidad hay también un solo acto, una sola actividad y una sola actualidad.

2. El despliegue de la unidad primaria de la intelección sentiente

Hay tantos modos primarios de inteligir como modos primarios de sentir. Es el sentir en su primaria diversidad orgánica el que va configurando los modos de inteligir, aunque luego éstos reviertan, en virtud de la unidad de la intelección sentiente, sobre los modos de sentir. Zubiri ha llevado como nadie a sus últimas consecuencias esta unidad estructural del sentir y del inteligir en el hombre.

Zubiri analiza la diversidad de sentires no a partir de las cualidades que los sentidos nos ofrecen: color, forma, sonido, calor, etc., sino a partir de los distintos modos de impresión que representan. Cada sentido me presenta la realidad en forma distinta: me presenta la realidad en cuanto es intelectual, pero en forma distinta por lo que es orgánicamente como sentido. Así los diversos modos de presentárenos la realidad en los sentidos son diversos modos de intelección. Veámoslo en concreto, recorriendo los distintos sentidos.

(10) Zubiri, X., Sobre la esencia, Madrid, 1962, 414-416, 451-452, 506-507.

La vista, por ejemplo, aprehende la cosa real como algo que está "delante", algo que está "ante mí"; es uno de los sentidos que más ha configurado en el pensamiento occidental el modo de entender la inteligencia, como lo muestra la cantidad de conceptos "visuales", que emplean nuestras lenguas para describir diferentes formas de ejercitar la inteligencia. El oído no nos hace formalmente presente la cosa sonora en la audición sino que nos remite a ella; lo real del sonido es la presencia notificante, la presentación notificante que nos remite físicamente a la cosa de la que tenemos noticia. En el olfato, la realidad aprehendida se presenta como rastro, de modo que el olfato es el sentido del rastreo. En el gusto, la cosa vuelve a estar inmediatamente presente, pero como realidad "degustada", como realidad gustante, que puede ser saboreada. En el tácto (contacto y presión), tengo la nuda presentación, la presentación de la cosa en su nuda realidad. En la kinestesia, como sentido del movimiento, tengo la realidad como algo en "hacia", la realidad misma en hacia: es un modo de presentación direccional, porque la kinestesia es una tensión dinámica, por la que la realidad nos está presente como algo que nos lleva tensos en ella.

Igualmente, y ya respecto de uno mismo, está la aprehensión de mi realidad como atemperada a las cosas: el calor y el frío son la presentación primaria de mi realidad como atemperada. Está también la aprehensión de mi realidad como afectada: el dolor es el exponente primario de esta afección. Está asimismo la aprehensión de mi realidad entre las cosas como teniendo una posición entre ellas: es lo propio de la sensibilidad laberíntica y vestibular, que me hace sentirme como centro de las cosas y como centro de equilibrio y de orientación entre ellas. Finalmente, a través de la sensibilidad interna o visceral, que llamamos globalmente cenestesia, no sólo siento bienestar o malestar sino que "me" siento bien o mal: la cenestesia nos presenta nuestra propia realidad en esa forma del "me", gracias a lo cual el hombre está en sí mismo, tiene intimidad.

Después de este análisis de los sentires en cuanto formas orgánicas de acercamiento a la realidad, Zubiri llega a una rigurosa concepción de los que son los distintos modos de impresión-de-realidad: presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición e intimidad. Son, más allá de las

cualidades o contenidos que "especifican" a cada sentido, modos primarios de impresión-de-realidad. Son en y por sí mismos modos primarios y distintos de presentación de la realidad. Es, pues, la sensibilidad ~~no sólo~~ la que impulsa a inteligir, la que da inicialmente los contenidos del inteligir y, además, la que diversifica y articula la riqueza de la vida intelectual. Porque así como hay modos de sentir intelectual hay modos de intelección sentiente. La inteligencia, en tanto que aprehende la realidad sentida, no solo aprehende lo sentido sino que está en el sentir mismo como momento estructural suyo. El momento de intelección queda co-determinado por el momento de sensación, y así como hay diversos modos de sentir en virtud de la presencia estructural del momento intelectual, así hay diversos modos de inteligir en virtud del momento sentiente.

Tratándose de la visión, la intelección tiene el carácter de representación. Por la audición, la intelección tiene el carácter de auscultación. En el gusto, la intelección es aprehensión frutiva, la frucción degustante, como modo de aprehensión de la realidad; de ahí toda la concepción de la intelección como sabiduría. En el tacto la intelección cobra la forma de tanteo, con todo lo que esto significa de aproximación táctil y segura, pero también con lo que significa de inseguridad sobre la verdadera naturaleza de la cosa en cuestión. En el olfato, la intelección se presenta como rastreo, como persecución del rastro que dejan las cosas. En la kinestesia, la intelección es una sensación dinámica, que me obliga a pasar de una realidad a otra o de un aspecto a otro de la realidad.

Respecto de su propia realidad, el hombre intelige atemperándose a la realidad y estando afectado por ella, con todo lo que esto tiene de posibilidad de acercamiento, pero también de intromisión de lo real en la propia realidad. La intelección de mi propia realidad como orientada y en equilibrio posicional es lo que la presenta como orientación en la realidad. Finalmente, la intelección, en lo que tiene de co-determinación por la cenestesia, se presenta como intimación con lo real, la intimación misma como modo de intelección.

Queda así apuntada toda la riqueza del sentir por estar co-determinado por el inteligir y toda la riqueza del inteligir por quedar co-determinado por el sentir. Pero Zubiri sigue adelante y se pregunta por la

unidad de los sentires y de la intelección; esto es, por la unidad de biología y de su inteligencia.

La unidad empieza por razón del sentir mismo. Los diversos sentidos no están meramente yuxtapuestos sino que se recubren, no en sus contenidos cualitativos diferenciados sino en cuanto modos de presentación de lo real. Aunque no aprehendamos la cualidad propia de un sentido determinado por otro sentido, aprehendemos el modo de presentación de ese sentido en la aprehensión de otro. Así, por ejemplo la vista y el tacto me pueden dar una presencia de la cosa como algo que está ante mí en nuda realidad. Hay también un recubrimiento entre los modos de aprehensión de la realidad externa y los modos de aprehensión de mi propia realidad; así toda intelección de lo real externo, recubierta por la intelección en forma de intimación, hace de ella un conato de intimación con lo aprehendido.

Especial atención le merece a Zubiri el modo de presencia de lo real en "hacia". Recubriendo la presentación inmediata y configuracional de la vista, determina en ella un conato de visión "hacia" dentro; recubriendo la auscultación de la noticia, determina una notificación "a través" de la noticia hacia la cosa noticiada; recubriendo todo lo aprehendido en sus diversas formas, la intelección en "hacia" nos lanza a lo real "allende" lo aprehendido. Y recubriendo la sensibilidad cenestésica, determina en mí mismo nada menos que la reflexión, la cual no sería ya un momento puramente psíquico de la conciencia sino que, al contrario, algo fundado en la mismísima sensibilidad: la cenestesia, en efecto, me da mi realidad como intimidad, mediante ella me aprehendo como estando en mí; pero con el recubrimiento del "hacia" este estar en mí me lanza hacia dentro de mí propio estar en mí; esta intelección de mi propia intimidad en su "dentro" es una intelección del "mí" a través del "estar", que es en lo que consiste la reflexión. Toda reflexión presupone un previo estar en mí, el cual estar en mí es un acto de intelección sentiente; está fundada en el "hacia" de mi propia intimidad, de lo cual no es ajeno el sentir, pues no se entra en sí mismo sino sintiéndose a sí mismo.

En este recubrimiento cada modo está intrínseca y formalmente en los demás como componente estructural. En ello se funda la riqueza.

za de la aprehensión de realidad. Aunque no toda cosa real se aprehende siempre según todos los modos, esto no significa que deje de haber integración de todos ellos, porque aquellos modos según los cuales una realidad no nos es presente, son modos de los que estamos positivamente privados.

Y es que los diversos sentires no constituyen una diversidad primaria, de suerte que la aprehensión simple de realidad fuera una síntesis. La unidad de los sentires está constituida por el hecho de ser sentires de realidad, de ser aprehensores de la realidad. La unidad de los sentires humanos está en ser momentos de la intelección sentiente. El puro sentir animal tiene también una unidad anterior a toda síntesis: el animal es en sí mismo un viviente que siente, de modo que los sentidos son analizadores del sentir primario, como liberación biológica de las funciones de estimulación: es la unidad de estimulidad anterior a la diversidad de los sentidos. En el hombre la abolición de la unidad de estimulidad, la absorción de la unidad de estimulidad en la unidad de realidad es la constitución formal de la inteligencia sentiente, de modo que ya no hay sentidos "y" inteligencia sino inteligencia sentiente. No se unifican primariamente las cualidades percibidas por cada uno de los sentidos sino sus modos propios de sentir y se unifican en la formalidad de realidad impresionadamente aprehendida. Todos estos modos son modos de presentación de lo real y, en su unidad primaria y radical, constituyen los momentos modales de una única estructura y de un único acto: la estructura del aprehender sentientemente algo como real, que es la unidad primaria diferenciada en modos distintos. Estos modos son analizadores de aquella primaria unidad y por eso funcionan estructural y constitutivamente todos ellos en todo acto aprehensor de lo real.

En consecuencia la intelección sentiente no es un acoplamiento de sentir y de inteligir sino que es unidad estructural intrínseca y formal, de la misma manera que es intrínseca y formalmente "una" la impresión de realidad y la cualidad sensible. Pero en esta unidad la riqueza de la intelección sentiente no le viene de ser intelección sino de ser sentiente. Lo que parecería ser una limitación de la inteligencia humana es el principio de su riqueza estructural. Y esto no tanto porque los diversos sentidos nos den contenidos, que

de otra manera nunca tendríamos, sino más radicalmente porque nos dan distintos modos de acceso a lo real. ¿Qué sería, por ejemplo, una intelección que sólo se viera configurada por la presencialidad eidética de la visión? Como escribe Zubiri, nuestras limitaciones no son una especie de recorte de lo que fuera la realidad, sino que esas limitaciones en su misma limitación son el principio positivo de la presentación y de la aprehensión de la realidad.

Resumamos ahora en unos cuantos enunciados lo expuesto en esta primera parte:

1) El carácter biológico del comportamiento humano no es sólo evidente como hecho, sino que tiene una importancia decisiva en él, al ser no una condición ni una causa sino un momento estrictamente constitutivo de una única estructura. En el hombre no hay de un lado intelección y de otro sensación, sino que hay un único acto que es el de la intelección sentiente.

2) La intelección humana tiene siempre dos características esenciales del sentir biológico: la de ser respuesta y la de ser a modo de impresión. La alteridad como realidad, que es algo propio de la formalidad intelectual es aprehendida como impresión, es aprehendida en afección. La intelección humana es sentiente no primariamente porque nada haya en ella que no haya pasado anteriormente por los sentidos, ni porque sólo pueda moverse como combinación de datos y contenidos sensibles, sino porque la propia formalidad de realidad que la define, es aprehendida sentientemente.

3) Hasta tal punto se da la unidad de lo biológico y de lo psíquico que, en primer lugar, el sentir queda configurado intrínsecamente por lo que de realidad hace en ellos presente la co-determinación del momento intelectual; pero, por otro lado, los modos mismos de intelección y, más en general, todos los modos de la vida psíquica están configurados por lo que tienen como más propio en cuanto sistema de receptores. La riqueza de la vida psíquica y, en el otro extremo, las malformaciones de la vida psíquica, penden en gran medida de los modos de cada sentido, de su intensidad y peculiaridad, de su conjugación, etc.

4) Esto no significa que el hombre quede cerrado en el mundo de lo

sensible, si por sensible se entiende el ámbito de la pura estimulación. El hombre aprehende todo materialmente pues lo aprehende todo impresivamente; puede mantenerse, por tanto, la tesis de un materialismo gnoseológico, si se entiende adecuadamente este materialismo (11). Pero ni el carácter sentiente, ni el carácter impresivo, ni el carácter material de la intelección humana, son óbice para que el hombre a diferencia del puro animal, aprehenda ~~en~~ ^{en} ~~en~~ ~~en~~ el sentir mismo la formalidad de realidad, irreductible en cuanto tal a todo estímulo o combinación de estímulos.

