

## EL ESQUEMA GENERAL DE LA ANTROPOLOGIA ZUBIRIANA

En el curso 1953-1954 dió Zubiri en la Cámara de Comercio de Madrid más de treinta lecciones dedicadas al tema "El problema del hombre". En ellas afrontaba el tema del hombre en su totalidad, aunque desde un punto de vista estrictamente filosófico. En cursos anteriores, e incluso en las páginas publicadas en "Naturaleza, Historia, Dios", Zubiri había tocado, algunas veces extensa y temáticamente, aspectos importantes de la realidad humana: el problema de cuerpo y alma, el problema de la libertad, el problema de la definición del hombre, el problema del hombre frente a Dios, el problema de la historicidad, etc. Pero es en este curso de 1953-1954 cuando Zubiri hace el primer intento de estudiar unitariamente la totalidad del hombre. De ahí la importancia singular de este curso.

Desde cinco puntos de vista analiza Zubiri lo que es el hombre. No son cinco puntos de vista desligados entre sí, porque no son cinco puntos de vista extrínsecos al hombre. Zubiri, al enfrentarse con la realidad misma del hombre sin mediaciones históricas ni apriorismos metafísicos, encuentra sí la pluralidad dimensional humana, pero al mismo tiempo encuentra su intrínseca unidad, y, consecuentemente, su estructural jerarquía. Cinco son, pues, los puntos de vista y las dimensiones que aparecen en este trabajo de Zubiri. Son: primero, las estructuras radicales del hombre y su unidad; segundo, la sustantividad viviente, es decir, el hombre en ese su acto primordial que es la vida; tercero, la realidad social que es el hombre, término que, si apunta a muchos equívocos, sirve al menos para indicar una de las dimensiones constitutivas del hombre; cuarto, el hombre como realidad histórica y no pura realidad natural o potencial; quinto, el hombre realidad moral. Falta un sexto punto de vista y una sexta dimensión, que Zubiri ha tratado expresamente en múltiples ocasiones: el hombre, realidad religada.

Vuelvo a repetir que no se trata de un agregado de temas. No se trata, por ejemplo en la sección segunda de hacer biología, o en la tercera de hacer sociología, o en la quinta de hacer ética. Se trata de algo distinto: de ver la vida del hombre en el hombre y desde el hombre, de ver su socialidad o su moralidad también desde sí y en sí mismo. Más aún, se trata de ver todas esas dimensiones entreveradas entre sí y, según los casos, sustentadas unas por otras. Por eso ha de hablarse de una "Antropología", de una "Filosofía del hombre" y no tan sólo de una colección de estudios antropológicos.

¿Son estas líneas, entonces, el esquema general de la total y definitiva Antropología de Zubiri? No lo son. No lo son, porque el pensamiento de Zubiri ha seguido evolucionando, progresando, completándose. No se olvide la fecha del presente curso, 1953-1954. Tras el esfuerzo del curso sobre el problema del hombre, ha habido cursos sobre la persona, sobre la voluntad, sobre el hombre y la verdad, sobre el hombre y lo irreal. Ha tenido lugar, sobre todo, el magno esfuerzo metafísico que representa "Sobre la esencia". Tampoco pueden olvidarse los dos artículos publicados ~~en~~ sobre problemas estrictamente antropológicos. Pero, aunque en 1954 no se cierra el pensamiento antropológico de Zubiri, se logra su primera presentación unitaria con pretensión de totalidad organizada. De ahí la importancia de ese curso, que siempre representará el esquema fundamental de lo que es la Antropología zubiriana.

Con la publicación de este amplio esquema, que pretende ser un resumen fiel de lo expuesto por Zubiri en aquel curso ya tan lejano, creo que pueden lograrse dos servicios de no pequeña importancia. El primero, la presentación amplia de uno de los temas al que Zubiri ha dedicado más larga, profunda y personal atención. Estoy seguro, que este esquema contiene tal abundancia de ideas, tal corriente antropológica, tal estilo de pensamiento, de enfoque, de análisis, y, sobre <sup>todo</sup> tal síntesis de aspectos dispares, que son exclusivos en otras Antropologías, que no podrá menos de orientar muchos esfuerzos antropológicos, sea en la Filosofía misma, <sup>sea</sup> como en otras disciplinas de inmediato entronque con la Filosofía y con el hombre. El segundo de los servicios que posibilitará este esquema es el de mantener vivo el interés por la publicación definitiva de lo que hoy es la Antropología de Zubiri, y que constituye uno de sus aportes más importantes al pensamiento filosófico y a la interpretación de lo que es esa problemática realidad, que llamamos hombre.

Una última observación. No se olvide que este curso es un curso hablado. Esto que debe servir de índice de la fabulosa potencia y riqueza del pensamiento hablado de Zubiri, debe servir también de aviso para entender y valorar lo que de ese pensamiento vivo y hablado se ha recogido aquí. Por otra parte, lo que aquí ofrezco es un puro esquema que, si no expresa más que lo que Zubiri comunicó de palabra en su curso, no expresa ni de lejos todo lo que en él habló. Como prueba sirva el decir que la transcripción de lo allí hablado ocupa exactamente 2102 páginas.

Hacemos, pues, a la exposición del resumen esquemático del curso de Zubiri dedicado en 1953-1954 al problema del hombre.

El tema del curso es, por tanto, "el problema del hombre". Zubiri dedica sus primeras reflexiones a dilucidar el sentido que se esconde tras la tan socorrida expresión "el problema del hombre". En esta inicial dilucidación aparecen algunas de las características del estilo de pensar zubiriano, así como de su orientación antropológica. Por lo que toca a su estilo de pensar se pone de manifiesto a la par su rigor intelectual y la amplitud de sus miras: no va a quedarse en el estudio analítico de un solo aspecto del hombre, pero tampoco va a perderse en vaguedades. Quiere afrontar el tema en su totalidad, pero no acumulativa sino unitariamente. De ahí que intente no sólo descubrir el doble sentido que se esconde tras la expresión "problema del hombre", sino señalar la conexión que aúna ese doble sentido.

Aparece así una de las características más peculiares de su Antropología, que consiste en dar unidad a lo que con soberana impropiedad han venido denominándose "problemas esenciales" y "problemas existenciales" del hombre. Es éste un punto que aparecerá constantemente en estas páginas, pero cuyo planteamiento es posible desde el comienzo.

Efectivamente en la expresión "problema del hombre", descubre Zubiri dos sentidos conexos entre sí. Cuando San Agustín se percata que se ha convertido a sí mismo en problema, se está refiriendo a los problemas que gravitan sobre su vida, problemas de tal gravedad, que su yo mismo se torna problemático y puesto en cuestión. Cuando Descartes, por su parte, se interroga teóricamente por el problema del hombre, su inquietud y su preocupación va dirigida a conocer clara y distintamente cuál es la realidad del hombre. Así San Agustín se pregunta preocupada e inquietamente por qué el hombre resulta incluso para sí mismo, sobre todo para sí mismo, tan problemático. Descartes, en cambio, se interesa principalmente por responder teóricamente a la cuestión "¿qué es el hombre? Como se pregunta por lo que es la materia, se interroga también por lo que es el hombre, sin olvidar él tampoco que en la pregunta por el hombre va comprometida su propia realidad.

Estos dos sentidos, aparentemente inconexos, que dan cauce a dos Antropologías muy distintas en sus planteamientos mismos, están estrechamente unidos entre sí. Los verdaderos problemas que abruma al hombre, no pueden menos de repercutir sobre lo que es su realidad; a su vez, la pregunta sobre lo que es el hombre en realidad, no puede menos de suscitar una multitud de problemas que comprometen el valor y la dirección de la vida humana. El problema de la

realidad del hombre nos lleva a los problemas que le apremian en su vida, y los problemas de la vida pertenecen a lo que es la realidad del hombre. La aparente ambigüedad escondida en la expresión "el problema del hombre" debe, por tanto, ser mantenida pues responde a lo que es la realidad humana.

A la realidad del hombre, en efecto, le compete "esencialmente" tener problemas. Por tener las estructuras esenciales que tiene, el hombre se ve inmerso en una serie de problemas esenciales: el de su vida, el de su socialidad, el de su historicidad, el de su moralidad, el de su religiosidad... Todos ellos tienen su consistencia propia, independiente de la arbitrariedad humana, pero refluyen forzosamente sobre la realidad del hombre. Es lo que escinde al ser humano de los demás seres que le rodean. A la realidad del hombre pertenece inexorablemente el tener problemas que refluyen sobre su realidad, convirtiéndola en esencialmente problemática.

De ahí que la Antropología de Zubiri tenga por objeto el hombre como una realidad que por su propia estructura está abierta en sus problemas al problema esencial de qué va a ser de su propia realidad. La estructura radical de la realidad humana se nos presenta como una estructura que es esencialmente problemática. Lo cual nos indica que para salir al encuentro de los problemas del hombre, hay que analizar la problemática realidad del hombre. Por tanto, no se trata de analizar tan sólo los problemas "existenciales" del hombre, como si de ellos no hubiera paso racional a los problemas "esenciales", o como si ellos, sin más, respondiesen a la esencia misma del hombre. Ni tampoco se trata tan sólo de dilucidar problemas "esenciales", como si los problemas "existenciales" no afectasen para nada a la esencia misma del hombre. Se trata, al contrario, de responder a todo lo que es la realidad humana, estructurando unitariamente el problema de la realidad estructural del hombre con el esencial y permeante problematismo que es el hombre para sí mismo.

Para afrontar este ambicioso empeño, Zubiri divide el estudio de "el problema del hombre" en cinco grandes partes. En la primera, analiza la estructura radical del hombre; en la segunda, la vida del hombre; en la tercera, la dimensión social de la vida humana; en la cuarta, su historicidad; y, en la quinta, su constitutivo carácter de moralidad. Queda sin tratar en este curso, el problema religioso del hombre, que, como los demás, arranca de la realidad problemática del hombre, y al que Zubiri ha dedicado en otros cursos un esfuerzo singular.

## I. ESTRUCTURA RADICAL DEL HOMBRE

Zubiri insiste inicialmente que es preciso ir más allá de las vivencias hasta la realidad misma del hombre. Realidad que, por ser estructural, ~~siempre~~ se presenta de inmediato como una unidad y no como un agregado de partes diversas sintetizadas posteriormente. Esta idea que en "Sobre la esencia" alcanzará toda su amplitud y toda su profundidad metafísica, aparece ya desde estas fechas como la clave del pensamiento zubiriano. Explicar la realidad esencial de una cosa es explicar su estructura, su unidad esencial, y no las partes de que está hecha.

Por tanto, el intento inicial de Zubiri es determinar la estructura radical unitaria del hombre. Para acercarse al tema hace un ligero recorrido de las interpretaciones que se han dado, a lo largo de la Filosofía, sobre el problema de las estructuras radicales del hombre. De esta dialéctica positiva con las principales sentencias logra Zubiri un primer planteamiento: soy corpóreo, y no solamente "tengo cuerpo"; soy anímico, y no sólo "tengo alma"; soy, sobre todo, una unidad, que no es ciertamente una unidad de sustancia, una unidad sustancial. Planteada así la daticidad del problema, es preciso investigar por sus pasos una triple cuestión: primera, qué es cuerpo y qué es alma; segunda, en qué son uno el cuerpo y el alma; tercera, cuál es la interna estructura de esta unidad considerada en sí misma. El hombre, en efecto, se nos presenta de inmediato como una realidad corpórea "y" mental. Esta "y" representa una unidad y no una unión de realidades autónomas de por sí, una unidad radical y primaria.

La primera cuestión es, pues, la expresada por los términos mismos de "cuerpo" y "alma". Es una cuestión, observa Zubiri, que no puede resolverse por consideraciones meramente especulativas, sino por el análisis efectivo de la realidad, sin olvidar tampoco que ningún fichero de hechos y leyes tiene el privilegio de esclarecer por sí solo este problema.

Zubiri se pregunta, ante todo, qué es lo que se oculta tras ese término aparentemente tan claro "cuerpo". El cuerpo es, en el caso de los seres llamados vivos, un organismo. Ya en el estudio de lo que es el organismo; por tanto, en la primera de las cuestiones aparece la primacía de la unidad. Un organismo, nos dice Zubiri, es un tipo especial de materia que, como todo otro tipo de ~~matéria~~, y aun de realidad, se distingue de los demás por una deter-

minada configuración de los materiales que la componen, una configuración que, por serlo, posibilita propiedades sistemáticas nuevas. En el caso del organismo, los materiales que entran en esa configuración o estructura son macromoléculas dotadas de una gran volumen y de una gran especificidad, definida en términos físico-químicos. Estos materiales en su determinada configuración no pueden mantener su estructura más que alterando constitutivamente los eslabones que la componen. Los materiales tienen que ir alterándose constantemente para que la estructura siga la misma. Pero esta estructura no es una sustancia nueva, no es una "forma" aristotélica, ni un principio vital. Aparecen sí en la estructura y por la estructura propiedades sistemáticas nuevas, irreductibles a la mera adición de las propiedades propias de cada uno de los materiales de la estructura, pero esta novedad se debe a la unidad misma, a la combinación funcional que las une, al nuevo tipo de sustantividad que en el organismo se da. Lo que se entiende por vida biológica no es sino un tipo de sustantividad, que resulta inexorablemente de una determinada configuración estructural. Es una combinación funcional que define un nuevo tipo de sustantividad en el doble sentido de independencia del medio y de control específico sobre él. Ambas dimensiones en la unidad radical de eso que es el estado o la tensión vital.