5) Todo lo psíquico es orgánico y todo lo orgánico es psíquico en el caso del hombre. Este "es" no significa identificación. Lo psíquico no es lo mismo que lo orgánico ni lo orgánico es lo mismo que lo psíquico como lo intelectual no es lo mismo que lo sensitivo. Tampoco lo orgánico es una especie de precipitado de lo psíquico ni lo psíquico un epifenómeno de lo orgánico. Lo psíquico no anula lo orgánico, porque su asunción no se realiza a modo de anulación; tampoco lo orgánico ahoga lo psíquico. Cada uno de los momentos mantiene algunos de sus caracteres. Queda anulado en lo orgánico el momento de pura estimulación, pero no el momento de estímulo y de estimulación; queda anulado en lo psíquico su carácter de psiquismo puro. Pero como momentos siguen manteniéndose, siguen codeterminándose y posibilitándose. Sin base orgánica desaparecería la posibilidad misma de psiquismo en cualquiera de sus formas; pero, a su vez, sin psiquismo la especie humana no sería viable con solas sus posibilidades orgánicas.

6) En el hombre lo orgánico potencia y enriquece lo psíquico y lo psíquico potencia y enriquece lo orgánico. No cabe tratamiento alguno de cualquier problema humano sin la aceptación consciente y operante de este hecho. El planteamiento zubiriano, precisamente por partir de la más estricta materialidad y no abandonarla en momento alguno, muestra cómo el hombre no es un puro animal perfeccionado, cómo el hombre no queda encerrado en los límites de la pura animalidad. Los materialistas al uso no suelen ser capaces de ahondar debidamente en su materialismo ni de describir adecuadamente el sutil problema de la formalidad de realidad.

(11) Gracia, D., "Materia y sensibilidad", Realitas II, 203-243.

II. SENSIBILIDAD E INTELIGENCIA: INTELIGENCIA SENTIENTE

En esta segunda parte pasamos del plano de las acciones al plano de las hábitos, que participa de aquél y por la otra cara del plano de las estructuras. El mismo título "sensibilidad e inteligencia" podría entenderse como problema estructural pues nombra notas constitutivas de la realidad humana. Pero aquí no las vamos a estudiar en cuanto tales sino más bien en cuanto hábitos, en cuanto modos básicos de comportamientos. Nos vamos a fijar en su carácter de hábito operativa más que en su carácter de notas constitutivas de la sustantividad humana.

¿Qué se entiende aquí por hábito? Tras el plano de las acciones, que puede definirse como el plano suscitación-respuesta se da un plano más radical, porque el tejido de respuestas no caracteriza ni unívoca ni radicalmente a ningún viviente. No es lo mismo, advierte Zubiri, que un topo carezca de vista que el que un perro se vea privado de ella; en el topo es una carencia específica que responde a un organismo específico, mientras que en el perro es una estricta privación, que le sitúa al margen de su normalidad específica. Es que todo viviente tiene un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo anterior a todas sus posibles suscitaciones y respuestas (12); es la hábito, en que se fundamenta la posibilidad y el modo formal de toda suscitación y respuesta; mientras la respuesta en una situación es un problema vital, la hábito no es un problema sino que se la tiene o no se la tiene.

Esta hábito no sólo hace que un tipo de vivientes tenga un modo específico de habérselas con las cosas sino que hace que las cosas se le presenten según una formalidad propia. De ahí que no pueda confundirse hábito con hábito; los hábitos son resultado de una sucesión de actos y se quedan en el nivel de los actos. No así la hábito que está más allá de ellos y se debe en definitiva a la índole estructural del viviente, sea cual fuere la participación de los actos en esa estructuración. Que no dependa de los actos, se ve bien por la razón de que esos actos son lo que son en virtud de la

(12) Zubiri, X., "El hombre, realidad personal", Rev. de Occidente, 1(1963) pp. 6 y ss.

habitud, ya que los actos no quedan constituidos formalmente por sus contenidos sino por la formalidad en que se dan esos contenidos. Si el contenido de los actos depende fundamentalmente de las cosas apre- hendidas, el modo de aprehender depende fundamentalmente de las ha- bitudes del sujeto.

Efectivamente, la habitud hace que la cosa quede en cierto respec- to para el viviente. este mero quedar es lo que Zubiri ha llamado ac- tualización y el carácter de las cosas así actualizadas en este res- pecto es lo que ha llamado formalidad. Para nuestro propósito las dos habitudes radicales son la de la sensibilidad por la que las cosas quedan ante el viviente como puros estímulos y la inteligencia por la que quedan como estímulos reales. Las mismas cosas son para el puro animal cosas-estímulos, signos objetivos de respuestas biológica y son para el hombre cosas-realidad. La diferencia proviene de la ha- bitud radical del hombre y del animal, que hace que las cosas queden actualizadas de un modo u otro. Habitud y respecto formal se corres- ponden, porque el viviente está constitutivamente vertido a su medio, pero ese medio es de un tipo o de otro y tiene una respectividad u otra, según sea la habitud del viviente.

Precisamente el haber entendido el problema en términos de respec- tividad y, consecuentemente, en términos de habitud-respecto formal, hace que quede abierto el camino para resolver el secular problema filosófico, psicológico y biológico del apriorismo y del aposteriorismo del viviente. Sin la habitud intelectual con lo que implica de organización funcional, etc., no se le presentarían al hombre las cosas como reales. Pero esto no es un apriorismo, porque lo que la habitud "hace" es meramente actualizar una formalidad, que es la for- malidad de realidad, la cual es primariamente de la cosa, aunque sólo se actualice como tal para una habitud intelectual; por esta razón no se trata tampoco de un aposteriorismo, precisamente porque lo que se da es primariamente una actualización. La actualidad de la cosa se co-actualiza en el viviente, según las habitudes de éste. Haber distinguido la idea de actualización y de actuación así como la idea de formalidad y de contenidos, sitúa al pensamiento de Zubiri en posición privilegiada para resolver este problema.

Pues bien en este plano de las habitudes, la habitud intelectual es en el hombre una habitud sentiente-intelectual. Las cosas quedan

ante el hombre como realidades, pero quedan impresionándole como reales, donde esta impresión no se refiere a un modo de actuación de las cosas -que sin duda la hay-, sino a un modo de actualidad: las cosas se hacen presentes al hombre como impresionantemente reales.

Ver esto desde el plano de la habitud y de la actividad implica el mostrar cómo la función primaria de la inteligencia es estrictamente biológica, punto tan esencial en el pensamiento de Zubiri. El concebir la intelección como actualización y el concebir la habitud intelectual del hombre en términos de inteligencia sentiente es el punto nuclear no sólo del pensamiento zubiriano sobre la inteligencia humana sino también la clave para desentrañar el tema "biología e inteligencia". Dado el carácter de este trabajo vamos a ceñirnos a tres puntos.

1. Formalización e hiperformalización

Sabida es la importancia que el tema de la formalización ha tenido en el pensamiento de Zubiri desde sus primeros cursos orales (13). Pero sólo su pensamiento actual ha llevado el tema a su culminación.

Si partimos de los estímulos elementales y los consideramos como signos objetivos, vemos que estos signos van constituyendo "constelaciones" objetivas, en razón de lo cual los estímulos se autonomizan como un todo, que actúa a su vez como estímulo. Es lo que suele llamarse percepción a diferencia de la mera sensación; el animal no aprehende sólo colores, sonidos, olores, etc., sino que aprehende, por ejemplo, una presa. Pero los mismos estímulos pueden constituir distintas constelaciones perceptivas, según la índole del animal. Como lo mostró Katz, el cangrejo percibe la constelación presa-roca, pero puede no percibir la presa en sí misma; para el perro, en cambio, habría dos constelaciones independientes: presa y roca. La autonomización de lo percibido consiste en que la independencia compete a la constelación misma y no sólo a cada estímulo elemental. Las unidades perceptivas son organizaciones objetivas de estímulos que, al constituir unidades autónomas, forman unidades con independencia objetiva autónoma. A esta organización objetiva de estímulos, que constituye unidades autónomas de independencia objetiva, ha llamado Zu-

(13) cfr. Rof Carballo, J., Patología psicósomática, passim

biri formalización. "La formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y los estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente...Esta función de formalización pende de estructuras nerviosas...Se trata de una función fisiológica, tan fisiológica como puede serlo la especificación de los receptores...Esta formalización aparece asimismo en el orden efector y en el orden propio del tono vital del animal" (14). En otro lugar he recogido nueve características estructurales de esta formalización zubiriana: 1) unidad formal, 2) con figura propia, 3) clausura propia; 4) unidad autónoma; 5) que puede vagar de una situación a otras; 6) presupone articulación de impresiones; 7) posibilita un comportamiento unitario; 8) despliega esa unidad de diversos momentos enriquecidos; 9) permite no quedar sumergido en la pura fuerza inmediata del impulso (15). A estas características estructurales habría que añadir el que esta función es puramente fisiológica, tan fisiológica como cualquier otra función nerviosa y, por tanto, nada "mental" en sí misma. El grado de formalización es algo que en principio depende del desarrollo del sistema nervioso y, en particular, del cerebro.

Pero con ser esto importante no es lo que define la formalización. Lo más definitorio de la formalización va a ser aquello que permita y exija el paso del puro sentir al sentir intelectual; algo que tiene que ver con la "formalidad".

Es que la formalización no se hace presente tan sólo en las percepciones sino también en las sensaciones. Zubiri ha insistido en la importancia del cerebro como órgano de formalización, pero también ha insistido en que el cerebro ha de entenderse en la línea del sistema nervioso como una integridad, que no es sino la liberación de algo propio de todas las células, a todas las cuales les compete el sentir sea a modo de suscitación, de sentiscencia o de sensibilidad. El sentir, por tanto, no se da sólo en el cerebro; en la corteza cerebral culmina un proceso que todo él es unitariamente fisiológico y que todo él es formalmente sensitivo. Deslumbrados

(14) Zubiri, X., "El hombre, realidad personal", l.c., 15-16

(15) Ellacuría, I., "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri" Realitas I, 73-77.

por lo que el sentir tiene de representación, fisiólogos y psicólogos han resbalado por el carácter estrictamente sensitivo de todo el proceso desde su arranque en lo más periférico del sistema receptor hasta su final en la corteza cerebral. No es que hasta llegar a ciertas áreas corticales todo sea fisiológico y que allí salte la chispa de lo psíquico o de lo "mental". Definido el sentir como liberación biológica de la función de estimulación, todo es psíquico y todo es biológico, aunque de distinta forma. El sentir es un proceso único psico-biológico, en el que las componentes psíquica y biológica se recubren perfectamente -no hay paralelismo ni interacción, como veremos más tarde-, aunque en unos casos ese recubrimiento sea distinto que en el de otros.

Pues bien, también la formalización se hace presente en todo sentir y no sólo en aquella "parte" del sentir, en que interviene el cerebro, aunque sea el cerebro el órgano por antonomasia de la formalización. El estímulo elemental, la sensación misma, puede ser signitativa de un todo perceptivo formalizado; un animal puede responder a una constelación perceptiva no por haberla aprehendido como unidad autónoma sino tan sólo por una sensación elemental; por ejemplo, por su olor. El desarrollo de la formalización lo que hace es perfeccionar algo propio de toda sensación: aprehender el estímulo como independiente del viviente.

Y es que la independencia tiene dos vertientes, como lo tienen las unidades perceptivas. El perfil unitario de la constelación confiere al contenido una cierta clausura autónoma, pero presenta ese contenido según una formalidad propia, la formalidad de independencia estímúlica. Tenemos, pues, dos formas de independencia: la del contenido con su clausura autónoma y la de la formalidad estímúlica, que hace de lo percibido un signo objetivo. Ahora bien, la independencia del contenido se funda en la de la formalidad. Cuanto más es la independencia de la sensación, porque el sistema nervioso está más evolucionado, tanto mayor capacidad tiene el animal de independizar sus constelaciones signitivas. Es mucho más rica la independencia objetiva, observa Zubiri, de un árbol o de un cajón para un chimpancé que la de una presa para un cangrejo. Un color es aprehendido estímúlicamente como independiente, pero esa independencia es aprehen-

dida como más independiente por el sistema visual de un chimpancé que por el de un insecto, precisamente por el enriquecimiento de su capacidad sensitiva en la línea fisiológica de la formalización.

La formalización es, por tanto, una modalización de la formalidad estímúlica, una modalización de la independencia, de la alteridad en impresión. Es un modo de la autonomización. Esta autonomización, escribe Zubiri, tiene dos aspectos: la autonomización del contenido respecto de otros contenidos y la autonomización de la independencia de este contenido respecto del animal. La formalización es radicalmente la modulación de la formalidad estímúlica en cuanto independencia objetiva. A lo largo de la escala zoológica asistimos a una progresiva formalización, a una progresiva independización. A mayor formalización, mayor riqueza de cosas-signo y también mayor riqueza de respuestas.