Pero el cuerpo no es sólo un organismo. Es un organismo animal. La animalidad debe definirse desde la sensibilidad. Pero este término es extraordinariamente equívoco. Zubiri insiste en que la función de sentir, como pura función de sentir, es una función puramente biológica, que no representa sino una diferenciación debida a max estructuras meramente materiales dentro de la configuración total del ser viviente. Esta configuración -otra vez la unidad- define un nuevo tipo de sustantividad, porque el tipo de independencia y control van implicados en forma tal, que el animal tiene inexorablemente un medio peculiar así como un control sobre él que le es específico. Pero este nuevo tipo de sustantividad no es debido a algo realmente distinto de las estructuras puramente bioquímicas que la componen.

Tampoco es suficiente decir del cuerpo humano que es un organismo animal, porque, aun como cuerpo, el cuerpo humano se diferencia de todo otro cuerpo animal. Tiene una sustantividad biológica propia. No es que sus componentes sustanciales sean distintos; es que su estructura es diversa. En efecto, el cuerpo humano es una sustantividad tal que, en un determinado estadio de su desarrollo fisiológico tiene que hacerse cargo de la situación que los esti-

mulo le plantean, con lo cual estos estímulos dejan de ser signos objetivos de respuesta para convertirse en realidad de la que hacerse cargo; es decir, implican forzosamente la intervención de una función definida por hacerse cargo de la situación, esto es, por moverse en lo real en tanto que real. De aquí resulta que la sustantividad biológica del hombre no está, fisiológicamente considerada -éste es uno de los puntos más originales y radicales del pensamiento de Zubiri en este punto- suficientemente constituida por sus meras estructuras materiales. Y esto no porque el organismo humano sea un animal deficiente en orden a la animalidad, sino, al revés, por hiperformalización, por hipersensibilización, por hiperperfección de sus propias estructuras animales. En el hombre van disociadas dos dimensiones que están perfectamente asociadas en el organismo animal: el animal tiene asegurada su viabilidad como resultado de sus puras estructuras materiales. No así en el hombre.

Así el cuerpo humano no es sólo un sistema de estructuras materiales, unificadas en ese tipo superior de sustantividad que es la animalidad. Porque el hecho de que no basten las estructuras materiales para asegurar la sustantividad biológica es prueba, supuesto que el cuerpo humano está siendo de hecho biológicamente viable, es prueba de que en él, entendido como sustantividad biológica se hace presente algo que ya no es una pura estructura material. La viabilidad y sustantividad biológica del cuerpo humano no es posible sin un hacerse cargo de la situación, función que define la esencia misma de la inteligencia. Por tanto, al entender el cuerpo como sustantividad biológica, hemos metido en él, eso que se esconde bajo el término "alma". Hay indudablemente una "animación" del cuerpo humano.

Pero con ello no hemos hecho sino ver el problema desde un lado, desde el lado del cuerpo. Hay que enfocarlo ahora desde el lado del alma. Si desde el primer punto de vista, pudiera parecer que nos decantamos por una excesiva "animación" del cuerpo; ahora nos vamos a encontrar con una estricta "corporeidad" del alma. ¿qué debe entenderse, pues, por alma?

Zubiri no olvida consultar el problema con la Historia de la Filosofía. Pero lo hace siempre para apretar más precisa y hondamente su propio planteamiento. Decir que el alma es alma, porque es forma de un cuerpo, o decir que lo es porque es principio de la triple vida: vegetativa, sensitiva y racional del hombre, es decir algo insuficiente e inexacto. El alma no es alma,

porque es forma de una materia, sino porque está dotada de una intrínseca animación. Por otro lado, las tres vidas no son tres vidas sin más unidad que la conferida por el sujeto sustancial del que proceden, o el tipo de objeto sobre el que recaen; son tres modulaciones variables en intensidad y amplitud de una misma y única vida. El alma es alma, porque es espíritu animado y ~~tiene~~ hay una vitalidad única, que envuelve forzosamente una vitalidad biológica y un cuerpo. El alma toma cuerpo en unas estructuras materiales.

Resulta, por tanto, que si para definir el cuerpo humano teníamos que acudir al alma, para definir al alma tenemos que acudir al cuerpo. El cuerpo involucra el alma, y el alma involucra el cuerpo. Esto nos sitúa en el verdadero camino para apresar la unidad radical en que consiste el hombre. ¿En qué son unos el cuerpo y el alma humanos? ¿En qué no lo son? ¿Cómo es la inválucración mutua de alma y cuerpo?

Zubiri se esfuerza, por lo pronto, en plantear rigurosamente el problema. Cada uno de los términos, tanto el cuerpo como el alma, envuelve al otro. Lo que equivale a decir que ninguno de los dos pasa de ser una abstracción. Hay una zona en que ambos coinciden, en que ambos son unos. Esta coincidencia, que supone una comunidad, no puede buscarse en las propiedades elementales de las moléculas, ni en la estructura formal interna de lo que es el acto de inteligir. Donde hay que buscar la coincidencia es en el ámbito de las propiedades sistemáticas, aquellas en virtud de las cuales el cuerpo está constituido como una sustantividad biológica, y el alma como un espíritu animado. No en el orden del espíritu y de la materia, sino en el de la animación y de la sustantividad biológicas. Planteado así el problema, la pregunta concreta puede formularse así: ¿cuál es el ámbito de esa área de propiedades sistemáticas en que coinciden el cuerpo y el alma?

Contra lo que suele decirse, Zubiri niega que ese ámbito sea el sistema nervioso o el cerebro. Y esto tanto, si miramos el problema desde el sistema nervioso, como si lo hacemos desde el alma. Desde el sistema nervioso, porque su organización funcional, adecuadamente descrita, tiene que afectar a tres órdenes: primero, al orden de las vías; ahora bien, éstas no son sino una diferenciación que supone, en su diferenciación y actividad, la integridad primaria del organismo. Segundo, al orden del patrón de trabajo; ahora bien, este patrón pende de la situación total en que el organismo se encuentra. Tercero, al orden de una estricta organización bioquímica funcional del sistema nervioso, que como tal organización depende de la economía entera del

organismo. Por diferenciación, situación y economía, el sistema nervioso no es sino un aspecto parcial y abstracto del organismo entero, de modo que lo vegetativo, respecto del sistema nervioso, no es un supuesto sino una estructura constitutiva suya, ~~según~~ Por tanto, el problema no ha de plantearse en el sistema nervioso sino en la totalidad del organismo.

A la misma conclusión llegamos enfocando el problema desde el alma. El alma tiene una sola vida, y por ello en la vida sensitiva e intelectual está presente la integridad de la animación. En toda actividad neuropsíquica está presente la animación entera y la biología entera. Incluso en el plasma germinal no hay sistema nervioso ni, por tanto, vida sensitiva; sin embargo, el plasma está conformando la forma primaria de la animación. La animación y la sustantividad son coextensivas en todo instante de la vida y, por tanto, el problema de la unidad no puede resolverse apelando a una área especial, el área nervioso-sensitiva.

La cuestión de la unidad esencial del hombre debe proponerse en otros términos. Supuesto que son coextensivas animación y sustantividad biológica, dentro de esa coextensión, ¿dónde está formalmente el área en que coinciden la animación y la sustantividad biológica? ¿dónde está formal y suficientemente la coincidencia y, por tanto, la unidad radical de ~~ambos~~ esos dos términos, cuerpo y alma, que se envuelven el uno al otro? ¿Qué significa esto de envolver?

La unidad formal del compuesto humano, prosigue Zubiri, no reside en la índole de un estado, porque todo estado se inscribe en una previa estructura básica que es, por lo menos, una actividad. Pero tampoco la actividad, incluso como actividad estrictamente psicofísica, es suficiente, porque toda actividad emerge de y supone una ~~certa~~ unidad estructural previa. Esta estructura previa es la forma de corporeidad.

En efecto, el alma es corpórea desde sí misma, posee una corporeidad anímica. Tal afirmación no debe confundirse con la de los que afirman que el alma es materia; significa tan sólo que el alma desde sí misma, por su misma estructura esencial está vertida al cuerpo humano. Por su parte, el cuerpo, como ya vimos, no es simplemente un agregado cualquiera de determinadas estructuras moleculares, sino una cierta configuración y estructuración de todas esas moléculas: la corporeidad somática. El momento de unidad de cuerpo y alma se dará entonces en esa corporeidad, en la forma de corporeidad. Esta

forma es numéricamente idéntica. No es que sean dos formas iguales o coincidentes, como pretende el paralelismo, sino que es una forma rigurosamente única, la cual, en cuanto configura circunsriptivamente la materia es organismo, y, en cuanto conforma definitivamente el alma, es animación. De esta suerte, el hombre aparece formalmente como una corporeidad psicofísica.

Pero con esto tan sólo se ha acotado y denominado la zona de unidad. Es preciso un nuevo paso que nos interne en la unidad misma. ¿En qué consiste la unidad intrínseca de esta corporeidad? La unidad estructural en que el hombre consiste debe entenderse de modo que explique, por un lado, la actividad estrictamente psicofísica del hombre; por otro, la unidad de lo que se ha considerado clásicamente como una triple vida: vegetativa, sensitiva e intelectual. Para profundizar en esta unidad, Zubiri recorre sucesivamente tres cuestiones: primera, la estructura misma de la unidad radical del hombre en su corporeidad; segunda, la estructura de su actividad psicofísica; tercera, la estructura de la unidad de su vida.

La primera cuestión, el de la unidad de las estructuras humanas, no puede resolverse desde un planteamiento causalista, sino desde un planteamiento que se enfrente con la estructuración interna de la estructura humana. Esto nos lleva a reconocer una unidad de determinación y no una unidad de tipo causal. Ahora bien esta determinación es bilateral. Frente a la tesis aristotélica, la tesis hilemórfica de la determinación unilateral, hay que sostener una determinación bilateral, una co-determinación, que implica un acoplamiento.

Este acoplamiento intrínseco no está constituido por una información en que el cuerpo fuera una mera potencia pasiva y el alma un acto, cuyo resultado fuera el compuesto sustancial. El cuerpo y el alma no se comportan como potencia y acto, sino como dos coposibilidades, posibilidades de orden constitutivo y no meramente operativo. El pensamiento de Zubiri en estas fechas no ha alcanzado toda la perfección conceptual, que sobre este punto ha alcanzado en "Sobre la Esencia", pero la intuición ya está lograda. El alma y el cuerpo son dos principios, que no pueden ser plenariamente lo que son sino constituyendo junto con el otro la posibilidad de ser lo que cada uno es. Se determina así una estructura única, que no es la estructura de una sustancia sino de una sustantividad. En virtud de esta unidad de sustantividad no se confieren propiedades nuevas a los elementos que la componen. El alma no confiere a las neuronas ni a las células propiedades que por razones bioquímicas no tuvieran, pues no se trata

de una colación de propiedades, sino de la constitución de una sustantividad.

De ahí que la unidad del hombre haya de ser entendida como una unidad de sustantividad. En el caso de los organismos puramente biológicos, la sustantividad es una estructura circumscriptiva material. Aquí la sustantividad no resulta de una estructura material sino de una estructura de corporeidad que configura radicalmente el cuerpo como organismo y conforma al alma como animación. Se trata de una estructura única, una estructura de corporeidad psicofísica.

Tal interpretación muestra su eficacia en la explicación de los fenómenos psicofísicos, especialmente el de la percepción y el del movimiento voluntario, donde otras interpretaciones de lo que es la unidad humana muestran grandes fallas.

El hombre, efectivamente, es, además de una unidad estructural, una unidad de funcionamiento, justamente la expresada en los llamados fenómenos psicofísicos. Un fenómeno psicofísico no puede considerarse como un acto psicofísico, si por acto se entiende la actuación de una potencia. Cada potencia separada, cada una de las sustancias del compuesto humano, produce su acto. Lo que es psicofísico no es el acto sino la acción. Los actos son psíquicos cuando proceden de su parte anímica, y son físicos cuando proceden de las estructuras somáticas. La unidad no está, pues, en los actos sino en las acciones, las cuales sí son rigurosamente psicofísicas. De ahí que si por causalidad se entiende lo que desde Aristóteles se ha venido entendiendo, aquí nos encontramos con algo superior a la causalidad, porque el problema está visto no desde las sustancias múltiples sino de la sustantividad una. Las acciones psicofísicas son fruto de una actividad psicofísica, algo superior y más hondo que la mera causalidad. Lo que las acciones actualizan en su actividad no son las potencias de las sustancias, sino las posibilidades radicales y básicas de la sustantividad.

Cuando se producen estas acciones psicofísicas, la sustantividad queda en un estado, que es constitutivamente psicofísico. De ahí que no pueda hablarse de influencias del alma sobre el cuerpo o del cuerpo sobre el alma. No hay sino estados psicofísicos que modifican y actúan los unos sobre los otros. Todo estado humano es psicofísico y actúa psicofísicamente sobre el resto de los estados que van a venir. Zubiri desarrolla larga y concretamente en torno a la percepción y al movimiento voluntario estas ideas. Su conclusión es la si-

guiente: el hombre es una sustantividad dotada de posibilidades radicales, que entran en juego en forma de acciones. Frente al esquema formado por las ideas de sustancia-accidente, potencia-acto, materia-forma, ha de decirse que el hombre es una realidad psicofísica, una sustantividad de corporeidad psicofísica y un sistema de posibilidades psicofísicas que producen acciones psicofísicas.

Zubiri profundiza todavía más. Se pregunta por el carácter formal de la sustantividad humana, y por el carácter formal de las posibilidades humanas.

La sustantividad humana, por razón de su estructura radical, es una corporeidad psicofísica. Pero esto no basta. Hay que investigar más este punto, y Zubiri lo hace en un triple frente: a) cuál es la estructura última que confiere al hombre el último carácter por el que es sustantivo; b) cuál es el carácter formal de la sustantividad, a la que pertenece este último carácter; c) en qué consiste últimamente la índole psicofísica de la sustantividad radical del hombre. Cada uno de estos temas es analizado detalladamente por Zubiri. Aquí solamente indicamos las líneas generales de su solución.

Por lo que toca al primer punto, debe decirse que la última de las posibilidades radicales con que el hombre cuenta para poder existir sustantivamente, es la de enfrentarse con las cosas como realidades, es decir, la inteligencia sentiente, con lo cual la sustantividad humana queda definida al afirmar que el hombre es un animal de realidades, donde, después de lo dicho, tanto es el término "animal", visto desde la sensibilidad, como el término "realidades" visto desde lo que ha de entenderse estrictamente por inteligencia.

Por lo que toca al segundo punto, debe decirse que una sustantividad conclusa por la posibilidad de enfrentarse consigo misma y con las cosas como realidad, es una sustantividad real, tanto por sus propiedades reales, cuanto porque, en virtud de una de ellas, la de enfrentarse con las cosas como realidad, está abierta a sí misma y a las demás cosas en tanto que realidad; de lo cual resulta que la sustantividad humana es reduplicativamente real y es una realidad "propia". Ahora bien, una sustantividad llamada a ser una propia realidad más, es lo que debe llamarse una persona. Animal de realidades equivale a persona humana, donde no debe confundirse personidad y personalidad: toda la diversidad de ésta queda unificada y continuada por la unidad de aquélla.

Por lo que toca al tercer punto, es claro que, la persona humana, así definida, es de carácter psicofísico, porque la propiedad o suidad definidoras de la personalidad y su actualización en la línea de la personalidad no pueden menos de ser lo que son, suidad y actualización de un animal de realidades.

Si éste es el carácter formal de la sustantividad humana, cabe preguntarse todavía cuál deba ser la caracterización concreta de esa sustantividad como fuente de acciones, la caracterización del sistema de posibilidades que constituye la actividad psicofísica. Es el problema de las posibilidades radicales y básicas del hombre como realidad sustantiva.

Zubiri realiza, ante todo, un estudio de cuáles son esas posibilidades radicales. Y habla de tres grupos de posibilidades. Primero, el grupo de posibilidades de actividad de carácter predominantemente vegetativo: nutrición, defensa y desarrollo, por un lado; y, por otro, la diferenciación en todas sus formas. Segundo, el grupo de posibilidades de actividad de carácter sensitivo: susceptibilidad, locomoción, y la cerebralización, que entronca lo sensitivo con lo vegetativo. Tercero, el grupo de posibilidades de actividad de carácter intelectual: el de las funciones superiores, que aparecen también como acciones estrictamente psicofísicas y que, por tanto, no rompen sino que posibilitan la unidad del hombre.

A continuación se pregunta qué representa todo este sistema de posibilidades en la actividad psicofísica del hombre. Y responde que la actividad envuelve la totalidad de las funciones, aunque esa totalidad venga polarizada ~~xxxxxxx~~ en un sentido más bien que en otro. Las distintas posibilidades no son sino cualidades distintas, capaces de ser polarizadas dinámicamente en un sentido o en otro, de una sola realidad de orden operativo, que es lo que hemos llamado actividad. Por este carácter unitario de la acción, las posibilidades cobran el carácter de dotes de algo que es "una" ~~xxxxxx~~ tensión, polarizada de distinto modo. Sería imposible componer esta actividad una con potencias sueltas. Es una actividad unitaria que se despliega desde el plasma germinal. En cada una de esas acciones, el hombre va quedando en un estado, que es una tensión estacionaria.

Estos estados pueden afectar a la constitución misma del hombre no en su personalidad, pero sí en la modificación de la personalidad que es la personalidad. Lo cual permite pensar que las diferencias entre los hombres, diferencias de dotes, de sexo, de constitución personal, a pesar de no romper la

unidad esencial de la especie humana, suponen diferencias radicales en las sustantividades humanas. Las diferencias en la esencia no implican, frente al pensamiento clásico, diferencias de esencia, diferencias de especie. Pero, recíprocamente, la unidad de especie no anula la posibilidad de diferencias esenciales entre los integrantes de la misma especie.

Si resumimos los pasos recorridos para responder a la cuestión principal de esta primera parte por las estructuras radicales del hombre, las que constituyen su propia realidad, habrá de decirse que el hombre no es una sustancia, tenga las sustancias que tenga, sino una sustantividad en forma de corporeidad. Este carácter de sustantividad está concluso en orden a sus operaciones por la inteligencia sentiente, por la función de hacerse cargo sentientemente de la realidad, de la realidad de las cosas y de sí mismo. El hombre, como sustantividad dotada de inteligencia sentiente, es animal de realidades. Con lo cual, la realidad psicofísica del hombre es su realidad propia, una sustantividad que subsiste en forma tal que, desde sí misma, reclama ejecutar actos de propia realidad: el hombre es persona, personeidad. La sustantividad como personeidad existe desde el primer momento de la concepción. La realidad entera del hombre adulto emerge de una sustantividad psicofísica primaria, cuyo carácter último es la personeidad.

Esta sustantividad es raíz de un sistema, no potencias en el sentido de facultades inherentes a cada una de las sustancias, sino de un sistema unitario de posibilidades psicofísicas primarias y radicales. No todas competen al alma por sí misma: casi todas las posibilidades vegetativas, y todas las sensitivas, son adquiridas, en cuanto posibilidades, por determinación somática. Otras, como la inteligencia y la voluntad, son de origen estrictamente anímico, sin dejar de ser estrictamente psicofísicas.

De estas posibilidades las primarias son de orden vegetativo. Hay un psiquismo radicalmente vegetativo, y no solamente un principio anímico de una vegetación puramente somática. Este carácter positivo, real y efectivo, de un psiquismo vegetativo es lo que llamamos vigor, propulsión y autodefensa. De él deriva una posibilidad cuantitativa: la ~~única~~ posibilidad de crecimiento; deriva también una posibilidad cualitativa de diferenciación en la triple línea de la independización del ser vivo respecto de sus progenitores, y de la estructuración tanto de las potencias sensitivas como anteriormente de las vegetativas: las posibilidades sensitivas emergen de la función del sentir,

que es una diferenciación vegetativa, meramente somática, en su origen y raíz. Esta función se diferencia, a su vez, en la especificación de los sentidos -es lo que incumbe al órgano de los sentidos-, en la presencionalización de lo sentido -es lo que da lugar a la imaginación-, y en la modulación de la propulsión en impulso. Por su parte, las posibilidades de orden superior: hacerse cargo de la realidad, y optar por lo conveniente en ella, no surgen por diferenciación, aunque sean estrictamente psicofísicas.

Todas estas posibilidades no se yuxtaponen; son, como vimos, modalidades de una actividad unitaria que, en acción, es tensión. Respecto de ellas, sus posibilidades son sus dotes, y esta tensión se modula en sentido de dirección y de intensión, manteniendo, sin embargo, su propia estabilidad interna por regulación. En cada instante, esta actividad deja a la tensión, en cierto modo, estacionaria. A esta marcha y a esta tensión acción, es a lo que se ha llamado vida. Las estructuras radicales del hombre hacen de él una sustantividad viviente. ¿Qué es ese despliegue de actividad que se llama vida? ¿Cuál es el carácter por el que decimos que esta actividad de la realidad sustantiva que es el hombre, es vida? ¿Qué es vivir?

Esta primera parte lleva, por tanto, inexorablemente al estudio de la segunda: el hombre como sustantividad viviente. Parecería que, al menos el estudio de las estructuras radicales del hombre, es algo que puede estudiarse de por sí, de modo que para su intelección no hiciese falta nada más que lo *di* dicho hasta aquí. No es así. Y no lo es por dos razones: primera, porque, aun lo ya enunciado y desarrollado, no es inteligible sino mostrado en su despliegue concreto, en el despliegue mismo de la vida; segunda, porque la radicalidad, precisamente por ser radical, y la estructuralidad, precisa ente por ser estructura, de las estructuras radicales del hombre no aparecen y no dan de sí todo lo que son sino en su concreta forma de actualizarse que es la vida. Con lo cual la vida no va a aparecer como algo sobreañadido accidentalmente a las estructuras radicales del hombre, que serían lo único importante y esencial en él. Va a aparecer como la actualización misma de las estructuras radicales. Ahora bien, ¿qué más esencial que esa actualización? ¿Qué más ineludible que esa actualización? Pero, recíprocamente, sólo desde las estructuras radicales es posible entender radicalmente lo que es la vida humana, presentada como una actualización de dichas estructuras.

## II. EL HOMBRE, SUSTANTIVIDAD VIVIENTE

Para entender lo que es la vida humana, Zubiri se volverá a esta realidad viviente que es el hombre.

El hombre no es vivo por lo que hace, fuera de que lo que radicalmente hace el hombre es vivir. El hacer de la vida ofrece, por otra parte, el equívoco oculto en el doble sentido de vida: la vida en su sentido psicofísico, la Zoé; y la vida en el sentido de los eventos que constituyen la trama de la vida de cada hombre, el Bíos. Este es un punto en el que se disocian las Antropologías, sobre todo las filosóficas, adscribiéndose a uno de los dos sentidos y desarrollando exclusivamente por él lo que es el hombre. Zubiri no admite esta mutilación; es tal vez aquí donde se aprecia mejor cómo su pensamiento filosófico ha sido capaz de descubrir un nivel más hondo y una conceptualización más precisa desde los que poder dar razón de los hechos y de su unidad, que como tales son incuestionables. La vida, nos dirá, constituye evidentemente una unidad, que desde el punto de vista psicofísico aparece como duración (Bergson), y desde el punto de vista biográfico aparece como una unidad de sentido (Dilthey). Pero, en ambos casos, remite a algo más hondo, a la vida como modo de ser del viviente, como un carácter que está allende esa escisión de las dos vidas, y que afecta al viviente en tanto que tiene vida.

Zubiri inicia el paulatino acceso a ese carácter enfrentándose con el concepto de vivencia. Tras un detenido análisis, concluirá que la vivencia no es la vida, sino, al revés, que la vida es aquél carácter de una realidad, cuyas acciones todas tienen un carácter vivencial.

Al explicar la vida como algo que subyace a la vivencia de que sea nía, se llega a la idea de que la vida consiste formalmente en un movimiento espontáneo o immanete. Pero, advierte Zubiri, aparte de que la idea de movimiento, aplicada a la vida, es problemática, lo cierto es que la vida no está en el modo de producir el movimiento ni espontánea ni inmanentemente, sino que la vida se halla en un modo de estar en movimiento: el modo según el cual el movimiento afecta al viviente, cualquiera que sea el procedimiento, y aun el mecanismo, por el que ese movimiento se produce. La vida no está en el movimiento, sino que el movimiento es vivo por la manera cómo afecta al viviente, por la manera cómo éste está en movimiento.

Esta manera debe caracterizarse diciendo que la vida es estar poseyéndose el

sustantividad. El cuerpo es constitutivamente móvil, pero pertenece intrínsecamente al alma con la que constituye una sustantividad; de ahí que esta sustantividad de animación sea también intrínsecamente móvil. Cuerpo y alma constituyen una sustantividad dotada de posibilidades, que son fuente de acciones. La sustantividad humana, por tanto, aun cuando sea intrínsecamente móvil y moviente, no tiene vida porque es moviente, sino que su vida está en lo que ese movimiento tiene de intrínseco a la sustantividad como fuente de acciones. La sustantividad es sustantiva en movimiento. En el movimiento se ejecuta el viviente como sustantividad, y, por tanto, vivir es poseerse en su sustantividad, moverse sustantivamente, ser autos en el movimiento.

Lo que hay de vida en el movimiento, no es el movimiento sino la posesión del movimiento. Lo que hay de vida en la vivencia no es la vivencia sino el autós de la vivencia. Lo que más la vida tiene de unidad de duración o de sentido es lo que tiene de duración en sustantividad o de sentido en sustantividad. Si el hombre no hace sino una sola cosa, que es vivir, es porque, siendo y viviendo, en todas sus vicisitudes, no hace sino una sola cosa: poseerse.