Cuando esta formalización es más rica el animal queda colocado en la situación de tener que aprehender las cosas en determinada forma selectiva para poder dar una respuesta adecuada. El animal más evolucionado, aunque no tiene que hacer una elección sí tiene que hacer una selección dentro del elenco de respuestas, que su grado de formalización le proporciona y le posibilita.

Zubiri insiste en que no se trata de un fenómeno de adaptación, sino que es algo que pende primariamente de la índole misma del animal. La adaptación es un fenómeno de conducta y la formalización es un fenómeno de recursos biológicos. La adaptación no constituye la formalización sino que tan sólo la expresa: es expresión de los recursos biológicos del animal. El animal que en una situación tiene que recurrir a un grado de formalización superior, no lo hace por adaptación, sino al revés: se adapta recurriendo a estructuras biológicas que posee. Ciertamente, la determinación genética es una determinación procesual; la morfogénesis es procesual, pero no todo proceso vital es morfogenético. Lo cual no significa que ambos procesos sean independientes, pues si la morfogénesis determina procesualmente los recursos biológicos de la formalización, el proceso vital deja su impronta en el proceso morfogenético.

Zubiri es, pues, fundamentalmente darwinista: da mayor importan-

tancia a los factores internos de conformación estructural que a los factores externos de adaptación. Evidentemente la conformación estructural no es algo que suceda con independencia de los factores externos, como tampoco la adaptación a los factores externos niega la necesidad de que esa adaptación pase a las estructuras. Pero siempre queda abierta la pregunta de por qué cambian evolutivamente las estructuras, considerado el problema en el orden de la especie. Es un problema que sigue preocupando a biólogos y psicólogos (16).

Sea cual fuere la génesis de los recursos de formalización, cuando ésta crece el animal responde más adecuada y objetivamente a sus estímulos y va independizándose cada vez más de ellos. Va sintiendo el estímulo como algo que va estando cada vez más despegado de sí. Esta formalización llega a un punto extremo: el estímulo se presenta como algo ^{can} independiente del animal, ^{que} queda totalmente despegado. ¿En qué consiste este alejamiento y esa independencia?

El alejamiento va disminuyendo el carácter signitivo del estímulo; el contenido del estímulo es cada vez menos "signo" de respuesta. Ya no suscita una respuesta objetiva y deja al animal en suspenso. La independencia es una consecuencia necesaria de la creciente formalización y va horadando la capacidad de signación del signo. Por otro lado, el estímulo alejado pierde su perfil unitario.

¿Por qué ocurre esto así? ¿Por qué un crecimiento fisiológico de la formalización, un perfeccionamiento de ella, iba a causar efectos contrarios a lo que es propio de la formalización? ¿Por qué la independencia iba a ir en mengua de su correlato que es la unidad del signo? La respuesta estriba en que la unidad del signo tiene dos aspectos: la unidad del contenido y la unidad de la signitividad. Estos dos aspectos se potencian mutuamente, pero sólo mientras la distancia y la independencia sean las adecuadas. De lo contrario, ~~xxxxx~~ la objetividad corre el peligro de desaparecer. La objetividad, en efecto, implica dos momentos: el de aprehender el estímulo como es en tanto que estímulo y el de respuesta adecuada

(16) Tinbergen, N. en El estudio del instinto, México, 1969, dedicado en gran parte al problema del comportamiento, da pistas sobre el tema. Este mismo problema se convierte en hilos conductor del libro de Piaget, J., Biología y conocimiento, l.c.

al estímulo "objetivamente" aprehendido. Es claro, entonces, que cuando en la línea de la pura estimulación aumenta indefinidamente la independencia y la distancia, la unidad "objetiva" del signo va disminuyendo. La clausura estímulo tenía el doble carácter de hacer del signo "un" signo y de posibilitar la respuesta adecuada del animal signado. Rota esta clausura, el animal queda al aire; ha llegado al extremo de la pura estimulación y esta extremosidad le abre más allá de la pura estimulación. ¿Que pasa entonces?

En el proceso evolutivo un parámetro seguro es el de la formalización. A medida que crece la formalización se da más riqueza de vida animal, se da más independencia y control sobre el medio. Explíquese de una manera u otra el proceso evolutivo y sus mecanismos, la formalización se explicaría por las mismas razones y mecanismos, que explican el proceso evolutivo. Mirado el problema filogenéticamente, el proceso formalizador llega a una gran riqueza y complejidad en los animales superiores. Sin embargo, es pensable que el desarrollo exagerado de un proceso pueda convertirse en rémora del avance evolutivo, si es que no da un cierto salto. Ahora bien, ¿cuando se da la necesidad de ese salto? La capacidad de formalización del chimpancé y del cangrejo son muy distintas, pero no son cualitativamente distintas. Se diferencian en el grado de independencia respecto del estímulo, en la riqueza y autonomía de sus respuestas; pero la formalidad es la misma. En ambos casos se trata de pura estimulación. Y contra toda apariencia apresurada, lo que verdaderamente diferencia es la formalidad y no la riqueza de contenido.

Se dirá que el contenido no puede separarse de la formalidad. Es la riqueza de contenido la que muestra y la que posibilita un mayor grado de independencia. Así es, pero esto no prueba la superioridad del contenido sobre la formalidad sino su intrínseca conexión. Y, como ya vimos, no es formalmente la riqueza del contenido lo que constituye la intelección sino la formalidad con que se aprehende el contenido. Por tanto, diremos que el chimpancé está mucho más formalizado que el cangrejo, que está super-formalizado, pero nada más.

Lo que ^{puede ocurrir} ~~ocurre~~ es que el proceso formalizador siga tan adelante que haga inviable la pervivencia biológica de un animal super-formalizado. Esta superformalización no sería por eso algo cualitativa-

mente distinta de la formalización. Habría puesto en el límite las potencialidades de la formalización, pero esta puesta al límite no habría dado paso a algo cualitativamente nuevo sino a algo destructivo. Habría una gran independencia, una gran plenitud de aprehensión del signo, una gran riqueza de respuestas posibles; pero nada de esto constituye algo cualitativamente nuevo. Este animal tan super-formalizado estaría al borde o del salto cualitativo o de la destrucción biológica. Para poder seguir viviendo necesitaría del salto cualitativo y este salto consistiría formalmente en aprehender el estímulo ya no como cosa-signo sino como cosa-realidad.

En este momento puramente fisiológico de superformalización o el animal tiene recursos para convertir el puro estímulo en ~~en~~ realidad no no los tiene. Si no los tiene desaparecería antes o después; si los tiene la superformalización se convierte en hiperformalización. Y el animal hiperformalizado ya no tiene aseguradas sus respuestas adecuadas, precisamente porque no tiene signos sino hiper-signos. Si ha de ser biológicamente viable necesita aprehender los estímulos no como signos objetivos sino como estímulos reales. Una especie, cuyo sentir tuviera el grado de formalización del sentir humano y no tuviera inteligencia, no sería viable. No es improbable que esto haya ocurrido en el curso de la evolución; no siempre los aparatos más delicados y perfectos son los más duraderos. Sin embargo, según los datos que poseemos, cuando nos encontramos restos fósiles, que permiten sospechar un determinado desarrollo del cerebro y, consiguientemente, de la formalización, nos encontramos con vestigios de estricta intelección(17).

Pero este animal super-formalizado que, negativamente, dada su riqueza biológica, no puede seguir viviendo, positivamente considerado está en camino de abrirse a una formalidad nueva. En efecto, la independencia creciente del estímulo respecto de su aprehensor, si, por un lado, deja a éste sin la adecuada signación; por otro, lo deja más despegado del aprehensor. La ruptura de la signitividad, dice Zubiri, es la presentación de algo "en propio"; el estímulo ya no es independencia objetiva sino realidad, ya no es cosa-signo sino cosa-real. La superformalización es ya hiperformalización.

La hiperformalización es así el paso de la independencia objetiva a la realidad; en ella se pierde la unidad del signo pero se gana la unidad de realidad. Con ello el animal humano no se limita a seleccionar sino que ha de elegir en función de la realidad. De lo que resulta que la función primaria y primera de la inteligencia es formalmente biológica; el hombre entiende para salir de la situación perdida en que la pérdida de la unidad de la estimulidad le ha dejado. El hombre entiende para seguir viviendo; el animal humano echa mano de ese recurso que es la inteligencia.

Con lo cual en el hombre los sentidos no son ya los analizadores de la unidad de estimulidad sino de la unidad de realidad. La hiperformalización logra la absorción de la unidad de estimulidad en la unidad de realidad. No se trata, prosigue Zubiri, de una adición de la unidad de realidad a la unidad de estimulidad; si así fuera, tendríamos sentidos "y" inteligencia. Y no es así. Se trata no de una adición sino de una "absorción"; en su virtud tenemos un sentir intelectual, una intelección sentiente. La hábitud radical del hombre, que hace de él un animal de realidades, es la de ~~aprehender conscientemente~~ entender sentientemente y, consecuentemente, la de operar tendencialmente y la de sentir afectadamente.

Ahora bien, ¿entiende el hombre porque está hiperformalizado o está hiperformalizado porque entiende? La hiperformalización, dice Zubiri, pone al animal en la situación genética de tener que entender; en el orden de los actos, la hiperformalización es el principio genético de la intelección. Pero, por otro lado, el animal humano no podría entender sino echara mano de un recurso ya poseído: la inteligencia sentiente. Por eso, si bien en el orden de los actos la hiperformalización del sentir es el principio genético del entender, en el orden de las estructuras el sentir está hiperformalizado por su unidad con la inteligencia. La inteligencia es el principio estructural de la hiperformalización. En la hiperformalización, por tanto, intervienen ya la sensibilidad y la inteligencia, aunque en el orden de los actos es aquella la que pone en movimiento a ésta. Cuando surge la inteligencia o cómo surge a partir de lo puramente biológico, es una cuestión de estructuras que desborda nuestro marco actual. La formalización es progresiva, su característica formal es la indepen-

cia y ésta puede llegar a tal grado que deja al animal abierto a las cosas ya no como meros signos sino como "en propio".

*bw se
entra de la
reflexión*

Por lo tanto, en la hiper-formalización tenemos la unidad de lo biológico y de lo intelectual. Por lo que tiene de formalización es algo perfectamente biológico, aunque ya en la etapa última de los puramente biológico, pues la independencia es ya tal que casi convierte el estímulo aprehendido en realidad aprehendida; por lo que tiene de "hiper" es algo intelectual pues agudiza el momento de independencia hasta llegar a aprehender -impresivamente y según todos los modos de la formalización- las cosas ya no como signos sino como realidades. El que la aparición de la habilidad intelectual se muestre en términos de hiper-formalización muestra hasta qué punto la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica. Lo es en un doble sentido: el hombre entiende para seguir viviendo y esa entrada en acción de la inteligencia se hace a modo de hiperformalización.

No es, entonces, que unos determinados actos de adaptación conviertan la formalización en hiperformalización y que ésta exija la aparición de la inteligencia. Es cierto que el ejercicio adaptativo de unos determinados actos puede originar y ha originado un progreso en la formalización hasta llegar a una superformalización. Pero ni es la progresiva complejificación de los actos sensitivos lo que constituye formalmente el acto de intelección sentiente, ni es tampoco esa complejidad la que por el camino de una progresiva formalización ha llevado a la hiperformalización de una manera directa. Más bien lo que ocurre, según Zubiri, es que la progresiva formalización se convierte en estricta hiperformalización en aquellos animales que, por los mecanismos que fueren, tienen ese recurso biológico, que llamamos inteligencia. La hiperformalización es así cualitativamente distinta de la formalización, por cuanto en ella interviene estructuralmente la función intelectual en esa forma primaria de aprehender sentientemente las cosas como realidad; pero está en perfecta continuidad con la formalización, porque absorbe en sí la unidad propia de la sensibilidad y porque responde al mismo problema que la formalización: dar la respuesta adecuada a un problema biológico.

Más tarde recogeremos el tema de la formalización como "lugar"

de la unidad de la actividad psico-orgánica. Ahora nos basta con concluir que por ser la hiperformalización la respuesta biológica al problema biológico presentado por la superformalización y por ser algo cualitativamente distinto de ella sin dejar de lado el proceso fisiológico de la formalización, tenemos que todo lo intelectual es en el hombre biológico y que sin la biología de la formalización no sería posible la intelección humana. Por eso, aunque el inteligir es algo irreductible a toda forma de sentir, es algo intrínsecamente uno con la función de sentir.

2. La primaria actividad psico-orgánica

¿Desde cuando puede hablarse de psiquismo en el hombre? He ahí una cuestión debatida por biólogos, filósofos y teólogos. La pregunta se presenta ya en el orden filogenético, pero cobra mayor urgencia para nuestro tema en el orden ontogenético. Aquí por aparición del psiquismo entendemos no una cuestión metafísica y estructural sino una cuestión funcional, aunque la referencia a lo estructural se hace a veces ineludible.

Sabido es que los medievales propendían a pensar que la aparición era gradual: el germen humano tendría al principio un vida meramente vegetativa, después una vida sensitiva y posteriormente una vida intelectual. Ni se crea tampoco que ha sido sentencia unánime entre filósofos y teólogos a lo largo de siglos que la aparición del "alma" en el hijo se haya logrado con independencia total de los padres, como si estos no psuieran más que el cuerpo y fuera Dios quien por un acto estrictamente creativo introdujera el alma, como espíritu, en un cuerpo debidamente dispuesto. El llamado traduccionismo en formas muy diversas es algo que viene desde Tertuliano hasta Rahner (18), si es que no damos al término un sentido estrecho y englobamos en él a todos cuantos no dejan de lado la participación activa de los progenitores en la producción del psiquismo humano. La cuestión tiene gran importancia para nuestro tema: si el psiquismo surge con total independencia del organismo, se propenderá a atri-

(18) Cfr. manuales escolásticos, Cfr. igualmente Lexicon für Theologie und Kirche en los pasajes correspondientes y Rahner, K., Das Problem der Hominisation

buirlas una independencia operativa, que deja a lo orgánico como pura ocasión, condición, causa instrumental, etc.; si, al contrario, surge desde el propio organismo, la unidad será muy distinta.

Zubiri ha sostenido que el psiquismo humano florece ab intrinseco de las propias estructuras orgánicas desde el primer instante de la concepción; el individuo está integralmente constituido en su célula germinal. El germen es, para Zubiri, un ser humano, no en el sentido de que sea germen de un hombre, germen de donde saldrá un hombre, sino porque el germen es un hombre germinalmente y, por tanto, es ya formalmente y no sólo virtualmente. Para él en la célula germinal, además de las notas físico-químicas, están las notas psíquicas; hay un único sistema germinal psico-orgánico, que Zubiri ha solido llamar plasma germinal -no en el sentido de Weissman- precisamente para que no se le confunda con una célula germinal, que no tuviera ya actualmente psiquismo.

Planteado el problema en estos términos es un problema estructural; pero lo hemos traído a colación para entender mejor lo que es la unidad de la actividad humana. Y es que la actividad humana es siempre una actividad única, una actividad unitariamente psico-orgánica en todos sus actos. Esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana sea "a la vez" orgánica y psíquica, porque esto supondría que hay dos actividades, mientras que lo que hay en el hombre es una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas; es el sistema entero el que está en actividad en todos y cada uno de sus actos vitales. Esta actividad es compleja y en ella dominan en ocasiones unos momentos más que otros, pero hasta en el acto aparentemente más físico-químico, está en actividad el sistema entero en todas sus notas físico-químicas y psíquicas, y viceversa. Todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente.

No es que lo uno "influya" sobre lo otro. Admitir esto, sería de nuevo admitir que hay dos actividades, cuando sólo hay una actividad con carácter de sistema. Cada uno de los momentos de esa actividad está apoyado en una nota propia y en la actuación propia de esa nota; no puede decirse que la voluntad segregue insulina o que el cerebro

segregue teoremas. Pero esta actuación donde "influye" es "en" la actividad unitaria. Como esta actividad, prosiga Zubiri, tiene estructura sistemática en cuanto actividad, toda modificación de uno de sus momentos modifica eo ipso la actividad entera; el cambio en un punto del sistema cambia el sistema entero. Pero esto no es un cambio "sobre" los demás momentos sino un cambio "en" ellos por ser momentos de un sistema que ha cambiado. Como la actividad cualifica a todos los momentos del sistema, resulta que el cambio de la actividad sistemática cualifica no sólo el punto cambiado sino todos los demás. No hay una actuación del psiquismo sobre el organismo ni de éste sobre aquél, sino que hay siempre y sólo la actuación de un estado integral psico-orgánico; es decir, una actuación de un estado "humano" sobre otro estado "humano". Por eso, la modificación de un momento físico es tan esencial para el sistema entero como la modificación de un momento psíquico, y recíprocamente la modificación de un momento psíquico es asimismo esencial para la modificación del sistema entero y "en" él para la modificación del momento físico o biológico. Este es un punto en que el pensamiento de Zubiri ha sido fiel a así mismo desde sus primeros cursos orales de los años cuarenta.

Zubiri muestra esto en un caso bien conocido hoy día. El defecto de determinado enzima produce una acumulación del ácido fenil-pirúvico que bloquea la transformación del triptófano en serotonina, esencial para la bioquímica neuronal. El paciente es oligofrénico; es la oligofrenia fenil-pirúvica. En este caso una modificación físico-química produce un estado "mental" oligofrénico. Pero, se pregunta Zubiri, ¿hay una "influencia" de la falta de serotonina "sobre" el psiquismo? No. Lo que pasa es que la actividad "pensante" no es una actividad puramente psíquica, sino que es una actividad sistemática, uno de cuyos momentos es intelectual y otro -la acción neuronal de la serotonina- físico-químico. Ambos momentos constituyen en su unidad intrínseca ese subsistema que llamamos actividad pensante. La modificación del sistema en el punto químico, hace que el sistema entero quede anormal; esta anomalía, en la medida en que modifica el sistema es "a una" anomalía en la bioquímica neuronal y en el estado mental. La oligofrenia fenilpirúvica no es una anomalía

psíquica u orgánica, sino una anomalía del sistema psico-orgánico pensante. El aspecto mental es una cualificación psíquica de la anomalía del sistema, como la ausencia de serotonina es una cualificación química de la anomalía del sistema.

No hay pues "influjo" causal directo de lo físico sobre lo psíquico ni de lo psíquico sobre lo físico, ni hay un paralelismo sino tan sólo una estricta co-determinación sistemática. Y esto se da para Zubiri desde el inicio mismo de la vida humana. Ya en el momento inicial de la vida humana no hay sino una sola y misma actividad integral psico-orgánica, aunque los procesos de la célula germinal sean exclusivamente bioquímicos. Y, sin embargo, el psiquismo está en actividad. ¿Cómo puede ser esto?

Actividad, dice Zubiri, no es sinónimo de acción. A toda actividad compete un momento de pasividad y, a su vez, la pasividad ha de entenderse como una actividad pasiva. La acción es actividad accional. Y como actividad accional no hay en la célula más acciones que las bioquímicas; pero en esa actividad "germinal" se halla también en actividad el psiquismo pero como actividad pasiva. El transcurso de los procesos moleculares va modelando el sistema entero y en él el psiquismo como momento suyo. En la célula germinal hay una única actividad "accional-pasiva" del sistema psico-orgánico. Se va formando efectivamente un sistema psico-orgánico rico o pobre, sano o enfermo, débil o fuerte, que está más allá de los actos y afecta al sistema mismo. Los procesos moleculares comienzan a conformar el tipo de inteligencia, de afectividad, de voluntariedad que tendrá el psiquismo cuando entre en acción. Esta conformación se lleva a cabo a lo largo del desarrollo psico-orgánico durante la fase prenatal y aun después del nacimiento. El niño no nace con el cerebro completamente organizado; en la fase postnatal continúa la organización cerebral y a fin con ella se organizan muchos aspectos del psiquismo. Más aún, todos los procesos orgánicos de la vida adulta, tanto normales como patológicos, continúan conformando el psiquismo. Así como el organismo se va configurando en formas distintas a lo largo de la vida, así también el psiquismo se va configurando en actividad pasiva a lo largo de la vida. Zubiri sostiene que, al igual que el organismo, el psiquismo -y tampoco la psique, pero éste es un

problema que desborda nuestro planteamiento actual- no está dado de una vez por todas ni en el individuo ni en la especie.

Hay, pues, un proceso de constitución psíquica desde el plasma germinal mismo. Ahora bien, esto no hay que concebirlo en términos de conciencia, como si se tratara de un psiquismo larvado preconsciente o subconsciente, etc. Y no hay que hacerlo, porque el psiquismo no ha de definirse desde la conciencia y porque se conforma el psiquismo en cuanto se conforma el sistema entero psico-orgánico. Hay una constitución paulatina de los caracteres del psiquismo, que no siempre serán irreversibles, pero cuyo responsable último es el sistema psico-orgánico, que en las primeras etapas es más accionalmente orgánico que psíquico. Por ejemplo, en el caso del mongolismo, el sistema germinal psico-celular sufre una alteración en un preciso punto físico-químico en la replicación de los cromosomas; en su virtud el sistema entero es ya anormal y, por tanto, lo es su actividad total. Y esta actividad cualifica pasivamente el momento psíquico del sistema, esto es, le confiere caracteres mongólicos. No es, prosigue Zubiri, que el psiquismo será mongólico cuando haya cerebro, sino que es ya mongólico. La función bioquímica de la trisomía del cromosoma 21 es psico-celular: configura no sólo el organismo sino el psiquismo entero. En su hora se formará un sistema nervioso que será mongólico, el cual desgajará mongólicamente la entrada en acción de ciertos aspectos de un psiquismo ya mongolizado. El plasma germinal de un mongólico es un sistema psico-orgánico mongólico.

Para Zubiri esto significa que lo orgánico es un momento intrínseco y formal de todo lo psíquico, algo formalmente constitutivo de esa actividad hasta en los actos más elevados de la mente. Todos los factores orgánicos, cada uno a su modo, están modelando intrínseca y formalmente el modo de intelección. Ya lo vimos al hablar de los sentidos, pero hay que extenderlo al organismo entero. No porque unas actúen inmediatamente sobre las otras a modo de causas eficientes, sino porque forman un solo sistema, que es el que opera como tal. Pero, por otra parte, no hay procesos orgánicos en el cerebro capaces de dar cuenta de una idea genial, de una evidencia creadora o de una obra de arte. El electroencefalograma de un genio y el de un hombre normal son en principio iguales. Los procesos cerebrales en las funciones in

telectivas del hombre adulto están formalmente en el proceso intelectual, pero supeditados a éste; lo cual significa que en este respecto, lo intelectual de la actividad humana dirige accionalmente los procesos cerebrales. Sigue habiendo una única actividad psico-orgánica, pero la dominancia accional recae ahora en lo psíquico.

En este último caso ⁶⁰no necesariamente la actividad de lo orgánico es pasiva. La única forma de hablar de una actividad verdaderamente "una" no es la de ver un momento accional y otro pasivo. Esto sería volver a caer en el viejo hilemorfismo, que no concebía la posibilidad de la unidad "per se" más que entre polos opuestos de potencia y acto. No se trata de esto. Si en el caso del psiquismo intelectual en el momento inicial del plasma germinal, se hablaba de una actividad pasiva es que el psiquismo no podía ni tenía nada que hacer. Pero en el caso de la actividad intelectual del hombre adulto, el organismo tiene mucho que hacer. El problema se presenta, entonces, en términos de dominancia, esto es, en términos de cuál de las dos componentes de una misma actividad es la que domina. Es un problema general en todo planteamiento estructural: actúan todos los momentos, pero actúan de distinta forma, aunque siempre estructuralmente.

Planteado así el problema, ha de decirse que no hay dificultad teórica ni práctica para que una misma actividad tenga momentos estructurales activos, que se co-determinen entre sí en función de lo que sea el todo unitario en cada momento. Entre esos momentos puede haber distinta dominancia, esto es, la actividad unitaria puede tener en unos casos más carácter orgánico y en otros más psíquico. Esta dominancia es clara en muchos estadios de la actividad humana a favor del ⁶¹componente orgánico, pero en otras fases es predominante la componente psíquica, que no se reduce a algo puramente orgánico. El materialismo zubiriano, que Zubiri llama materismo, no estriba en reducir todo lo humano a corporalismo, aunque sea un corporalismo orgánico o vitalista, sino en afirmar que toda actividad humana tiene un momento orgánico, en cuanto surge del organismo, está en función de lo orgánico y forma con ello una estricta unidad intrínseca y formal. No es pensable una actividad intelectual que carezca de componente orgánica, y no porque lo orgánico sea condición, instrumento, etc. de lo intelectual sino porque la propia actividad psíquica es una misma

actividad con la actividad orgánica. Por muy irreductible que sea la habitud intelectual a la habitud orgánica, la habitud intelectual es siempre sentiente, es en sí misma y por sí misma sentiente, porque haya las potencias que haya, la potencia psíquica sólo es activa en unidad intrínseca con las orgánicas.