Todo otro tipo de vida, no es sino un esbozo de esta vida que plenariamente se da en el hombre. La vida no admite solamente especies; admite, primaria y radicalmente, grados: se es más o menos viviente.

No debe sustantivarse la vida, porque la sustantividad pertenece al viviente. Sólomente desde el viviente, y como modo suyo, podemos enfrentarnos con la estructura radical de la vida. Estructura radical que está descrita por los tres momentos que la definen a lo largo del tiempo: nacer, tener un decurso, y morir. Hay, por tanto, que estudiar estos tres momentos de la vida, si queremos entender concretamente todo lo que se oculta tras este término.

No se trata de tomar estos tres momentos como acontecimientos internos de la vida en su sentido de vivencias. Lo que nos importa aquí no es la vida dentro de la vivencia, sino la vida como un modo del viviente. Es el viviente, quien nace y muere; es él, quien, entre esos dos polos, está incurso dentro de lo que llamamos vida. En este sentido primario y radical, es en el que tomamos el nacer, tener un decurso y morir, momentos que no se hallan en relación de simple sucesión, pues en cualquier instante de la vida se copertenecen en radical unidad. Es, por tanto, preciso preguntarse por la precisa caracterización de la vida humana en ese triple momento; y, después, por la unidad radical de las tres fases en cada instante de la vida.

Zubiri ~~xxxxxxx~~ comienza su investigación por lo que significa el nacimiento humano. El nacer representa la constitución de la sustantividad humana. Responde a un acto de los padres, que produce la alteridad de otro viviente. Este acto vital es lo que se llama generación, y por esos los padres son pro-genitores. En esta generación hay una continuidad y una transmisión de estos. Hay, además, una transmisión de sustantividad desde el punto de vista somático. Pero no la hay desde el punto de vista anímico, con cuya presencia, por lo tanto, se define la alteridad radical del ser viviente humano en la generación.

Constituido el ser vivo, la vida que le lleva al mundo debe definirse en los dos términos de independencia y control respecto del medio. El viviente está constitutivamente ~~xxxxxx~~ inserto en un medio específicamente definido por las estructuras del viviente: es la diferencia biológica fundamental. La unidad del viviente con el medio, es lo que debe entenderse por empuje vital. Este empuje cobra su dinamismo por las situaciones, en que el viviente se encuentra dentro de su medio. Un medio que suscita una respuesta por parte del viviente. La estructura suscitación-respuesta confiere tanto al medio como al propio viviente el carácter de estímulo.

Su respuesta deja al viviente en un estado insostenido e insostenible. Insostenido, porque la propia realidad somática es mudable, lo que hace variar la situación. Insostenible, porque el viviente queda modificado en su estado anterior. De ahí que la vida no solamente sea una sucesión de estados, una tensión que le lleva de un estado hacia otro. Es una tensión de carácter especial, en la que el segundo estado a que se ha ido, revierte sobre el primero y lo modifica por no haberse desprendido de él: esta tensión es "re-tensión", y en ello reside el carácter específicamente vital de la duración.

En su virtud el viviente es siempre "el" mismo, pero nunca "lo" mismo. La unidad de estas dos dimensiones es la potenciación. Un proceso de potenciación que se despliega en dos vertientes: la fijación progresiva de estructuras, y, correlativamente, la liberación, esto es, el desgajamiento de posibilidades superiores en forma de órganos, que especifican el sentir, y en forma de formalización de movimientos y del propio empuje vital en impulsos.

Esta fijación progresiva va configurando al viviente y proporcionándole una progresiva liberación por desgajamiento. La implicación mutua entre liberación y estabilidad es la subtensión dinámica de estados superiores por estados inferiores. El empuje se va modulando así en tensiones vitales, y las

tensiones vitales en tendencias.

Pero la unidad interna de la estabilidad y de la liberación está en la unidad de regulación. Unidad de regulación no es una integración, sino es la expresión diferencial y dinámica de la integridad primaria del viviente, que en el animal conduce a una centralización. En esta expansión de la potenciación, el viviente vive. Cada aspecto de esta expansión debe considerarse como un modo de posesión. Y este modo es lo que debe llamarse automorfismo. No es que el cuerpo vaya formándose a sí mismo. La formación del cuerpo es tan heteromorfa como la formación de cualquier otra estructura física. Pero como el cuerpo compete intrínsecamente a la sustantividad, ésta es una sustantividad que se va formando a sí misma. De ahí que la unidad de ser el mismo pero nunca lo mismo y que, antes llamábamos potenciación, sea concretamente automorfismo. La independencia y el control, por ejercerse en posesión de la sustantividad, conduce al automorfismo.

El momento decisivo está en que el incremento de esa independencia conduce a la separación: es el alumbramiento, en el cual el medio externo se dilata, pero en el que el control queda como en suspenso dentro de su nuevo medio, dejando al nuevo viviente en estricta situación de indigencia. Aquí, las situaciones vitales no son insostenibles solamente por movilidad del soma, sino además por indigencia.

A partir de este momento, la vida entra en una fase nueva, en que la necesidad de control le lleva a la vuelta a la madre, bajo la forma de los dos instintos fundamentales: el sustento y el amparo. Pero la indigencia no lleva solamente a la vuelta a la madre, sino a la organización de la respuesta, que va dando al medio. En estas dos dimensiones se plasman las estructuras básicas de toda vida, en cualquier nivel que se la tome: por un lado, la existencia de recursos; y, por otro, el gran fenómeno de la construcción. La organización no es sino el precipitado de la construcción interna de la vida. La vida ya no es automorfismo. Es satisfacción. Y éste es el segundo modo de poseerse.

La situación, finalmente, a medida que progresa, se va haciendo insostenible no por mutación ni por indigencia, sino por hiperformalización. La hiperformalización de las estructuras radicales hace que, a un estímulo determinado, el organismo, ni bajo la forma de control instintivo, ni por la construcción de un mundo sensitivo, pueda dar una respuesta adecuada. Entonces tiene

que hacerse cargo de la situación. El problema que se plantea no es el automorfismo ni la satisfacción, es lo que va a ser de mí. Es el modo formal de posesión, que se abre a la vida en su decurso.

Tenemos, pues, la vida que lleva al mundo, y la apertura misma al mundo. Es preciso estudiar esta vida en cuanto nos lleva a abrirnos a un mundo. Debemos analizar para ello la instalación misma en este nuevo tipo de vida.

Hay, por lo pronto, una ampliación de algunas de las estructuras fundamentales que la vida premoderna lleva consigo, al ampliarse el control y la independencia respecto del medio. La ampliación es fundamentalmente un aprendizaje en forma de construcción de recursos, mientras que la mayor independencia va en el sentido de una autoafirmación. En esta fase, la vida es una prosecución o aversión de aquello hacia lo que el impulso nos lleva. En este proceso, sin embargo, el impulso comienza a desdoblarse en dos direcciones: la que cobra el carácter de mero deseo, y la que dibuja el perfil de poder, de lo que la vida puede. Dos dimensiones, cuya unidad es lo que constituye el empeño vital. En esta fase el vivir consiste en poseerse en buena forma, en forma satisfactoria por impulsos y deseos. Este poseerse en buena forma, es una rigurosa conformación y no una mera ejecución. Una conformación de carácter psicofísico

La hiperformalización hace que en esa vida entran en juego otras estructuras que el hombre poseía ya, pero que no habían entrado en función. Por ellas se hace cargo de la situación, al habérselas con las cosas como realidad. En esto consiste la entrada en el mundo: habérselas con las cosas como las cosas son en realidad. Lo cual nos lleva a analizar esta expresión en dos vertientes: enfrentarse con las cosas como realidad, y habérselas con ellas como realidad.

El enfrentarse con las cosas como realidad es la inteligencia. La función primaria y radical de la inteligencia no es ni idear, ni juzgar, sino enfrentarse con la realidad. Este enfrentamiento tiene dos momentos: el primero, y más radical, hacer que las cosas nos den su impresión de realidad: en este aspecto, la inteligencia es una inteligencia constitutivamente sentiente, como puro acto y no como acción. El segundo, expresarlas por una acción intelectual. Por el primer aspecto, estamos en realidad; por el segundo estamos en inteligir.

En este enfrentamiento las cosas se actualizan, actualizan en la inteligencia su carácter de realidad. Esta actualización es probación física de realidad: experiencia; ex precesual porque la inteligencia estaba "ya" en la reali-

dad: este "ya" es el que se expresa en el carácter medial del "me", por el cual la actualización es una vivencia. Los estímulos, por tanto, no son para el hombre puros estímulos, son realidades estimulantes y realidades instantes. El hombre queda abierto a un carácter de realidad que desborda de cada una de las cosas reales: es el mundo como conjunto de todo lo que hay en tanto que realidad. Con lo que las vivencias afectan no solamente a las cosas, sino también al mundo, que se convierte en "mi" mundo.

Pero además del enfrentarse con las cosas, está el habérselas con ellas: es la volición. Su carácter formal no es resolver sino querer. El querer envuelve dos momentos: uno, el término sobre el que recae, que es la realidad misma; querer la realidad es fruición. Otro, es el carácter mismo del acto: nadie querría algo, si no fuera llevado a ello por una tendencia, sin que la tendencia se confunda con el querer. La fruición recae sobre cosas pero en el mundo de la realidad: se quiere ésta y no otra realidad. Querer no es un mero tender es preferir. El hombre depone en la realidad sus propias ~~de~~ preferencias, y esto es la volición.

Sin embargo, no habría volición si no hubiera tendencia. La voluntad es tendente, como la inteligencia es sentiente. La unidad de la inteligencia y de la voluntad es la posesión de sí mismo en la realidad como realidad. Esta posesión es, a la vez, sensorio-tendente e intelectual-volente, porque el hombre, como sustentividad, es una sustentividad en animación psicofísica.

Poseerse como realidad en la realidad, esto es la vida. La vida no es lo que se hace; esto es la forma de la vida. La vida es autoposesión o autodefinición de sí mismo en lo que se hace. Por ello, el hombre tiene una sola vida con una triple dimensión: principial, fundamental y estructural. Principial, porque sino Zoe no habría Bios; fundamental, porque si el Bios existe, no es como añadido a la Zoe, sino como algo que emerge inexorablemente de la expansión de la vida pre-mundana; estructural, porque la vida misma en su Bios no sería en buena parte lo que es sino le perteneciera formalmente la estructura misma de su Zoe. La unidad de Zoe y Bios es desarrollada en este punto con extraordinaria penetración por Zubiri resolviendo así uno de los más agudos problemas que tiene planteados la Antropología.

En su nuevo modo de vida, el hombre va plasmando psicofísicamente la integridad de su sustentividad, la figura de la sustentividad humana. Henchido de realidad, atenido a la realidad, y abierto al mundo, el hombre va plasmando

la figura de su sustantividad, que le define como animal de realidades. Instalado en este mundo, la vida del hombre decurre. Es el tema del decurso de la vida.

Zubiri se pregunta por qué la vida se presenta en esta forma constitutivamente cursiva.

La vida lo es siempre de un viviente. En nuestro caso de un viviente cuya situación es entre realidades, por lo que es una situación esencialmente abierta. En estas ~~xxxxxxxxxxxx~~ situación el hombre tiene la condición de ser expuesto: expuesto a la realidad, y expuesto a exponerse a sí mismo en cada una de sus situaciones.

Por ello, la vida tiene inexorablemente una "forma". Esta forma es la manera de definirse física y realmente en cada situación, que importa un proyecto interpuesto por el hombre entre las cosas y su propia realidad humana. Un proyecto es un sistema de posibilidades operativas, y la posibilidad misma no es sino la forma que, en vista de la mismidad, tiene el mí, es decir, el bosquejo o la manera de ser sí mismo en una situación. El fundamento de la posibilidad es la mismidad, es el Mí en situación abierta. De ahí que el proyecto de una posibilidad sea la definición física del viviente. El viviente tiene que tener una forma en su vida, porque está en situación abierta y tiene que esbozar en ella un proyecto para ser sí mismo.

Esta forma es constitutivamente "cursiva", porque el viviente se define para poder seguir viviendo. El "seguir" no le viene de la decisión, sino de la índole psicofísica del viviente, incurso en devenir. La vida tiene forma cursiva porque el viviente es constitutivamente psicofísico. El carácter de este curso es, ante todo, la duración misma, la distensión del devenir. Pero no es solamente eso. El hombre tiene que realizar su proyecto, y esta realización trasciende siempre a lo proyectado. El proyecto no hace sino modular la duración en forma de decisión. Por ello, la forma cursiva de la vida no es ni pura duración ni pura proyección. Es duración modulada, es proyección realizada. La unidad de los dos aspectos es lo que debe expresar el término "decurso". El decurso no es sino la forma de la autoposición. Le pertenece intrínsecamente al viviente humano, y por esto la forma es en realidad el argumento de la vida. Argumento porque es aquello en que brilla, definiéndose física y realmente, la mismidad del viviente. De ahí le viene a la vida su unidad radical, el carácter de autoposición argumental.