Esta unidad, repitámoslo una vez más, es compleja y permite distintas dominancias. Sería arbitrario aceptar que la dominancia es siempre de lo orgánico. Ni en el orden intelectual, ni en el afectivo, ni en el opcional, ni en el práctico, se da siempre una dominancia de lo orgánico. Puede darse dominancia respecto de los contenidos, pero no respecto de la formalidad. Y el ejercicio desarrollado de esta formalidad puede hacer que la dominancia pase al lado de lo psíquico. Lo que el hombre piensa en realidad, lo que quiere en realidad, lo que gusta en realidad, lo que hace en realidad, etc., puede estar más determinado por lo que las cosas son en realidad y por lo que el hombre quiere ser en realidad que por los momentos orgánicos, que le ponen en contacto sentiente con esa realidad y que le acompañan en toda su actividad. Las componentes biológicas del psiquismo son constitutivas de una misma actividad, pero esto no significa que anulen necesariamente lo que puede ser la dominancia del momento psíquico de la actividad, aunque tampoco esta dominancia puede en caso alguno anular la componente orgánica de esa una y única actividad.

Ese concepto de la dominancia permite a Zubiri hablar de niveles de actividad psico-orgánica. Esta actividad tiene en cada fase una interna estructura, en tal forma que cada fase procede de la anterior y se apoya en ella. En su virtud, cada fase, por ser fase de una única actividad, constituye un "nivel" de ella. Estos niveles no tienen un carácter topográfico (como cuando se ha hablado de niveles de integración) ni son meros estratos psíquicos como suele decirse a veces en psicología profunda. Porque estos estratos están constituidos por una cierta constelación de caracteres y notas propias; pero esta constelación es resultado de una actividad psico-orgánica constituyente. Los niveles no son estratos sino primaria y radicalmente niveles de actividad. El despliegue de nuestra actividad psico-orgánica es un desarrollo en niveles.

Este desarrollo es genético. En el nivel genético inicial, la célula germinal recibe estimulaciones: es la susceptibilidad. Con ella y los procesos bioquímicos que se siguen se va desarrollando la vida de la célula germinal; su aspecto genético es la diferenciación celular. A una con este proceso el psiquismo va adquiriendo el ser "animado": la animación no es un carácter que compete al psiquismo por sí mismo, sino como momento del sistema. Es la célula la que "anima" el psiquismo y no viceversa, pues en este momento la componente psíquica de la actividad es pasiva. La unidad de conformación activa del plasma germinal es la "vitalidad" en el sentido más estricto del vocablo. La vitalidad es así un carácter propio del sistema en cuanto tal.

Pero llega un momento en que el embrión hace de la estimulación una función especializada. Se producen las células nerviosas; aparece el sentir como liberación biológica de la estimulación. Sólo en los animales más desarrollados de la escala y gracias a la centralización de la función estímulo, esto es, gracias a un proceso orgánico, aparece la sensibilidad propiamente dicha. En virtud de esta sensibilidad orgánica, el psiquismo adquiere la forma de animalidad. Pero la sensibilidad no es lo único que se da de nuevo en este nivel genético, porque la autonomización de la función de sentir hace que cobren unidad autónoma diferente al resto de las funciones del animal: son las funciones vegetativas. Lo vegetativo como tal sólo se da en el animal. Y estas funciones vegetativas van configurando muchos caracteres del psiquismo. Pues bien, es la unidad sistemática de morphé animal y de las funciones vegetativas y sensitivas del embrión lo que para Zubiri constituye la "animalidad". Como la vitalidad, la animalidad es un carácter del sistema psico-orgánico. Y como carácter genético envuelve la fase genética anterior: la vitalidad. La animalidad es la vitalidad sentiente.

Esta génesis transcurre en dos dimensiones. Una es la dimensión de especificación, por la que el hombre va adquiriendo psico-orgánicamente el poder ver, oír, etc., porque se van formando ojos, oídos, etc. La segunda dimensión es la formalización, ya estudiada anteriormente: no consiste en la formación de nuevas facultades sino en la constitución de la formalidad en que la unidad psico-orgánica ya

especificada va a desplegarse unitaria e independientemente en sus procesos psico-orgánicos.

Como vimos la formalización en su proceso lleva a la hiperformalización. Hay una génesis, pero esta génesis no significa para Zubiri que la inteligencia sea un producto de la sensibilidad, una sensibilidad transformada, porque la formalidad realidad es irreducible a la formalidad estimulación. Lo que sí es formalmente resultado de la génesis biológica es la constitución de la inteligencia sentiente y el que la inteligencia pueda actuar como tal. Lo que la génesis produce es la estructuración sentiente de la actividad unitaria que es la inteligencia sentiente y, recíprocamente, la estructuración intelectual de la sensibilidad. La sensibilidad por su propio desarrollo genético va adquiriendo en virtud de la formalización creciente caracteres que exceden de lo que fuera suficiente para la actividad vital del sistema. Este "exceso" de desarrollo es el que hace que la actividad animal del sistema se estructure intrínseca y formalmente con la actividad pasiva del psiquismo. La animación vital se conforma en animación sentiente y la animación sentiente se conforma en animación sentiente-intelectiva. La inteligencia es animadamente sentiente: el hombre es así animal-de-regulaciones. El sistema de la sustantividad humana no es sólo vitalidad, ni sólo animalidad, sino que es "mentalidad", esto es, conformación intrínseca por parte de los niveles anteriores del psiquismo en cuanto tal. El sistema psico-orgánico del plasma germinal es constituyente la vitalidad, la vitalidad genera animalidad y la animalidad genera mentalidad.

Pero el momento genético, observa Zubiri no debe hacer olvidar el momento estructurante. La actividad psico-orgánica es genético-estructuralmente. A medida que la génesis tiene lugar, el sistema entero va cobrando distintos caracteres; la modificación de un punto del sistema hace que el sistema funcione de otra manera. La actividad abre cada vez más el área de su propia actividad en su dimensión cuantitativa (más cosas, impulsos de intensidad mayor, etc.) cualitativa (otras cosas, otros impulsos) y funcional (otra clase de patrón vital, etc.). Está además la distinta dominancia, por la que acontece la interna estructuración de la actividad psico-orgánica

ca; la actividad tiene una estructura interna de accionalidad y pasividad, que hace de ella no sólo una unidad primaria sino dinámica y procesualmente diferenciada.

Finalmente, esta actividad orgánico-psíquica, no sólo es genética y estructurante sino que es gradual: la entrada en función de cada nivel no sólo viene del anterior, sino que en su ejercicio mismo se halla fundado en él. Hay una estricta subtensión dinámica(19). Esta subtensión dinámica consiste en que a) la función primera exige desde ella misma la entrada en acción de la segunda, de modo que no se da una mera sucesión de actividades, sino el despliegue funcional de una misma actividad: es una actividad que desde sí misma se despliega en distintos niveles funcionales; b) la función primera se mantiene en el seno de la segunda, con lo cual la primera sostiene intrínseca y formalmente a la segunda; c) la función primera modula intrínseca y formalmente, aunque en medida variable, las cualidades que va a poner en juego la segunda: es la configuración del nuevo ámbito funcional.

Pero la subtensión dinámica es sólo el primer momento de la gradualidad de los niveles, porque en el nuevo nivel se constituyen funciones que no se dan ni se pueden dar en el anterior: es la liberación de actividades de nivel superior, sin que ello implique la sustantivación de la constelación de caracteres propios del nuevo nivel. Lo que sí ocurre es que esta constelación, por ser constelación de actividad y no sustantivación de estratos, al asegurar el normal funcionamiento del nivel anterior, refluye sobre él. A la subtensión dinámica y a la constelación liberada, pertenece como tercer momento de gradualidad la incorporación entera de esas constelaciones a la actividad psico-orgánica. Lo profundo de lo psico-orgánico va adquiriendo progresivamente una estructura propia.

Nos preguntábamos por la actividad orgánico-psíquica para apreciar hasta qué punto la inteligencia humana quedaba configurada por la sensibilidad. Es la mejor manera de apreciar hasta qué punto en el hombre hay que hablar de una única actividad psico-orgánica. Así como había un solo acto de intelección sentiente, en el plano

(19) cfr. Zubiri, X., Sobre la esencia, l.c., 365.

de la habitud nos encontramos con una única inteligencia sentiente y, correspondientemente, con una única actividad biológico-intelectiva. Por actividad se entiende aquí no un conjunto de acciones o de actos, sino la primaria dinamicidad (activa y pasiva) de la realidad humana entera ~~estructurada~~ psico-orgánica. Lo primario es esta unidad y sin salirse de ella es donde hay que preguntarse por la complejidad de tal unidad. El dato fundamental es el de la unidad de esta actividad; de ahí que todas las cuestiones -en el orden de esta actividad primaria- sobre el "influjo" de una actividad psíquica sobre una actividad orgánica, están desenfocadas. Y todo tratamiento del hombre que ignore esta unidad está llamado al fracaso. Como lo está igualmente cualquier planteamiento o tratamiento que ignore la complejidad de esa unidad, tal como ha sido descrita.

Efectivamente, esta unidad es estructural y sistemática. Esto significa que la única actividad psico-orgánica del hombre, que es única como actividad y que es la única actividad del hombre como animal de realidades, se presenta en forma de sub-actividades, donde el "sub" corresponde a lo que representan los sub-sistemas. La presencia de subsistemas no rompe la unidad del sistema, antes la constituye, sólo que estructuralmente. Igualmente la presencia de sub-actividades no rompe sino que constituye estructuralmente la única actividad. Será difícil poner límites precisos a estos sub-sistemas y sub-actividades, dificultad que no depende tanto de la torpeza de nuestros medios de observación sino que depende del propio carácter unitario del sistema y de la actividad. Pero este carácter del "sub" nos está mostrando la unidad, porque consiste en que la explicación adecuada del funcionamiento de un sub-sistema no puede darse sino recurriendo a algo que le desborda y que asimismo no puede explicarse adecuadamente sin referencia a aquél mismo sub-sistema que él completa.

Pero, entonces, surge la pregunta definitiva: ¿qué es lo primario en la complejidad de esta unidad?

Desde luego, lo primero es lo orgánico. Lo es filogenéticamente y lo es ontogenéticamente. Tras la actividad puramente orgánica es cuando aparece la actividad psico-orgánica y sólo porque se da aquella se da ésta. Esto no significa, como lo hemos repetido, que

lo intelectual se reduzca a lo orgánico. Es cierto que entre la sensibilidad humana y la intelección humana no hay diferencia alguna; es la misma realidad vista desde dos orígenes distintos; pero esto se debe a que la sensibilidad humana es sensibilidad intelectual y la intelección humana es intelección sentiente. Esto puede llevar al equívoco de no ver diferencia cualitativa entre el puro sentir y el sentir intelectual. Pero cuando se habla de sensibilidad intelectual como contrapuesta a la sensibilidad puramente animal se da una diferencia cualitativa irreductible. Y esta irreductibilidad ha de sostenerse porque "estimulabilidad" y "reidad" son irreductibles, en el sentido de que ni la creciente independencia objetiva ni la complicación formalizada de los sentidos pueden llegar a la aprehensión de realidad, a la formalidad de reidad. Hay sí una paulatina y creciente aproximación, cuya "localización" estudiaremos en el apartado siguiente, entre la independencia del estímulo en los animales muy formalizados y la aprehensión del estímulo como real, pero esto prueba la continuidad sin negar por ello la irreductibilidad. Lo primero es lo biológico, pero no todo es puramente biológico u orgánico.

Pero que sea primero no significa que sea primario. Sería primario si lo orgánico fuera lo que determinara formalmente lo que es la actividad humana. Y no es así. Lo cual no significa tampoco que lo primario sea lo psíquico o intelectual. La primariedad es conjunta y unitaria. Y la razón es sencilla: la formalidad que especifica lo humano es la impresión-de-realidad, la realidad en impresión. El carácter impresivo procede de lo orgánico, el carácter real procede de lo psíquico, pero lo único que se da realmente es la impresión-de-realidad, en la que ambos componentes se co-determinan. Preguntarse, entonces, por la primariedad de una u otra componente en el ejercicio formal y completo de la actividad humana, carece de sentido real, a no ser que se presente en términos de dominancia, la cual, como hemos visto, sí es distinta en diferentes etapas de la vida humana.

Y este problema de la dominancia sí es de graves consecuencias médicas y extra-médicas. En aquellos casos en que la dominancia está del lado de lo orgánico, el tratamiento debe ser predominantemente orgánico; en aquellos en que la dominancia está del lado de lo psí-

quico, el tratamiento debe ser predominantemente psíquico. No es de discutir aquí hasta qué punto la componente psíquica puede adquirir caracteres estructurales; quizá es más llamativo el carácter estructural de la componente orgánica. Pero no hay duda de que hay dos campos distintos de dominancia, que pueden exigir formas distintas de tratamiento, sin olvidar de que se da una única actividad psico-orgánica, en que cambios del organismo repercuten en el psiquismo y en que cambios del psiquismo repercuten en el organismo, por razón de la unidad del sistema.

Esto nos lleva a una última cuestión: ¿quién o qué depende más de qué? La pregunta es compleja y no tanto en principio como en las aplicaciones. La vida humana, tanto en su dimensión social e histórica como en su dimensión individual, es asaz compleja como para responder con precisión y unívocamente a esta pregunta. En el campo de las necesidades básicas de la existencia es clara la mayor dominancia y, consiguientemente, dependencia de lo orgánico; en el campo de lo que podemos llamar la plenitud de la vida humana, cambian las cosas. Y es importante mantener esta distinción no sólo en este tema sino en otros muchos. No lo más necesario es lo más indispensable; no lo más urgente es lo más profundo. Confundir la necesidad con la totalidad es muchas veces reducir al hombre y, por tanto, dejar sin solución los problemas de la vida humana.

3. Actividad del cerebro "y" actividad de la mente

En este apartado trataremos lo que no es sino una ejemplificación de lo que hemos venido estudiando en lo anterior. Es en estos términos de mente y de cerebro como suelen plantear con frecuencia la cuestión los neuro-fisiólogos. Así planteada pertenece al plano de las estructuras, cuyo estudio nos hemos vedado en este trabajo. Pero nos vemos forzado a lindarlo, como en los apartados anteriores, pues así lo exige el propio carácter de la habitud. No podemos entrar en comparaciones con Sherrington, Eccles, Pribram, Rodríguez Delgado, etc., sino que nos reduciremos a exponer el pensamiento de Zubiri.

Zubiri ha tratado este problema bajo el epígrafe "actividad cerebral y actividad mental"(20). Por las razones expuestas en el análisis (20) Seguimos aquí un inédito antropológico de Zubiri.

sis de lo que es la intelección sentiente y la habitud y actividad intelectual, Zubiri sostiene que el cerebro no es el órgano productor del psiquismo sino que es el órgano que, desde la actividad psico-orgánica sensitiva, abre la entrada en acción a lo "superior" de un psiquismo, ya preexistente desde el plasma germinal. La actividad psico-orgánica en que el hombre consiste produce "a una" desde sí misma la conformación orgánica de un cerebro y la posibilidad de entrada en acción de la mente.

Zubiri, como hemos visto, sostiene que en el orden de la actividad se da siempre y sólo una única actividad orgánico-psíquica, y esto desde lo que él denomina plasma germinal. Que haya psiquismo en el plasma germinal, aunque su actividad sea pasiva, se desprende de dos razones: una experimental pues el psiquismo adulto aparece determinado por lo que había de orgánico en el plasma germinal; otra conceptual pues no se ve razón alguna de que aparezca más tarde un principio estructural ni desde el punto de vista neurofisiológico ni, menos aún, desde un punto de vista filosófico que se hace fuerte en la distinción entre la formalidad de estimulidad y la de realidad.

Y es que hay que tener en cuenta que la actividad de la que aquí se habla no es acción o conjunto de acciones, ni siquiera acción como unidad integrada de múltiples actos, sino que es el primario dinamismo de una estructura. Puede parecer esto una petición de principio, al exigir que a la actividad responda necesariamente un principio estructural. Pero no es así. Primero, porque esa actividad orgánico-psíquica es un hecho primario, es el fenómeno mismo de la vida, que no es un conjunto de acciones sino la fuente misma de toda posibilidad de acción; segundo, porque esta actividad primaria no es algo que ha de concebirse como resultado de una sustancia oculta y estática sino como algo que es una sustantividad dinámica en y por sí misma. Lo que se postula, entonces, es un dinamismo estructural o una estructura dinámica unitaria, aunque con unidad múltiple, que no es identidad. Lo primario, por tanto, es esta actividad orgánico-psíquica, así entendida. Principio de esta actividad no es, entonces, el cerebro como tampoco lo es la psique. Y la razón es que hay actividad orgánico-psíquica antes de que há cerebro

esté plenamente constituido.

La afirmación de que haya actividad psíquica anterior a la actividad cerebral puede parecer una afirmación gratuita o convencional. Pero, más allá de la convencionalidad de los términos, esa afirmación deberían sostenerla todos aquellos que ven en la respuesta animal como algo distinto a una pura reacción. Pribram ha insistido en este tema desde un punto de vista neurofisiológico como lo ha hecho Piaget desde un punto de vista psico-biológico. Pero Zubiri había insistido antes en que es necesario llevar la función de sentir hasta la vida celular: la gradación de susceptibilidad-sentiscencia-sensibilidad es una gradación continuativa y no una ruptura formal. Hay una actividad primaria, cuyos principios estructurales no podemos discutir aquí, que es orgánico-psíquica y a la que se debe la conformación tanto de la actividad cerebral como de la actividad psíquica. En la primaria actividad orgánico-psíquica que transmiten los padres a sus hijos por verdadera producción está todo lo que va a ser estructuralmente el hombre adulto. Con lo que el cerebro llegaría demasiado tarde para ser el órgano productor de la psique como es completamente insuficiente para ser el exclusivo órgano productor de lo que es el psiquismo humano. Y esto no sólo porque la estimulación no puede ser reida, sino porque una especie humana de idiotas sería biológicamente inviable, donde por "idiotez" no se entendería formalmente un ejercicio menos adecuado del cerebro sino la imposibilidad de hacerse cargo de la situación.

Lo que sí es cierto es que el cerebro es el órgano que nos coloca en la situación de tener que inteligir. No sólo de tener que sino de poder hacerlo. El psiquismo que estaba ya presente y que ha ido entrando en acción por niveles distintos, entra con el desarrollo pleno del cerebro en un nivel superior. De ahí que, según Zubiri, "el cerebro no es el órgano en que "comienza" el psiquismo, sino que es el órgano en que, por hiperformalización, comienza a ser accional el psiquismo, que hasta ahora era meramente pasivo. La modificación de un momento material del sistema, del momento de formalización, ha hecho entrar en acción las notas psíquicas mentales. Hasta ahora la actividad psíquica era meramente pasiva. Lo vital y lo animal habían ido conformando la psique en sus notas mentales. Pero ahora, aquella modificación material del sistema

psico-orgánico ha hecho que el sistema entero funcione de otra manera, a saber, haciendo que la mente, que hasta ahora era actividad meramente pasiva, entre en acción. Con lo cual lo accional del sistema carga sobre lo mental... Al entrar en acción lo hace con las capacidades que ha ido adquiriendo y en la forma que poseen concretamente... La hiperformalización cerebral, pues, hace que el sistema cambie de estructura accional: lo animal se hace mental".

Es obvio entonces que la mente no está siempre en acción -aunque siempre está en actividad pasiva-, sin por mente entendemos la aprehensión de los estímulos como reales. El psiquismo, por tanto, que comienza a ser accional en virtud de la hiperformalización del psiquismo, es el superior, aunque no baste el funcionamiento de un cerebro adulto para que en todo momento sea accional el psiquismo. Ahora bien, el que entre en acción, no supone que desde ese momento sea siempre accionalmente dominante. Puede serlo a veces y será necesario que así sea en ocasiones, pero no puede ni tiene que serlo siempre. Lo vital y lo animal siguen conformando activamente el psiquismo. Lo que sí es cierto es que tanto filogenética como ontogenéticamente la especie humana se caracteriza por la predominancia accional de las notas mentales, tomadas en conjunto la vida de la especie o la del individuo. Se trata en el caso del hombre de un animal de realidades.

Pero no por eso queda atrás la actividad cerebral. El cerebro no sólo nos abre lo superior del psiquismo sino que lo sostiene y lo mantiene por la actividad bio-fisiológica en que el cerebro orgánicamente consiste. Sin el cerebro, prosigue, Zubiri el hombre no podría mantenerse en vilo para lo superior del psiquismo; incluso el propio cerebro necesita un sistema primario de activación cerebral no sólo inferior sino también superior, lo cual sería una de las funciones más importantes del sistema reticular. El cerebro es quien hace que "estemos" sintiendo. Vimos cómo en el orden de las acciones y en el orden de las hábitos era el elemento sintiente lo que ponía en marcha y lo que dinamizaba el comportamiento humano. Pero donde esto culmina es en la propia estructura dinámica cerebral. El psiquismo humano no tiene de por sí dinamismo como para actuar. Es lo que Zubiri ha subrayado tantas veces diciendo que la inteligencia es potencia, pero no es facultad. Anuladas partes precisas del cerebro y,

consiguientemente, de la actividad cerebral, queda anulada la actividad intelectual, que sólo puede ser psico-orgánica, psico-cerebral.

Y es que la actividad cerebral no sólo abre la actividad psíquica superior y ~~maxima~~ la mantiene en actividad sino^{que} es, además, un momento intrínseco y formal de la propia accionalidad psíquica: "la actividad cerebral confiere a la actividad accional de lo superior de la psique, el perfil de su ámbito (mayor o menor amplitud, mayor o menor claridad mental, etc.), un determinado ritmo mental (que en casos patológicos puede ser un pensamiento forzado), una capacidad mayor o menor de esfuerzo, una mayor o menor facilidad, una cierta selección de los objetos, un cierto modo de habérselas con ellos, y otras muchas cualidades intrínsecas a lo superior del psiquismo. La actividad cerebral es un momento intrínseco y formal de toda la accionalidad mental del psiquismo superior, porque desde su concepción, la actividad del sistema es siempre intrínseca y formalmente psico-orgánica". A los ejemplos propuestos aquí por Zubiri de cómo la actividad mental pende de lo que sea la actividad cerebral se debe añadir el analizado anteriormente al considerar cómo los modos de intelección penden de las peculiaridades formales de cada uno de los sistemas sensoriales.

Zubiri se propone así eludir dos errores en la conceptualización de la unidad dinámica de lo superior de la actividad psico-orgánica con los niveles inferiores. "El primer error proviene de considerar el nivel superior como algo que reposa sobre sí mismo... afirma que una vez abiertos a lo superior, lo inferior queda a las espaldas; a lo sumo sería "objeto" de lo superior... Un razonamiento es verdadero o falso en y por sí mismo...". Tal concepción le parece inadmisibles: "es cierto que la verdad o falsedad de un razonamiento no penden más que de su estructura intelectual objetiva. Pero el razonamiento no es sólo una "lógica" de verdades, sino una lógica que transcurre en el acto "físico" de "razonar", un acto que es menester ejecutar real y físicamente... Ahora bien, esta ejecución efectiva conserva... intrínseca y formalmente la actividad de los niveles inferiores desde la estructura génica. Los ácidos nucleicos y las proteínas pertenecen intrínsecamente y formalmente a la intelección... y reciprocamente todo lo psíquico es un momento, tan

sólo un momento, pero un momento efectivo, de esa actividad a la que pertenece siempre y esencialmente, hasga en sus procesos nucleares...".

El segundo error de signo opuesto "consiste en que no ve el nivel superior sino como resultado más complicado de la actividad de los niveles inferiores. Cada cual entiende, tiene sentimientos y apetitos racionales (como suele decirse) igual que tiene movimientos de ira, determinadas inclinaciones y representaciones fraguadas muchas veces sin nuestra deliberada cooperación. Lo superior no sería sino la mayor riqueza de lo inferior, pero de la misma índole que éste". También esee planteamiento le parece a Zubiri inadmisible, porque "no hay complicación ninguna de estímulos que produzca por sí misma el sentir esos estímulos como realidades, porque la impresión de realidad es constitutivamente inespecífica a diferencia de la impresión estímúlica que es siempre específicamente determinada".