Es un carácter triple, porque es triple la estructura del argumento. El argumento es, ante todo, la continuidad conexa de las adiciones; es, además, la concatenación de los proyectos; es, finalmente, la trama trans-individual de la destinación. Pues bien, la vida es como autoposesión, primero, una ejecución de la continuidad; la continuidad durativa de la vida no está en la conexión continua de los hechos sino en la continuidad del hacer: el hombre es agente de sus acciones. Segundo, la vida es decisión de los proyectos: el hombre es así autor de sus acciones. Tercero, es aceptación del curso destinacional: el hombre es actor de una vida. Ejecución, decisión y aceptación, son los tres momentos de la autoposesión, esto es, de la vida. Y en ellos se expone el viviente en su triple carácter de agente, autor y actor de la mismidad sustantiva. La expresión de la persona como agente, autora y actora de su mismidad personal, es la personalidad. La vida como autoposesión es, en definitiva, lo que está siendo de mí, la construcción de mi personalidad.

Zubiri no se contenta con indicar que la vida tiene un decurso. Sigue adelante y se pregunta por la estructura del decurso. El carácter cursivo de la vida aparece en el "siendo", cuando hablamos de lo que "está siendo de mí". "Siendo de mí" es el enunciado estricto de lo que es el decurso vital. De este decurso hay que examinar sus caracteres diferenciales, que vienen prefijados en la unidad interna que media entre la vida y su decurso.

El hombre se ve abocado a definirse en una situación por la decisión del proyecto que ha de ejecutar. La estructura formal de este decurso está dada por los tres términos que acabamos de emplear: decisión, proyecto, ejecución. El primer término plantea el problema de la estructura decisional de la libertad. El segundo, el problema formal del decurso en forma de proyecto, es decir, el problema de la temporalidad. El tercero, es el problema de la realización misma del proyecto. Libertad, temporalidad y realización, son los tres caracteres formales, cuya unida radical expresa el todo de la vida decurrente.

Ante todo, el problema de la decisión. El hombre, como agente de los actos que ejecuta, está dotado de una naturaleza, de la que emergen radical y básicamente todas las acciones que ejecuta en cualquier orden de la vida. Pero, como autor de las decisiones que son suyas, el hombre es una libertad, decide libremente lo que va a hacer. De nuevo, tenemos a Zubiri enfrentarse con dos de los términos: naturaleza y libertad, entre los que kandan escindidas las Antropologías, y a los que él buscará su radical unidad.

La vida es, a la vez, naturalidad y liberalidad. "A la vez", ésta es la cuestión. Partiendo de la naturaleza misma, esta unidad de naturalidad y liberalidad es la que, por su propia estructura, conduce a la libertad. Esta conducción es lo que debe llamarse liberación. La tensión vital se va modulando en la formación de la vida sensitiva en diversas tendencias, las cuales afloran y crean al hombre la situación de tener que hacerse cargo de la realidad y cargo de sí mismo, momento en el cual las tendencias, las tensiones tendentes se convierten en puras pre-tensiones. En su realidad pretensiva y en aquello que el hombre pretende en sus tendencias, el hombre se encuentra enfrentado con la realidad de las cosas y con la realidad de sí mismo como pretendente. Es decir, el hombre está sobre sí. Las cosas y sus propia realidad son para el hombre, colocado en situación de sobre sí mismo, lo deseable. La naturaleza por sí misma y desde sí misma coloca al hombre en situación de libertad: es constitutivamente liberadora.

La libertad no es, entonces, ni el juego espontáneo de un conflicto de tendencias, ni un mero indeterminismo. Todo querer es querer la realidad. De ahí que la decisión no consista en sacar una determinación de una indeterminación, sino en un coñir la voluntad de realidad a esta realidad. La decisión no sale de una indeterminación, sino de una sobre-determinación. Por eso, cada decisión representa una innovación en el orden de las determinaciones de la realidad. La volición de una cosa no está precontenida en la voluntad, como puede estarlo el fruto en la semilla, sino como cada cosa real pueda estar precontenida en el área de la realidad en cuanto tal, esto es, como mera posibilidad. De ahí que la decisión constituya sus propias posibilidades. Es una cuasi-creación.

Esta libertad tiene su figura y su carácter concreto inscrito y perfilado por lo deseable. Sin deso no habría para el hombre ni volición ni libertad. La decisión se incorpora físicamente al deso y de una mera decisión libre hace una tendencia vigente. Es decir, da carácter tendencial a la propia decisión: es la naturalización de la libertad. La libertad naturalizada es el compromiso de la libertad consigo misma por sus decisiones anteriores, y con la propia naturaleza de donde ha nacido la libertad. La vida no es ni pura naturalidad ni pura liberalidad; es una especie de creación natural. De la naturaleza emerge y a la naturaleza revierte toda decisión libre y toda liberalidad haciendo de la concreción natural del hombre una índole querida.

Visto el tema de la decisión, Zubiri afronta el de la proyección. El hombre en sus decisiones forja un proyecto. Toda decisión, no solamente elige, sino que constituye, en cierto modo, aquello que va a elegir. Ahora bien, el proyecto es algo que el hombre no es. La estructura fundamental de la proyección es este continuo crear y descrear, este continuo tejer y destejer de la propia realidad. Es la temporalidad. Proyección y temporalidad guardan estrecha relación. Pero de la misma manera que el hombre no constituye sus proyectos en el vacío, sino apoyándose en ~~en~~ lo que el hombre tiene o cree tener, análogamente la temporalidad afecta a todo lo que envuelve la proyección.

Zubiri se pregunta, ¿dónde y en qué consiste, pese a la diversidad de las estructuras temporales, la unidad radical del tiempo humano? ¿Cuál es el fundamento último de la temporalidad de la vida.

Ante todo, hay que analizar las estructuras constitutivas del tiempo. Y aquí también Zubiri distingue entre la vivencia del tiempo y la realidad del tiempo. No es lo mismo la duración de una sensación que la sensación de duración. Hecha esta distinción puede decirse que la primera estructura del tiempo es aquella dimensión en virtud de la cual el tiempo constituye una duración, que, desde sus bases fisiológicas más elementales, está regulada por un ritmo tónico y fásico. La vivencia de la duración es la tardanza. Esta estructura es la que permite construir una escala del tiempo y con ella determinar los acontecimientos que duran en la doble línea del "cuánto" y del "cuándo". El tiempo es, en este sentido, una línea duracional articulada en el triple momento del "antes", "ahora" y "después".

La segunda estructura fundamental del tiempo está más ligada a la esencia de la proyección. El tiempo no es mera duración, es futurición. Una futurición en la que el "antes", el "ahora" y el "después" cobran el carácter respectivo de un "pasado", un "presente" y un "porvenir".

Sin embargo, la duración y la futurición constituyen tan sólo un aspecto de la temporalidad y de la vida en el tiempo, que es lo que llamamos la decurrencia temporal. Es el emplazamiento. El tiempo decurrente está emplazado. Futurición y decurso se inscriben dentro de una anterioridad y de una posterioridad, que son formalmente indeterminadas. El tiempo es aquí un emplazamiento, y la vivencia de este emplazamiento es la vivencia del nacimiento, la vivencia de la vida mientras discurre, y la vivencia de la muerte. La línea del tiempo cobra aquí el carácter respectivo de un "comienzo", un "camino" y un "fin".

El tiempo tiene esa triple estructura. Como antes, ahora, y después, resulta de la mera ejecución natural de sus acciones: es el tiempo del hombre como agente de su vida. Como pasado, presente y porvenir, resulta de los proyectos que el hombre decide: es el tiempo del hombre como autor de su vida. Como comienzo, camino, y fin, resulta de la inclusión del hombre y de su vida entera en el universo: es el tiempo del hombre como actor de su vida.

Como el hombre es, a una, agente, actor y autor de su vida, hay que preguntarse por la unidad radical del tiempo.

La unidad radical del tiempo debe precisarse en tres pasos sucesivos. El primero debe estudiar el "lugar" en el que radica la unidad. Duración, proyección y emplazamiento no podrían darse una sin las otras; cada una de ellas implica las demás, aunque no las constituya. Esto denuncia que la unidad del tiempo se encuentra en una dimensión más honda, pues la consideración meramente estructural del tiempo parte del supuesto de que el tiempo *in* tiene realidad. El tiempo no tiene realidad sustantiva, es un mero carácter de las realidades temporales, en nuestro caso de la realidad humana. Por lo tanto, el tiempo humano, sea lo que fuere, es algo que recibe su unidad de la realidad humana que es temporal en ese tiempo, del hombre de quien el tiempo es "mi" tiempo: "mi" duración, "mi" futurición, "mi" emplazamiento. Si este "mi" es temporal, es porque está llevado de una situación a otra. El "estar llevado" es lo que debe llamarse inquietud. Sólo porque el "mi" es constitutivamente inquieto es el "mi" temporal.

La unidad de las tres estructuras está dada, por tanto, en la inquietud. Desde el punto de vista de la duración, sería estar tensado de una manera duradera. Desde el punto de vista proyectivo, sería esforzarse por encontrar qué es lo que va a ser de "mi". Desde el punto de vista del emplazamiento, será estar abocado a un término. La unidad fundamental es la inquietud, y en el "mi" inquieto es el lugar a donde es preciso volver la vista para preguntarse qué es el tiempo del hombre.

Por lo tanto, el segundo paso para determinar la unidad radical del tiempo será preguntarse por la temporalidad del "mi", por la existencia del tiempo humano. El "mi" inquieto no es sin más el tiempo. No puede confundirse el tiempo con el movimiento, ni siquiera en el caso de los astros. Ni tampoco es tiempo "mi vida natural decurrente"; esto no es tiempo, sino la continuidad real de mis propias acciones y de lo que se llama la vida psíquica. Ni



es tiempo el emplazamiento, entendido puramente como comienzo y fin de una vida. Ni la pura proyección del futuro constituye el tiempo. Ni es el tiempo el mí inquieto. En el caso del hombre, el tiempo no se daría si el mí inquieto no abriera ante sí el ámbito mismo de su inquietud.

¿Qué es, entonces, lo que hace el mí para que haya tiempo? Tanto el contar (Aristóteles), como el recordar (Agustín) y el proyectar (Heidegger) derivan del sujeto que es presente a sí mismo en su propio e interno decurso. Sin decurso no habría tiempo, pero sin autopresencia el decurso, lo que hay en el decurso no sería tiempo. El tiempo es así la elevación del decurso decurrente, del mí inquieto, a inquietud en la autopresencia. En este punto Zubiri se esfuerza por trabajar la categoría del "siempre" para profundizar lo que debe entenderse formalmente por tiempo. Pero todavía se hace una pregunta más radical: ¿cuál es el fundamento último del tiempo, es decir, de la autopresencia de la inteligencia en su decurso?

La respuesta no puede ser la de Heidegger. Para ser el hombre su propio precursor, el hombre tiene que empezar a estar sobre sí como realidad, tiene que empezar a estar autopresente. Lo cual lo logra por la inteligencia, una inteligencia sentiente. En cuanto la inteligencia es sentiente, el hombre está inquieto por la acción de las cosas; en cuanto es inteligencia, está sobre sí y lo inquieto se convierte en inquietud. Yo soy el tiempo, pero mi esencia no es el tiempo. El fundamento del tiempo es una inteligencia sentiente, que por serlo está autopresente en su propio ocurrir. De ahí que no solamente estemos inquietos, sino que la inquietud misma pertenece a nuestra realidad inquieta. Y ese es mi tiempo.

Siempre el mismo y nunca lo mismo. La identidad se funda en la mismidad; la mismidad se funda en el siempre, y el siempre en la inteligencia sentiente. Así es el hombre, a la vez, tempóreo y tiempo. El hombre corre en el tiempo, emplea el tiempo, y gasta el tiempo. Correr, emplear y gastar, son tres estructuras radicales del siempre. Y en ellas se expresan las tres estructuras radicales del tiempo: duración, futurición y emplazamiento. Corriendo, empleando y gastando el tiempo, el hombre va definiendo la figura de lo que era ya su propia realidad. Vive, porque vivir no es sino autodefinirse tempóreamente.

Vistas la articulación de naturaleza y libertad, y la estructura temporal de la vida, Zubiri se enfrenta con el problema de la realización de la vida. Para desarrollarlo se enfrenta con una triple cuestión: primera, cómo está el



hombre en una situación; segunda, qué es lo que proyecta y cómo lo proyecta desde una situación; tercera, cómo ejecuta lo que proyecta.

La primera cuestión la estudia Zubiri desde dos puntos de vista: primero, cómo las cosas crean una situación; segundo, en qué consiste formalmente la situación que crean.

El hombre tiene que hacerse cargo de la realidad. Porque las cosas entran y salen en una inteligencia sentiente que está en realidad, tienen ante ella ese carácter primario e irreductible de realidad, que se enuncia en el verbo "haber": es lo que hay. Eso que hay nos es presente en presentación. Colocado sobre mí mismo, soy el punto desde el cual voy a enfrentarme con la realidad presencial. La forma en que estamos en la realidad es ateniimiento. Este ateniimiento a la realidad envuelve tres dimensiones constitutivas: el haber de la realidad, la patencia de la realidad, y la firmeza de estancia en ella. El cambio de las cosas conmueve esta unidad y se disocian por ello relativamente la realidad, la evidencia y la certeza, que se orlan de falsedad, oscuridad e incertidumbre. El ateniimiento primario a la realidad da así lugar a una forma que temáticamente llamaríamos tanteo. Aparece así lo que son las cosas, su sentido y su preferibilidad. Las cosas se nos muestran, entonces, como instancias y recursos. Y, como tales, nos crean una situación.