Contra la posición dualista Zubiri sostiene una sola actividad psico-orgánica, de tal modo que ~~el~~ más alto ejercicio del psiquismo es inconcebible sin formar unidad intrínseca y formal con lo orgánico. El acto físico de razonar, por ejemplo, es un acto, cuya componente orgánica es posible medir. Y no se trata de dos "actos" como lo muestra el que el momento psíquico está determinado positivamente en su propia formalidad y no sólo en el contenido por el momento orgánico: se aprehende lo real pero sentientemente. Los primeros hombres, cuyo rastro puede seguirse más allá de tres millones de años tienen un determinado modo de pensar y aun un determinado campo de pensamiento, por lo que son sus estructuras cerebrales: si "pudieran" pensar en el teorema de Pitágoras "tendrían" que pensarlo como Pitágoras, pero en realidad ^{los} sus estructuras cerebrales no "podían" hacerlo. Más aún, incluso lo que se piensa, siente, opta o hace está no sólo condicionado sino determinado por la componente orgánica. Que esté determinado no significa que esté necesitado, pero esa determinación formal se da y con tal amplitud verificable, que no deja lugar a dudas de la participación accional de lo orgánico en lo psíquico.

X
Y, sin embargo, no por eso acepta Zubiri una posición monista.

Y esto no sólo por análisis neurofisiológicos, como los realizados por Sherrington, Pribram y tantos otros, sino también por razones conceptuales basadas en hechos, aunque formuladas filosóficamente: es el tema de la formalidad, tantas veces analizado.

Una vez mostrada la unidad estructural de lo biológico y de lo psíquico, Zubiri muestra el modo de esa unidad, más allá del dualismo y del monismo. La pregunta fundamental en este punto es la siguiente: ¿cómo algo que es formalmente específico puede dar paso a algo que es formalmente inespecífico y cómo pueden constituir lo específico y lo inespecífico una estricta unidad, que no sea dualismo pero que tampoco sea identidad? Zubiri trata este problema a propósito de la unidad impulso-voluntad y de la unidad sentiente-intelectiva; por razones de brevedad nos ceñiremos a esa última.

Vejamos que la creciente autonomía del estímulo, en razón de una progresiva formalización, le va dejando en una independencia que se aproxima asintóticamente a la realidad. La intelección, al aprehender el estímulo como real, es constitutivamente inespecífico, frente a todo contenido estímulo, que es constitutivamente específico. Lo estímulo es siempre "esto", por muy complicado y referencial que pueda ser el "esto", mientras que lo real es siempre "más" que esto. No obstante, lo específico y lo inespecífico no son dos objetos sino dos dimensiones de una misma actualización. "No hay sino una sola impresión, la impresión de este rojo real, cuyas dos dimensiones son lo específico (este color rojo) y lo inespecífico (real). Ahora bien, estas dos dimensiones no están yuxtapuestas, sino muy precisamente articuladas. No es posible aprehender el inespecífico carácter de realidad sino en una impresión muy específicamente determinada. De suerte que estamos abiertos al momento inespecífico de realidad tan sólo en y por el proceso en que estamos específicamente estimulados. Es un proceso único en que la psique está en actividad para lo inespecífico solamente en y desde la actividad para lo específico. Recíprocamente, aprehender algo como real es aprehender como "una" realidad en un campo nuevo: el campo de la realidad".

Esta actividad única que aprehende lo inespecífico en y por la aprehensión de lo específico y que aprehende lo específico inespecíficamente, es "a una" psíquica y orgánica: es una sola actividad psíco-cerebral.

Como cerebral esta actividad es sumamente compleja. Zubiri se centra en la corteza cerebral para ver cómo en ella puede mostrarse la unidad de lo psíquico y de lo cerebral. Por un lado, hay en la corteza cerebral áreas distantes, en las que están representadas las funciones sensorio-motrices y hasta las neuro-vegetativas. Todas estas diferentes áreas están "asociadas" entre sí por las vías de asociación. Es una estructura topográfica. Pero lo que aquí nos importa no es esta diferenciación topográfica, sino el carácter de la organización funcional de sus neuronas. Desde este punto de vista, lo decisivo, a mi modo de ver, está en que la corteza tiene dos tipos de actividad. Una actividad es muy específica, en el sentido de que sus fibras están especializadas para la recepción, para la asociación o para la ejecución. Pero la corteza tiene también fibras inespecíficas, no en el sentido en que lo es la impresión de realidad, sino en el sentido de no estar especializadas para la recepción, asociación o proyección efectiva. Esta actividad ^{es} inespecífica en el sentido de que su función es producir y mantener la actividad de la corteza en su conjunto... Esta actividad inespecífica pende ante todo del sistema reticular que viene desde el tronco nervioso mismo. Mantiene el cerebro en vilo, por así decirlo, y regula algunos de sus centros y hasta la corteza misma. Pero, además, la corteza posee una organización funcional inespecífica propia (unidades neuronales transversales a sus capas, circuitos auto-reverberantes, etc.). En ella desempeñan una función decisiva las neuronas de axon corto de Cajal. De esta actividad pende la riqueza de la vida animal. La actividad del sistema reticular y de la corteza tienen una íntima unidad. Por ejemplo, las áreas corticales supresoras actúan a través del sistema reticular. Y este sistema, a su vez, modifica la excitabilidad de ciertas regiones cerebrales".

Basado en estos hechos, Zubiri observa que estos dos tipos de función -la especializada y la no especializada- no están yuxtapuestos. Sin una estimulación específica del cerebro, éste no poseería su actividad global inespecífica. La estimulación tiene, pues, la doble función de constituir un estímulo específico y la función de producir y mantener la actividad total inespecífica de la corteza: la actividad no especializada -inespecífica- solo se produce por la acti-

vidad específica y en ella, de modo que es una misma actividad con dos funciones articuladas muy precisamente. "Por otro lado, la actividad inespecífica tiene también una doble función. Mantiene y modula ante todo la actividad de la corteza; pero también orienta, organiza y modula la actividad específica de los centros. Desde este punto de vista la actividad específica es la que está en disponibilidad respecto de la inespecífica" x en orden a la organización de la propia vida. "Dada una situación estímulo, el animal dispone de sus múltiples respuestas posibles gracias a la actividad inespecífica del cerebro. Es ella la que modula y sincroniza los distintos procesos en una respuesta específica única. Por tanto, respecto de esta actividad, la actividad específica x está en disponibilidad para las respuestas. La unidad de especificidad e inespecificidad es una actividad única. En ella lo específico es ciertamente accional. Pero a pesar de serlo es una acción disponible respecto de la actividad inespecífica. De ella pende la riqueza de la vida del animal. En una u otra forma es una articulación de especificidad y de inespecificidad donde se inscribe la formalización. El cerebro tiene así una actividad única con dos momentos, sólo momentos, el de especificidad y el de inespecificidad, articulados en la forma antedicha: sólo está en actividad inespecífica en y por la actividad específica".

Estamos ante el puro animal. Y en este animal se articulan dos funciones de una misma actividad, que para Zubiri no es psico-orgánica formalmente sino tan sólo orgánica, aunque por extensión pueda seguir llamándose en el animal psico-orgánica. Es en esa articulación de especificidad e inespecificidad ~~donde~~ donde ocurre el fenómeno fisiológico de la formalización. Hay aquí una doble tesis que Zubiri propone a los neurofisiólogos: la función que define fisiológicamente al cerebro, por lo que toca al propósito de la estimulación, es la formalización; segunda, la formalización ocurre como articulación, perfectamente localizada, de especificidad -especialización- y de inespecificidad -inespecialización-. Lo fundamental para nuestro punto en estas dos tesis es que ya en los animales hay una articulación de especificidad e inespecificidad, aunque este segundo término no sea formalmente inespecificidad de realidad sino tan sólo una funcionalidad no restringida unívocamente a la estimu-

lación. Podrá discutirse la "localización" de la formalización y la conexión fisiológica de áreas de especificidad y de inespecificidad; pero sea cual fuere el resultado de esta discusión lo fundamental quedaría en pie: la formalización es la función más englobante del cerebro y por ella la especificidad se abre cada vez más a un ámbito de inespecificidad, que, en un primer momento es fisiológico, pero que queda abierto a un momento transfisiológico.

Esto ocurre precisamente cuando la formalización llega a ser hiperformalización. En el caso del hombre la riqueza de la actividad inespecífica neurofuncional es mucho más rica que en las demás especies. Ya Cajal notaba la riqueza singular en la especie humana de las neuronas de axon corto. Zubiri ve en ellas el campo, por así decirlo, de la inespecificidad. En la articulación de la actividad inespecífica con la específica transcurre la ~~formalización~~ hiperformalización en el caso del hombre y con ella, según vimos, la intelección. "Como esta intelección se constituye en la inespecífica impresión de realidad, resulta que, aunque la inespecificidad neurofuncional no es la inespecificidad de "la" realidad, sin embargo, ambas inespecificidades no son independientes. ¿Cuál es su "relación"? La hiperformalización no es algo negativo, sino que es positiva apertura a la inespecificidad intelectual. En su virtud el hombre tiene cerebralmente una apertura intelectual al estímulo como realidad. Esto es, la inespecificidad neurofuncional es un mero momento de la aprehensión del estímulo como realidad; es lo que expresa el adverbio "cerebralmente". Por otra parte, la actividad intelectual determina intelectivamente el curso de la actividad cerebral, porque la inespecificidad a que el cerebro nos ha abierto es intrínseca a la actividad cerebral hiperformalizada, y por tanto a su inespecificidad neurofuncional. Lo intelectual es un mero momento de la actividad cerebral; es lo que expresa el adverbio "intelectivamente". En su virtud, lo cerebral y lo intelectual no constituyen sino una sola y misma actividad; el sistema unitario de lo inespecífico, esto es, el sistema unitario del ~~lo inespecífico~~ aprehender la realidad. Y como la inespecificidad... es aquello que constituye la apertura, resulta que la actividad de este unitario sistema de lo inespecífico es eo ipso la apertura del animal humano a la realidad. Es el acto propio del animal de realidades".

Y es que, prosiga Zubiri, "no hay un puro nivel de inespecificidad de realidad, ni un puro nivel de inespecificidad neurofuncional, sino un único nivel de estar abierto a la realidad solo con y por las cosas que nos estimulan. Y, reciprocamente, el estar abierto a la realidad determina nuestra forma de organizar la actividad cerebral. Y organiza nuestra actividad cerebral no sólo inespecifica sino también específica. Porque... la inespecificidad y la especificidad cerebrales están unitariamente articuladas: sólo está en actividad global el cerebro por las estimulaciones específicas... Recíprocamente, sólo por la actividad cerebral global se organiza el proceso sensorio-tónico-motor". El "lugar" por tanto de la conexión de la especificidad estímulo con la inespecificidad intelectual es la inespecificidad ~~funcional~~ neuro-funcional. Y esto en las dos direcciones, pero nunca a modo de "influjo" o de "paralelismo" sino a modo de determinación, cualesquiera sean los mecanismos que ocurran a raíz de esta determinación.

Porque la unidad intrínseca y formal de lo neuro-funcional y de lo intelectual es unidad de sistema. "La actividad cerebral es "actividad-de" este cerebro. Este "de" es lo constituye el sistema en cuanto sistema". La actividad intelectual no es, entonces, función cerebral sino tan sólo algo en "función-de". No hay ni una causalidad mutua ni una unidad de sustancias; hay tan sólo la unidad dinámica de una sola estructura. "Cada uno de los términos no es el otro pero no constituyen dos actividades, una cerebral y otra mental, sino que no hay sino una sola y misma actividad propia pro indiviso del sistema. Y sistema consiste... en que cada término sea formal y físicamente "de". De ahí que toda posible modificación de un punto del sistema es eo ipso, sin interacción alguna, una modificación de la actividad del sistema y por tanto de todos sus puntos". Frente a las posiciones clásicas del dualismo, que ven o una interacción o un paralelismo, a todas luces inexplicables, Zubiri propone, en primer lugar, una solución no dualista y, en segundo lugar, una determinación sistemática. La unidad del sistema y la actividad sistemática son un tipo de solución mucho más radical a este problema secular, que atormenta a fisiólogos, psicólogos y filósofos.

Zubiri va todavía más lejos y se esfuerza en mostrar la articu-

lación de la actividad inespecífica neurofuncional -y con ella la específica- con la actividad intelectual "de" esa precisa actividad cerebral asimismo "de" aquella. Para ello usa el concepto de "disponibilidad": la actividad cerebral está en "disponibilidad" para la actividad intelectual. No es un término puramente conceptual sino algo que expresa una precisa realidad física.