¿En qué consiste la situación? La situación envuelve al hombre en un estado determinado, en cuanto afectado por las cosas mismas en tanto que reales. Este estado es aquél con el que tenemos que enfrentarnos con las nuevas. Un estado que nos lleva a salir del estado anterior. Este intento de salida pone en claro que al estado anterior subyacía una idea vaga, oscura, pero auténtica de sí mismo, y que en él había una necesidad inexorable de tomar otro estado real. Pero como la necesidad del segundo estado real es físicamente inherente a la índole del primer estado, se sigue que la idea de sí mismo es físicamente ~~inherente~~ un ingrediente de mi propia realidad física, lo que no le acontece a ninguna otra realidad del Universo. Estar sobre sí es ser una realidad que envuelve físicamente una idea de sí mismo. Esta unidad tensa de lo que tengo que ser con lo que soy, es aquello ~~que~~ en que formalmente consiste una situación. Tres categorías, "status", "habitus" y "situs" son los tres ingredientes de la situación. Situación es, en definitiva, la cuestión de mí mismo convertido en cuestión.

La segunda cuestión, en orden a la realización, es el proyecto. No es verdad que lo único que hace el hombre en una situación sea proyectar. El "ahora

en una situación tiene cierta magnitud. En él se inscriben, además de los proyectos, toda su realidad que cuenta dentro de esos proyectos. Dicho esto, importa analizar no qué cosas proyecta el hombre, lo cual pende de las circunstancias y de la estructura de la vida de cada cual, sino cómo proyecta.

Al plantearnos el problema de cómo el hombre proyecta debemos tener en cuenta en qué consiste la situación en la que tenemos que proyectar: en su desarrollo ~~total~~ situación es insostenida de hecho e insostenible. Por consiguiente, lo primero que hay que preguntarse es dónde nos dejan las nuevas cosas cuando nos han sacado de la situación en que estábamos. ¿Cuál es el el nuevo ámbito situacional en que quedamos?

Zubiri no pretende hacer aquí una descripción genética, sino un análisis estructural. De ahí que se pregunte: primero, cuál es formalmente el nuevo ámbito que se nos abre; segundo, cómo nos movemos en ese ámbito; tercero, cómo proyectamos en él otro estado.

Las cosas de la situación pretérita quedan no como realidad física. La realidad física de la nueva situación deja en suspenso lo que había sido al situación anterior. Quedamos físicamente suspensos en lo irreal. La irrealidad es la condición misma ~~que~~ a que nos lanza la realidad física para poder vivir en ella. Esta irrealidad no es la nada. Es la realidad como "objeto" en la imagen y en la idea. Lo objetual es reducción de la realidad física. Toda imagen y toda idea son un atenuamiento físicamente intentado a la realidad, un atenuamiento a ella. Solamente después se expresan en un acto intencional. Estos dos aspectos no pueden confundirse, y el haber querido reducir el primero al segundo ha sido el error cardinal que perfora la obra de la Fenomenología. Estamos realmente en lo irreal; tenemos una experiencia de lo irreal.

¿Cómo nos movemos en este ámbito de lo irreal? Mientras que la realidad física está conectada en una respectividad que constituye el mundo, los objetos son amundanos. Ello permite disociarlos, constnirlos. Lo primero, es el fenómeno de la abstracción, lo segundo el de la fantasía.

Con esta fantasía tenemos que proyectar. El proyecto es la versión del objeto hacia la realidad física. Con lo cual el objeto setorna en posibilidad para movernos en la realidad física. Toda posibilidad aceptada es lo que constituye un ~~pro~~pecto. Esta versión no es una novedad absoluta, porque nunca hemos dejado de estar atenuados a la realidad. La fantasía no deja de ser un modo de atenuamiento a la realidad, y por eso deja paso al pensar y al razonar.

Gravitando sobre la realidad desde la irrealidad, el hombre no solamente pretende resolver la situación, sino que está allende de ella y la dirige. Esta dirección en cuanto afecta a las situaciones propias de la vida es lo que llamamos la prudencia, y en cuanto afecta a los objetos que puede crear, es la técnica.

Con ello, la propia realidad del hombre va interesada en las situaciones futuras. La vida es creadora de intereses, radicada en un solo interés: el hombre mismo interesado en su situación. Cada proyecto es siempre una resolución entre posibilidades, una vuelta desde las posibilidades a las realidades. Envuelve un momento negativo: la renuncia a otras posibilidades, y un momento positivo: la entrega a una de ellas. La unidad de la resolución y de la entrega es el riesgo, en que se van configurando las íntimas congruencias entre lo que el hombre es y lo que el hombre quiere ser. Incurso en este riesgo, el hombre se lanza a realizar su proyecto. Entramos así en el momento físico y formal de la realización.

Hay que analizar en qué consiste la mera realización de un proyecto; la dialéctica de esa realización; y la ~~relación~~ relación entre la realidad humana y su realización.

En qué consiste, por tanto, el que una posibilidad sea no solamente posibilitante de un proyecto, sino posibilitante de que yo realice algo. Si recordamos que, en su momento más proyectivo e irreal, el hombre en la irrealidad se encuentra atendido a la realidad, debemos decir que todo proyecto es ya una realización incoada. Todo proyecto envuelve en sí mismo una tentación, en cuanto es un ponerse a ello, pues supone poner el proyecto en la línea del intento y de la intención. El carácter positivo del acto, por el cual nos ponemos a ello, es el esfuerzo. La estructura formal del esfuerzo envuelve una dimensión de "fuerza". Envuelve también una dimensión de inquietud. El hombre se esfuerza por inquietud, y lo que da a la fuerza en una inquietud carácter de esfuerzo es el cuidado. El cuidado es la fuerza con que el hombre se abre y se mueve en la realidad dentro de una inquietud. Es un esfuerzo que no se dispersa, sino que se mantiene en lo mismo: no es un movimiento como sucesión. Por ello el esfuerzo no es un mero despliegue ni un mero repliegue, sino un repliegue en el despliegue mirando al proyecto. En eso consiste formalmente la realización. El esfuerzo es así la auténtica "metaxú", pues es la realidad objetual convertida en realidad física; es la experiencia de la realización.



El esfuerzo es, así, la experiencia vivida de la transcendencia de lo real respecto de lo irreal. La experiencia de la realidad como realizada es la experiencia fundada, y esta experiencia es el esfuerzo. ¿Cuál es el carácter más radical de esta experiencia? Tomada desde el punto de vista del proyecto, se da en mí una aceptación. Aceptar es dar poder a la posibilidad. Desde el punto de vista de la realización, la realidad es aquello que está pudiendo ser real. Por ambos lados, abocamos a una misma estructura, que es el poder. La experiencia de lo que es tener o no tener realidad, es la experiencia del poder y del no poder, por falta de fuerza, por ser imposible, o porque no se le ha dado bastante poder en una decisión de la voluntad. En el apoderamiento tenemos, por un lado, el predominio de unas pretensiones sobre otras; pero, por otro, la naturalización del poder como posibilidad, naturalización que es psicofísica. De ahí que el hombre se halle circunscrito en su existencia por las potencias físicas que tiene, por las posibilidades que ha elegido y por los poderes de que se halla dominado en virtud de sus propias decisiones. Apoderado por la realidad en nuestra realización, como éxito o como fracaso, el hombre se encuentra en ese estado al término de la realización de un esfuerzo.

Pero la vida no es sólo proyecto y esfuerzo. Es la dialéctica de la realización. El hombre se encuentra, en el intento mismo de realizar un proyecto, por el mero hecho de vivir, con situaciones intercurrentes. La dialéctica de la realización es la dialéctica de la realización en interconurrencia.

¿Qué es interconurrencia? Para que haya interconurrencia debe haber interposición. Pero solamente en tanto en cuanto estoy empeñado en un esfuerzo, la interposición cobra carácter de interconurrencia. La vida es una continuidad en interconurrencias, y esa continuidad viene del yo. La mismidad expresa el carácter recurrente del yo en todas sus situaciones. Esta interconurrencia plasma a la dialéctica de los proyectos del hombre en dimensiones distintas. Ante todo, la incertidumbre que ocasiona la expectación: el hombre aguarda. Por la interconurrencia, además, lo que el hombre quiere de nuevo ha de encajar con lo que ha querido; es el encaje relativo de unos proyectos dentro de otros, que reobra sobre el estado proyectivo anterior, lo cual le lanza a ampliar el ámbito de su proyección futura: es la ampliación del horizonte proyectivo. Y en esta ampliación va proyectando su vida haciendo que el proyecto constituya el objeto de la vida, la carreta del curso vital, incluso hasta adoptar un estado, que le puede acompañar a lo largo de la vida.

No sé si lo que quiero voy a poder realizarlo. Sé que voy a tener que querer



cosas nuevas. Y, cuando éstas lleguen, no sé si voy a poder querer lo que he querido. Ante esta situación, cabe algo que supera la pura expectación, la esperanza, cuyos ojos son la fe que el hombre tiene en aquello que está queriendo. Cabe la posibilidad de desfallecimiento, del que puede salirse por la fortaleza de la esperanza que es el amor. Cabe asimismo la posibilidad de renuncia por di-versión, desesperación, resignación, rebelión, o conversión.

La conversión pone en litigio dos dimensiones del tiempo: el hombre no puede abolir el curso del tiempo, y, por consiguiente, la conversión no es reversión. Pero el tiempo no es solamente distensión, sino sólo cobra su pleno carácter tempóreo cuando la totalidad de la distensión está presente al hombre, presencia que confiere a la decurrencia distensa el carácter de ser "un" tiempo y de ser "mi" tiempo. La conversión no es, entonces, una abolición del pasado por reversión; es una refección del sentido del siempre, una elevación y absorción del tiempo en un nuevo sentido del siempre. El tiempo es recuperable por intensión. La recuperación es la constitución de un tiempo nuevo; no anula el viejo sino que lo incorpora transfigurándolo en el nuevo. La articulación entre el tiempo nuevo, como nuevo sentido del siempre, y el viejo tiempo del curso, es el fenómeno radical del arrepentimiento. Por la línea del fracaso o por la línea del amor.

Pero la vida no es formalmente ni esfuerzo ni dialéctica de la pujanza, que son solamente el argumento de la vida. La vida es mi realidad en realización. La vida no es ni lo que se hace ni lo que pasa; es lo que uno es en ese hacer, y lo que a uno le queda de suyo después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar. Esto que el hombre es y le queda de suyo es, en primer lugar, un precipitado del propio esfuerzo. Las innovaciones se montan sobre las previas estabilizaciones. El esfuerzo va estabilizando al hombre en forma de hábito adquirido; además, en forma de costumbre, que es un precipitado de los modos de ver y valorar las cosas como resultado de una situación. Finalmente, en esa mixtura entre la realidad psicofísica y aquello que el hombre tiene de poder benéfico y maléfico, que es en lo que consisten la virtud y el vicio.

Por otra parte, la dialéctica de la realización va precipitando en el hombre algo real y físicamente suyo, que es la experiencia de la vida, cuyo correlato es el sentido de la realidad que le da mi propia realización. Una realización que ha sido un esfuerzo desde lo que quiero ser, y que emerge de la realidad que previamente soy. Esta realidad previa, es decir, el viviente



que se va realizando en su vida es, a una, agente, actor y autor de su vida. Como sentiente, es una naturaleza que ejecuta actos, de los cuales es agente; como inteligencia, está sobre sí mismo en la situación de que la que tiene que salir, por lo que es autor de lo que va a ejecutar en la acción; por ser inteligencia sentiente, la realidad humana es una conexión de dotes y situaciones, que constituyen la dimensión por la que el hombre es actor de su vida.

La unidad de agente, autor y actor está basada en la inteligencia sentiente. Por lo que tiene de agente, soy naturaleza; por lo que tiene de autor, soy libertad; por lo que tiene de actor, soy destinación. La unidad de naturaleza, libertad y destinación es la decurrencia temporal: el tiempo como duración, el tiempo como futurición y el tiempo como emplazamiento. Vivir no es hacer, sino autopoerse tempóreamente desde lo irreal en el argumento de una situación. Vivir es realizarse; es la articulación entre el hombre como personidad y el hombre como personalidad. Así es como nació el hombre; así es como va viviendo; así es como llegará a término.

¿Qué es, entonces, la muerte? Frente a Heidegger, Zubiri sostiene que la interpretación de la muerte como carácter de pura posibilidad de la vida, no es sostenible, porque lo radical no es la posibilidad de vivir sino el vivir mismo como posibilidad, lo cual no es ya una vivencia. La vida es una posibilidad, sólo en cuanto la tomo como un todo. La muerte no pertenece a la vida porque la vida sea una pura posibilidad, sino que la vida es una pura posibilidad porque intrínsecamente le pertenece la muerte. Por otro lado, la futurición de la muerte dentro de la vida es la vivencia de la muerte, no la muerte. El problema de la muerte es el problema de la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida física y realmente tomada, y no ~~en~~ vivencialmente.

La vida tiene duración, futurición y emplazamiento. Son tres dimensiones irreductibles, cuya unidad física es la que confiere el perfil exacto a toda la realidad de la vida. Esto plantea tres cuestiones: primera, la estructura del emplazamiento: en qué consiste tener que morir; segunda, la vivencia del emplazamiento, el afrontamiento de la muerte: cómo se puede afrontar la muerte desde la vida; tercera, la estructura de la terminación o del plazo del emplazamiento: qué es morir.

En primer lugar la estructura del emplazamiento. Ante todo, Zubiri se pregunta qué es eso de seguir viviendo. Seguir viviendo es algo positivo, y consiste en una forma radical de autoposición en la decurrencia: seguir viviendo, es seguir viviendo, vivir en secuencia. La vida es constitutivamente camino, y vivir



en secuencia es ser viador. Un camino que no es puramente una trayectoria, sino que tiene un "hacia". Como vivir es autoposeerse, el único "hacia" de ese camino es el yo mismo como figura de realidad en realización física. El seguir viviendo es un conseguirse. Seguir viviendo expresa la estructura interna de la definición del hombre como autoposición: la apertura de su autodefinición hacia otra autodefinición. Seguir viviendo no es mera futurición, ni es mera duración incesante, sino que es el carácter intrínseco de una definición siempre abierta de una manera más o menos ~~en~~ indeterminada.

Indeterminación expresada en el "mientras" siga viviendo. Ninguna definición es definitiva sino constitutivamente provisional. El "mientras" envuelve la esencia positiva de la provisionalidad, el "por ahora". La unidad de articulación entre el carácter definitorio de la vida y su provisionalidad, es lo que constituye la contingencia esencial de la vida y del hombre incurso en ella. El hombre no prefigura jamás de una manera unívoca cuál es su exhaustiva autodefinición, y esto no porque sea una existencia sin esencia, sino porque es una esencia abierta.

Esto no rompe la unidad de la vida. Porque la unidad de la vida le viene conferida por el viviente mismo, y porque la estructura de la decurrencia es una estructura que estará terminada en algún momento. La vida tiene así la unidad de una necesidad finita y decurrente, que circunscribe el carácter durativo y futurible por el carácter físico de las estructuras sentientes, que están abocadas al momento definitivo de la muerte. La muerte pertenece, por tanto, a la estructura positiva y formal del viviente humano, como el acto que lanza al hombre desde la provisionalidad a lo definitivo. Y esa es la estructura formal y concreta del emplazamiento.

La muerte pertenece a la vida de un modo positivo. El emplazamiento del hombre es un emplazamiento para la definición definitiva de sí mismo. No es cuestión de futurición; es una estructura física. Emplazado hacia lo definitivo, cesa el argumento y no queda sino lo que arguye. Precisamente lo que constituye el carácter de persona es el no formar parte de nada, sino definirse frente a todo., aunque con referencia a las demás cosas y a las demás personas, envueltas en mi propia definición. La soledad no es así aislamiento. Pero, en definitiva, cuanto constituye el carácter de personalidad definitiva y definitiva, está en la versión que el hombre tiene respecto de sí mismo, y que es en lo que consiste la soledad.

¿Qué vivencia puede descubrirse de la muerte en la vida? Zubiri realiza

aquí un análisis de las distintas posibilidades, atendiendo a lo que se da de hecho en la realidad: no tenerla, tenerla desde fuera, olvidarla, afrontarla positivamente con miedo, con rebelión, con aceptación, con alegría, con entrega, etc.

Con lo cual puede acercarse al estudio de lo que es el morir, real y físicamente considerado. Zubiri observa que la respuesta a esa pregunta no puede darse sino desde la respuesta a la otra pregunta de qué es vivir. A su vez, qué es vivir solo puede responderse desde la idea que se tenga de lo que es el hombre, y de lo que son sus estructuras radicales.

La muerte envuelve una dimensión puramente física: es la destrucción de la configuración física de las moléculas del organismo. La desestructuración en que consiste el aspecto somático de la muerte afecta a la configuración esencial de la corporeidad, no meramente a su carácter funcional. De ahí que al morir, quien se va es el cuerpo, se le va a uno la vida orgánica. Morir es primariamente un fenómeno psicofísico y no un fenómeno metafísico. Uno se queda sin vida, que se le va. Con ello la sustantividad humana deja de existir. Esto plantea dos preguntas: ¿qué pasa con las sustancias que componen esa sustantividad? ¿Desaparece toda sustantividad?

La descomposición puede llegar hasta los últimos elementos. Pero, aunque la materia cambie de estructura y de función, la materia en sí misma no quedará aniquilada nunca. Por la misma razón el alma es imperecedera, porque no está integrada por elementos sustanciales que la compongan. Esta sustancia anímica imperecedera, en virtud de su inteligencia sentiente es "su propia" realidad. Su perdurabilidad es estrictamente individual.

Y así llegamos a la segunda de las preguntas: esta sustantividad anímica ¿no tiene nada de lo que constituye la sustantividad humana? El alma es corpórea desde sí misma. Por tanto, aun destruidas las estructuras somáticas del organismo, como perdura como alma individual, continúa siendo corpórea desde sí misma. Un alma no es sólo una sustancia que perdura, sino una sustantividad privada y privativa, una sustantividad radical.

¿Qué es de hecho esta sustantividad radical? No puede tener lo que le compete por una diferenciación orgánica al alma. Pero, aunque sin el cuerpo no hubiera habido animación, una vez que lo ha habido, el alma queda animada. Desde el punto de vista de la figura que el hombre va definiendo en su vida, la figura de la animación queda en forma de pura habitualidad. La muerte pertenece a la vida no solamente porque haya una función fisiológica, que es el

desintegrarse, sino que la muerte es un fenómeno psicofísico, que pertenece positivamente a la vida, porque coloca al hombre en una condición de existir completamente nueva. En este sentido la muerte no desaparece nunca del alma.

Por la acción de la muerte, el alma queda en respectividad consigo misma. Lo que era mera habitualidad se convierte en actualidad, pero actualidad respecto de sí misma. El fenómeno de morir es la actualización de una habitualidad, que no se actualiza por razón de los objetos sino desde sí misma. Es la actualización de mi definición habitual, y ahí está el carácter definitivo del acto vital de morir. Acto que es más de sciencia que de consciencia: es la autoposición definitiva de su propia figura. En ello consiste el acto positivo en que queda el alma no sólo después de la muerte sino a causa del acto de morir. Es sustantividad porque se queda con la figura que adquirió, pero no es plena sustantividad, porque ya no se posee desde las cosas sino desde sí misma.

La nueva sustantividad consiste en que se deja de ver la vida desde las cosas, y se empieza a ver las cosas desde la vida. Es una especie de existencia espectral. Sin embargo, es un acto real y positivo, porque el hombre queda con la pura realidad y ante sí mismo. La muerte es un cambio de las condiciones mismas de la actividad. La actividad continúa siendo psicofísica por elevación. Y el acto psicofísico que le lanza al hombre a esa nueva actividad es el momento positivo del morir. La consciencia que queda no es del tipo de la consciencia que el hombre tiene sobre la tierra, porque la consciencia de la vida es consciencia desde las cosas, y esto pende de estar despierto. La consciencia meramente intelectual no es una mera consciencia de estar despierto, es una consciencia de saberse en perfecta nitidez a sí mismo. De ahí que la muerte coloca al alma frente por frente de sí misma en un estado de radical fijación. El alma quedará perdurablemente en el acto vital último con el que se ha fijado en lo definitivo. Vivir es autodefinirse, y la autodefinición es autoposición. La autoposición definitiva y definitiva es lo que es la muerte.

Termina aquí el espléndido estudio que Zubiri ha dedicado a lo que es la vida humana, al análisis estructural de la vida humana. En él ha mostrado lo que es la vida en sí. Después lo que es el nacimiento, la entrada en la vida y en el mundo. A continuación ha estudiado Zubiri de forma admirable por la profundidad y la riqueza del análisis lo que es el decurso vital. Finalmente se ha enfrentado con el término de la vida. Estas páginas puramente esquemáticas, que han ido entresacando pensamientos de la larga exposición que Zubiri ha dedicado a cada punto, pueden mostrar la riqueza, la unidad, la novedad y la profundidad del pensamiento zubiriano en una faceta poco conocida.



### III. EL HOMBRE, SUSTANTIVIDAD SOCIAL

Zubiri no se contenta en su Antropología con el estudio de las estructuras radicales del hombre y de ese acto primordial que es el vivir. Hay en el hombre una dimensión ineludible que hace referencia a su misma sustantividad, y de la que hasta aquí ha ~~XXXX~~ prescindido por razones puramente metodológicas. Esta dimensión, la primera de las estudiadas por Zubiri -y esto es indicativo tanto de su importancia en sí como de su importancia para la antropología zubiriana- es la dimensión de la socialidad. Es un término algo equívoco, tanto porque no indica la totalidad del fenómeno estudiado, como porque no nos da toda su profundidad. Lo que en esta parte pretende estudiar Zubiri es la "versión a" que es inexorable en el hombre. En la vida, a diferencia de la muerte, el hombre se posee a sí mismo desde otras realidades. Por eso hay que estudiar cómo el hombre hace su vida "desde" las cosas. Es preciso estudiar con qué cosas hacemos la vida, y cuál es la situación que cada una de ellas, por su radical especificidad, crea o contribuye a crear.

Estas cosas se presentan en tres órdenes: las cosas físicas, los demás hombres, y mi propia realidad en tanto que factor de la situación.

Respecto al primer punto, Zubiri no hace sino apuntar el tratamiento. El problema de cómo hace el hombre su vida con las cosas viene referido ordinariamente a la escisión entre el saber y el puro hacer. Zubiri no es amigo de escisiones, por más que sea amigo de precisiones. Por eso nos dirá: ambas dimensiones del hacer la vida con las cosas, "saber" de ellas y el "hacer" efectivo con ellas, no son sino dos dimensiones de una actividad única, exclusivamente a la cual debe aplicarse la palabra "techne", a pesar de los equívocos que acompañan a este término.

Efectivamente, la unidad interna de una inteligencia sentiente no se limita a percibir, sino que envuelve sentientemente la respuesta. De esta actividad unitaria brota lo que se llama hacer del hombre con las cosas, hacer su vida. Un hacer que constitutivamente envuelve un saber de ellas y un modificarlas con vistas a la realidad.

De este hacer primario con las cosas emergerá de una manera unitaria la distinción entre el artífice, el técnico, y el intelectual, en el sentido moderno del vocablo. La producción de esa actividad es, desde el punto de vista técnico, la creación de un instrumento, fenómeno radicalmente opuesto a una mera instrumentalidad biológica. Las modificaciones que el ser vivo, desde el punto de

vista meramente biológico, pueda introducir en el universo, son modificaciones consecutivas a una respuesta de adaptación. En cambio, en el caso de la técnica, son producto de una rigurosa invención en orden a la realidad. El instrumento no es aquí una prolongación de un órgano, sino justamente al revés: una fuente instrumental de realidad en cuanto realidad. De ahí que mientras lo que se llama técnica del ser vivo es algo específicamente enclausurado, el orbe de la técnica es indefinidamente abierto.

Pero lo que Zubiri quiere tratar en esta parte no es la versión del hombre a las cosas físicas con las que hace su vida, sino la constitutiva versión del hombre a los demás hombres, de la persona humana a las demás personas humanas. Evidentemente, el hombre, además de cosas físicas, se encuentra en su situación con otros hombres. Claro que estos hombres -y no poca culpa de ello tiene una creciente tecnificación mal dirigida- se nos pueden presentar como cosas físicas como las demás cosas físicas. Hay, pues, que seguir adelante en el análisis, si pretendemos descubrir lo específico del encuentro humano.

Estas cosas, que son los hombres, intervienen en mi situación, no solamente porque son otras cosas que yo, sino que intervienen en mi situación con la situación que ellos tienen. Si mi acto vital es un acto de autodefinición y autoposición real y física, los demás hombres con su condición de autodefinición y autoposición, intervendrán constitutivamente en mi vida. De ahí que, cada uno por el mero hecho de hacer su propia vida, se encuentra con que su situación es una situación creada por los demás. Mi situación es una co-situación que, en términos generales, podemos llamar de simple convivencia.

Mientras el hombre con las demás cosas, las utiliza, las modifica, etc., lo que hace primariamente con los demás hombres es convivir. Con lo cual, referida a los hombres, la palabra "otro" cobra un carácter especial. Un carácter que afecta no sólo a la situación que me crean los otros, sino a la índole misma de la manera como esta realidad humana otra está efectivamente en la mía. Mi propia autodefinición y autoposición lo son en forma convivente. De mi vida forma parte la vida de los demás, de suerte que en mí mismo están ya los demás, sin que yo sea los demás.

Esto nos plantea dos cuestiones fundamentales. Primera, en qué consiste el carácter de alteridad que tienen los demás. Segunda, en qué forma los otros afectan a mi vida y la modifican.