La intelección transcurre "en" la actividad cerebral, que, a su vez, transcurre intelectivamente. Lo que hay, por tanto, en esta actividad sistemática es un problema de dominancias: la dominancia de un momento respecto de otro en una misma actividad. Una dominancia, que es variable, pero no por acción de una fuerza sobre otra "sino más bien como la variación de los niveles de una marea en las costas: sube en unas y baja en otras. Como en nuestro problema se trata de un océano de actividad, el homólogo de la bajamar es lo dominado. Pues bien, lo dominado en cuanto acción que hace posible la pleamar de la dominancia es justo "disponibilidad". Disponibilidad no es manejabilidad, sino que consiste formalmente en ser dominado para gracias a ello hacer posible lo dominante. La actividad neurofuncional pertenece intrínsecamente ~~al sistema~~ al estar en la realidad y el estar en la realidad pertenece intrínsecamente a la actividad cerebral en este nivel".

Nos encontramos aquí con un grave problema. No hay duda de que lo neurofuncional sigue siendo accional y su accionalidad es medible aun en los ejercicios más elevados de la inteligencia humana. ¿Qué es, entonces, su disponibilidad? Ante todo, lo es el que esté haciendo posible la función propiamente intelectual y el modo concreto de esa función; pero lo es formalmente porque ya no es dominante pues la formalidad de la única actividad no es ya pura estimulación sino realidad. Como algo, sin dejar de ser lo que es y sin dejar de perder su propia acción, queda dominado en su accionalidad por estar introducido en un sistema, lo muestra Zubiri con un hecho de incalculable importancia para una filosofía de la historia: "estamos habituados a contraponer contradictoriamente la actividad y la pasividad. Y esto no es exacto. Por ejemplo las acciones libres de los hombres son estrictamente acciones, y sin embargo están en cierta disponibilidad para una trazado biográfico e histórico. Y en

este sentido son acciones en algún modo pasivas...". Puede haber y hay una única actividad cuya estructura de pasividad-accionalidad es compleja y variable, en virtud de las distintas dominancias. Repetimos una vez más que ni en el orden de las estructuras ni en el orden de la actividad sea la única posibilidad de unidad pensar en un esquema pasividad-actividad; hay que salir de ese esquema para pensar la realidad con uno nuevo el de actividad pasiva-actividad accional.

Se trata, pues, de una única actividad en el doble sentido de que se da una sola actividad a lo largo de toda la vida del viviente y de que esa actividad es siempre y unitariamente psico-orgánica, desde el primer momento de la concepción, a través de la cual los padres transmiten a los hijos el primer estado psíquico de su organismo, hasta el más alto desarrollo del psiquismo.

Esto se ve más claramente si tenemos presente lo que ya dijimos sobre la naturaleza formal del sentir. "La estimulación estimula los receptores produciendo reacciones moleculares, descargas discontinuas, potenciales eléctricos, etc. La estimulación alcanza así el cerebro. Pero hay que huir de pensar que el aspecto neuronal del sentir, desde los receptores a la corteza, sea un proceso meramente orgánico, mientras que sería "en" el cerebro y sobre todo "en" la corteza, donde aparecería el aspecto psíquico, lo que llamamos sensación. Esto, a mi modo de ver, es inaceptable. Sentir no es, en rigor, un acto que surge sólo al cabo del proceso neuronal, sino que es el proceso mismo en unidad intrínseca psico-neuronal. Más que decir "siento" tendría que decir "estoy sintiendo". La liberación orgánica de la estimulación es el sentir. Y esta misma liberación "es" psíquicamente la sensación. No se siente "en" el cerebro sino que se va sintiendo procesualmente. De ahí que es durante todo el proceso neuronal y en él mismo, cuando estoy sintiendo, aunque no tenga conciencia de la estructura de este proceso. Desde la retina a la calcarina no hay sino un único y unitario proceso psico-neuronal de visión. Lo psíquico no está en ningún punto especial de este proceso, sino que es el aspecto psíquico del proceso entero durante su despliegue. Lo que llamamos sensación no surge en un lugar del cerebro, sino que es el proceso psico-neuronal entero cuando está entero o completo. Que esta compleción tenga su último eslabón en el cerebro, no significa que sea en el cerebro dónde

la sensación se produce. La sensación no se produce donde ~~se~~ termina el proceso sino cuando termina el proceso. El sentido de una frase no está completo más que cuando se lee o escribe la última sílaba. Pero esto no quiere decir que el sentido está "en" esa sílaba o se produce en ella. La sensación se está produciendo "durante" el proceso entero, porque consiste en este mismo proceso y no es sino lo completo de este proceso. Sentir es pro indiviso un proceso psico-neuronal".

Y esto mismo ocurre en la intelección sentiente: "sentir el estímulo como real, más que un acto es un proceso: vamos sintiendo el estímulo como real en el proceso mismo del sentir y durante él. Recíprocamente, lo sentido es sentido como momento del campo de lo real, por tanto como perteneciente a la actividad neurofuncional inespecífica y por ella a todos los procesos sentientes. Así es como sentimos lo estimulante en un acto de intelección sentiente. Sentido e inteligido, son dos aspectos de un único proceso psico-neuronal que es pro indiviso cerebral e intelectual".

Y es así porque la actividad entera del sistema nervioso configura la actividad entera del psiquismo y la actividad entera del psiquismo configura la actividad del cerebro, según el esquema de la dominancias. No es que el psiquismo reciba "huellas" del sistema nervioso o éste huellas del psiquismo. "Porque configurar no es imprimir huellas sino determinar un modo de ser y de actuar en el campo de la realidad. Y esta disposición a la acción es psico-orgánica". Visto al problema desde el cerebro hay que decir que en él "no se depositan situaciones ni recuerdos, etc., sino que el cerebro adquiere modos de funcionamiento más o menos nuevos y que además no son privativos de la opción concreta que los ha determinado. Un contable adquiere modos de funcionamiento cerebral propios de un esquema combinatorio. Pero este esquema puede ser la base de otras actividades muy distintas, por ejemplo, la de ser jugador de ajedrez, conducir un coche, o cultivar cierto tipo de matemática, etc. El mero esquema combinatorio no basta para poseer esas actividades, pero es necesario para ellas. Lo propio de la influencia mental en el cerebro es la determinación de un modo de organización funcional. El cerebro posee estos modos, en buena medida, por el aspecto accional de la psique en este nivel superior, y la mente

llega a apropiarse operativamente sus disposiciones por la actividad cerebral...La intelección, la opción, etc. son aspectos de una actividad psico-orgánica en todos sus niveles. Por esto no hay acción del cerebro sobre la mente ni de la mente sobre el cerebro, sino una especie de auto-configuración de la mente y del cerebro "a una", en su intrínseca y formal pertenencia sistemática. El trabajo del nivel superior es un trabajo psico-orgánico sobre estados anteriores también psico-orgánicos. Y este trabajo difiere considerablemente no sólo en el individuo sino también en la especie: nuestro cerebro está mucho más trabajado que el del hombre de Neandertal. Pero también lo está nuestra mente. La configuración adquirida es un modo de estar en la realidad, un modo de ser de nuestra integral sustantividad psico-orgánica. Precisamente porque en todas las fases está la actividad integral de la integridad del sistema, precisamente por esto es por lo que en todas aquellas fases hay un momento de integración. Y en el nivel superior, abierto psico-orgánicamente al campo de la realidad...por la inconclusión de los estímulos, la integración es integración incoativa del modo de ser que hemos querido ser: es integración personal".

No hay, por tanto, una actividad de la mente "y" una actividad del cerebro, como no había una actividad del organismo "y" una actividad del psiquismo. El problema de la "relación" no comienza en el estadio de un cerebro perfectamente desarrollado y de una mente completamente desarrollada. Ahí termina y cobra su visibilidad mayor. Pero es un único problema: el de la actividad psico-orgánica, que se presenta en diferentes niveles. Por eso, la respuesta es también similar a la que hemos venido dando a lo largo de todo este trabajo: no hay primariamente, en el orden de la actividad, dos actividades completas y separadas que haya de unir posteriormente, sino que desde el primer momento de la concepción del ser humano hay una única actividad psico-orgánica compleja, cuyas componentes son momentos y no estratos sustantivados. Su unidad activa es a modo de permanente configuración como su unidad estructural es a modo de permanente co-determinación. Ver cómo esto puede ocurrir y cómo puede ser conceptuado nos llevaría a un planteamiento metafísico del plano de las estructuras, en el que aquí no podemos entrar por el carácter y la ocasión de este trabajo.

Tomados a una el problema de la hiperformalización, de la primaria unidad de la actividad psico-orgánica y de la unidad de la actividad cerebro-mental, vemos hasta qué punto debe hablarse de una inteligencia sentiente, que supera la dualidad sensibilidad "y" inteligencia, la dualidad de actividad biológica "y" actividad intelectual.

La manifestación de esta unidad en el plano de los "mecanismos" que la constituyen es la hiperformalización. La hiperformalización no es un mecanismo doble; aunque sea cualitativamente distinta de la formalización como proceso puramente fisiológico, es en tanto que hiperformalización un proceso único, que sin dejar de ser formalización lleva la independencia del signo hasta la plena autonomía de la cosa real. Sólo por vía de formalización, por la vía fisiológica de la formalización, puede el hombre aprehender lo real y lo aprehenderá siempre biológica y sentientemente. La formalidad de realidad viene tras y exigida por la puesta al límite de la formalidad de estimulidad, cosa debida a la creciente formalización. El hombre empieza a inteligir para seguir viviendo, para preservar su propia biología; y sigue viviendo sin abandonar en ninguna de sus funciones intelectivas este mecanismo de la formalización, esta función formalizadora.

El estudio de la primaria actividad psico-orgánica en lo que tiene de genética, de estructurante y de gradual nos ha mostrado hasta qué punto es unitariamente dinámica esa actividad. A lo largo de toda la vida humana hay una única actividad psico-orgánica, aunque las componentes de esa actividad sean en algunos casos pasivos y en otros accionales o, al menos, más o menos dominantes. Todo en el hombre es psíquico y todo en el hombre es biológico, pero esta formulación no se hace a modo de confusión. Zubiri ha precisado hasta el extremo cuál es el sentido exacto de esta frase, que da cuenta de la unidad total de la actividad humana sin negar su complejidad y su irreductibilidad cualitativa.

Finalmente la unidad de la actividad accional psíquica y de la actividad accional cerebral muestra cómo la unidad se da en todos los niveles; la "conexión" de la inespecificidad cerebral con la inespecificidad intelectual muestra una posibilidad real de explicación de fenómenos y problemas reales.

Si tomamos, a una, las dos partes de este trabajo, queda patente cómo, según el pensamiento de Zubiri, al que hemos seguido en toda la exposición, defiende la unidad de lo biológico y de lo intelectual. Pero lo defiende sin confusión de fronteras y sin caer en dualismos metafísicos. Nada más lejos de su visión que entender "sustancialmente" el problema, sea hablándose de una sola sustancia sea hablando de dos principios sustanciales. Uno de sus puntos más originales estriba en sobrepasar el planteamiento sustancialista y esto no sólo en el plano de las acciones y de la actividad sino asimismo en el plano de los principios reales, a los que en este trabajo no nos hemos podido referir

Podría pensarse que esta presencia de lo biológico en lo intelectual por muy intrínseca que se pensase, quedaría reducida al plano inferior de lo humano. Podría pensarse que, al alcanzarse las cimas del juicio, del concepto, de la razón y de la ciencia, lo biológico quedaría atrás. Nada más lejos en el hacer filosófico de Zubiri. En un libro de próxima aparición, cuyo título es La inteligencia humana y del que se han sacado muchas ideas para este trabajo, se verá hasta qué punto es consecuente el pensamiento de Zubiri con su idea fundamental de que la inteligencia humana es siempre e ineludiblemente inteligencia sentiente. Lo hemos venido sosteniendo a lo largo de estas líneas y lo hemos mostrado en alguna medida. Pero tan sólo la lectura del libro zubiriano mostrará las consecuencias que para una teoría de la inteligencia tienen sus planteamientos.

Lo tienen también para la antropología y para las ciencias y las praxis que tienen entre sus manos lo que es el hombre. Lo que han pretendido estas líneas es mostrar caminos fundamentales, direcciones básicas para plantear adecuadamente muchos de los problemas, que atañen a la vida y a la comprensión del hombre. Entre otros, el muy grave de la idealización y de la ideologización de la existencia humana en su dimensión individual, social e histórica. No podemos entrar en ello. Quede aquí constancia que tanto la idealización de la existencia humana como su ideologización pueden y deben ser superadas desde estos radicales planteamientos filosóficos de la unidad de lo biológico y de lo intelectual, de lo orgánico y de lo psíquico.

Ignacio Ellacuría ----- Madrid, Marzo, 1977