Un recorrido histórico sobre este planteamiento le sirve a Zubiri para precisar más las cuestiones: ¿cuál es la estructura de la versión hacia los otros? ¿Cuál es la estructura de la convivencia con esos otros, a los cuales nos hallamos vertidos? ¿Cuál es la forma en que cada uno de los hombres vive en esa convivencia con los demás? El problema de los otros, el problema de lo social, y el problema de la vida de cada uno en la sociedad, son las tres grandes cuestiones que debe uno plantearse al estudiar la relación del hombre con los otros hombres.

Ante todo, la versión a los demás.

La versión del hombre hacia los demás es una versión que está biológicamente fundada. Representarse esta versión como un acto meramente de conciencia concienical es, como siempre que interviene la conciencia, llegar tarde. El hombre, pues, se encuentra vertido primariamente a los demás por razones de orden biológico, pero de una manera singular que hace que su versión sea muy distinta a la que los demás seres vivos tienen con sus congéneres. Mucho antes que el hombre se halle positivamente vertido hacia los demás, los demás se han incrustado en la vida de cada hombre. En el momento en que el hombre se hace cargo de la realidad, se encuentra no con los demás hombres, pero sí con lo humano, que de una manera extrínseca ha venido modulando su vida.

A esta situación -Zubiri no pretende hacer una descripción genética sino puramente estructural- se yuxtapone congéneramente un fenómeno distinto. El niño empieza a encontrarse con los demás hombres, con una serie de cosas concretas que se parecen entre sí. Estos hombres no comienzan a funcionar primariamente dentro de la vida en tanto que otros, sino en tanto que míos. Solamente más tarde aparecen los demás como realidades que tienen un yo como el mío. Por un esfuerzo más tardío, aparece el otro, no otro como yo, sino como otro distinto que yo, opuesto, que reposa sobre sí mismo. En este momento el hombre adquiere el carácter modal de que el yo es el yo de cada cual. Es la alteridad radical, la monadización de la sustantividad humana. La sustantividad humana no está constituida por esta monadización, pero la forma como interviene en su versión a los demás, es en esta forma de ser cada cual.

Zubiri se enfrenta a continuación con ese modo real y efectivo de versión a los demás. Está equipado para ello con los análisis de las dos partes anteriores.

Como animal de realidades, el hombre se halla, no por un acto de percepción intelectual, sino por la estructura psicofísica de su inteligencia sen-

tiente, constitutivamente vertido a los demás. Vertido a los demás, el hombre vive con ellos. ¿Cuál es la estructura de esta convivencia, de este "con"? ¿Cuál es el modo como cada uno hace su vida en esa convivencia con los demás.

Ante todo, Zubiri estudia este "con", al que con vaguedad irritante, nos dice, suele llamarse lo social. Vaguedad que es correlativa a la vaguedad que late en el concepto del otro, de la alteridad. El otro puede ser otro como yo, pero también puede ser otro que yo. Análogamente en lo social: por un lado, cada cual es cada cual, pero esto implica la referencia a los demás, porque de lo contrario no habría nadie respecto de quien ser cada cual; por otro lado, los otros son otros como yo, que convierte la distinción radical en distinción numérica. Todo ello nos indica que debe buscarse un concepto más radical que unifique los dos sentidos. Para encontrarlo es preciso responder a una serie de cuestiones: ¿cuál es el fenómeno radical de esto que llamamos convivencia o socialidad? ¿en qué consiste la estructura de ese fenómeno radical? ¿cuál es su estructura interna?

Zubiri observa para responder a estas preguntas que el hombre queda vertido a los demás en una forma específicamente humana: es una versión de realidad a realidad. Esta versión es la vinculación, que no es una relación meramente vivencial o intencional sino una realidad estrictamente física, una habitud, una hélix. La realidad de la vinculación es una realidad física, y la habitud que la define es una habitud de alteridad. Es una habitud que tiene realidad física propia, pero no sustantividad. La realidad propia de lo social es ser habitud física, es una realidad de habitud. Esta habitud es la forma física en que el hombre queda vinculado a los demás. Porque es una habitud hay en ella un "haber", y porque es un poder, ejerce en mí "presión". Lo social no viene definido por la presión, sino por la habitud de alteridad. Lo social no es lo presivo, sino lo social es presivo porque es social.

En esa habitud cada cual queda vinculado al mero haber humano, que es lo primero que el hombre recibe de los demás. En su forma más elevada, adopta las formas de mentalidad y tradición. Pero hay también una vinculación a los hombres que hay, y entonces esta habitud cobra el carácter de funcionalidad como modo de habérselas cada una de las realidades humanas respecto de las demás realidades humanas.

Esta funcionalidad se despliega en dos dimensiones. Una dimensión que va a los demás en tanto que son otros: es la funcionalidad de la comunidad. Una comunidad que tiene tres formas radicales distintas: comunidad de los demás con-



migo; comunidad de todos entre sí, que es lo que formalmente constituye la ~~existencia~~ colectividad, que es formalmente tal como modo formal y positivo de la habitud de alteridad, razón por la cual en ella se ejerce una función colectiva; comunidad en razón de que el hombre está vinculado a los demás también por su vinculación a la función misma, por lo que ésta cobra el carácter de institución, es la institucionalidad de la función.

Pero la funcionalidad puede ir a los demás hombres en tanto que personas. Entonces, las personas se hallan en una hábitud distinta. A esta dimensión debe aplicarse en el vocablo "comunión". En la comunión de personas no se trata de que haya muchos hombres, como en la colectividad, en que los hombres se portan como "singuli", sino que se trata de que haya un nosotros fundado en un tú y en un yo. En el tú y el yo no se expresa únicamente lo que hay en la colectividad: otros como yo, sino que se expresa que hay otros que yo, es decir, se expresa la opacidad de cada uno respecto de los demás.

Estas dos dimensiones de comunidad y comunión no van separadas, pero una puede dominar sobre la otra. La unidad radical de ambas es la funcionalidad, que hace que la aglutinación de los hombres en alteridad no sea ni mera colectividad ni mera comunión de personas. Es algo que unitariamente es las dos cosas, la sociedad humana. La sociedad humana, define Zubiri, es la habitud de alteridad con los demás hombres en tanto que individuos personales. Sólo en tanto que animal de realidades, el hombre puede y tiene que tener una habitud de alteridad. Por ello el hombre es constitutiva y físicamente un animal social.

Pero para entender la estructura entitativa y radical de la convivencia, ha de atenderse a que todas las estructuras examinadas hasta aquí representan para la habitud de donde emergen, posibilidades que inexorablemente se pondrán en marcha, pero que de suyo no son sino posibilidades. De ahí que entre las posibilidades ya puestas en acto, es decir, constituyendo una sociedad, y la habitud radical de donde emergen, hay siempre una consideración estructural que hacer: ¿en virtud de qué y en qué forma esa habitud se pone en marcha para actualizar esas posibilidades?

Lo dicho hasta aquí explica el "con", pero no que sea realmente una "vivencia". Vivencia no en el sentido vivencial, sino el sentido de realidad física. ¿Qué es lo que hace del "con" formalmente una "con-vivencia"? Una estructura que es la "expresión". Solamente la habitud como expresión permitirá po-



ner en marcha las posibilidades de la habitud para traducirlas en estructuras actuales y reales.

La expresión comienza por ser una exteriorización que, como tal, es un fenómeno puramente biológico, que el hombre comparte con los demás animales. Pero la exteriorización no es expresión, porque para que haya expresión no se requiere tan sólo que se exteriorice un contenido de lo que constituye la vida del hombre, sino que se exprese en forma de realidad. Más aún se requiere, que esa expresión en forma de realidad sea en la línea de la alteridad.

Y esto lo que se da en el hombre. Entre los innumerables tipos de exteriorización que tiene, hay una serie de movimientos musculares que son formalizables. Por ello el orbe entero de la expresión se retrotrae a un tipo de movimientos que fundamentalmente tiene un carácter direccional. El resultado de esta retracción es que se va a la realidad por lo que esa realidad tiene de manifestada. La retracción pertenece así positivamente a un nuevo tipo de expresión, la expresión dirigida a la realidad de la realidad, que es lo que formalmente constituye un signo. En el signo indicamos real y efectivamente la realidad pero a través de lo manifiesto en la condición de estar manifiesto.

Pero entre los innumerables movimientos ejecutados por el hombre, los movimientos de fonación son los más formalizables. Entonces desde el punto de vista fonético tenemos fonemas. El fonema como tal empieza por no ser más que expresión. El niño emite sonidos articulados con los que expresa las realidades en que está inmerso: es el caso de todas las interjecciones. Pero el movimiento fonético puede cobrar además carácter signitivo, es decir, puede venir retraido a indicar la realidad a que se refiere: en ese caso están todos los nombres propios que van in recto a la realidad. Pero si un fonema lo quiero utilizar ~~me~~ para signo no sólo de la realidad que hay sino de la realidad que es, el signo se dirige in recto al ser de las cosas, pero como el ser es constitutivamente genitivo, es ser-de-las cosas, el signo inexorablemente co-signa la realidad. La inexorable necesidad con que la asignación del ~~x~~ ser consigna la realidad es lo que hace del signo una significación.

De esta suerte mediante la expresión formalizada y reducida, primero a puro signo y después a simple significación, se articula ese ingente órgano de la expresión con que se pone en marcha la habitud de la alteridad. La significación se funda en el signo, y el signo se funda en la expresión. Las tres dimensiones son congéneres y constitutivas a todo lenguaje.



Hemos visto ya en qué consiste la estructura de la convivencia. Queda por ver cómo cada cual convive con los demás en la realidad. No es lo mismo ~~preexisten-~~ ~~xxxxx~~ formar parte de una colectividad o de una comunión de personas que hacer la vida, de un modo u otro, dentro de esa colectividad o comunidad. Formalmente hablando la sociedad no tiene vida, no hay vida social. La vida la tienen cada uno de los hombres que están en sociedad. Las vidas son las vidas de cada cual, aunque socialmente tomadas. El problema está en preguntarse cómo cada cual se posee por razón de la sociedad en que está conviviendo. Esto equivale a preguntarse en qué estriba lo que hace de la habitud de alteridad una estructura vital; preguntarse por el hábito de alteridad como fundamento de la vida.

Hemos visto que el hábito de alteridad tiene una estructura formal, la convivencia, y una estructura dinámica, la expresión. Pero tiene también una estructura fundante. ¿En qué forma y en qué sentido el hábito de alteridad es fundante y fundamental para la vida de cada cual? Para responder a tal cuestión Zubiri se pregunta, ante todo, en qué consiste ser cada cual, y, después, se pregunta en qué forma la versión a los demás, el hábito de alteridad hace de cada hombre un cada cual.

Por lo pronto, nadie sería cada cual si la vida no fuera propia del hombre que la vive. Esto es lo básico, pero no es suficiente. Porque para que haya "cada" cual, se precisa una pluralidad numérica de vivientes. Pero tampoco esto basta: con ello tendríamos un "cada uno", pero no un "cada cual". La alteridad en cuanto tal no es mera pluralidad. Preguntarse, entonces, en qué consiste ser cada cual, equivale a preguntarse cómo mi vida está cualificada en mi propia realidad por las vidas de los demás. Pues bien, la manera positiva cómo la vida de los demás afecta a mi propia vida, en tanto que propia y cualificada, es la apropiación. ¿En qué consiste apropiarse?

Yo no puedo apropiarme la vida de los demás, y la apropiación tampoco se limita a ser una mera configuración de mi vida por las vidas de los demás. La alteridad como fuente de vida propia son las vidas de los otros en tanto que posibilitan mi propia vida: son posibilidades. La apropiación es la apropiación de lo que hay de posibilidades en las otras vidas como vida propia de mi propia realidad.

Esta apropiación de posibilidades es inexorable. Por ser el hombre animal de realidades, el cumplimiento de la necesidad interna de la ayuda que me aportan los otros, es una posibilidad positiva o negativa de la vida de cada cual. Es un sistema circunscrito de posibilidades que tiene un carácter definitorio.



En ese sentido, los demás forman cuerpo social para mí, porque definen el sistema de posibilidades reales con las que voy a existir. Lo que constituye el carácter de corporeidad y solidaridad del cuerpo social es ser un sistema de posibilidades solidarias en tanto que posibilidades.

Este sistema de posibilidades del cuerpo social, no es sólo acotante sino positivamente posibilitante. Posibilitante de la vida de cada cual. El sistema de posibilidades que constituye el cuerpo social es un sistema de estabilización de las posibles respuestas a esas posibilidades. Estabilización por la que se van liberando posibilidades superiores, las de uno, que son enormemente superiores a las que cada uno hubiera tenido, si no hubiese contado más que con las posibilidades individuales. El hombre puede más en un cuerpo social de lo que podría individualmente. Aquí está la diferencia entre el espíritu colectivo y el espíritu objetivo. El espíritu objetivo es puramente cuerpo social.

Pero los demás no sólo ~~me~~ posibilitan ser cada cual, sino que lo fuerzan a serlo. Aquí aparece un segundo aspecto de la habitud de alteridad, que es el de la fuerza, el de la imposición. ¿Qué es esa imposición?

No es simplemente un arrastre, porque la realidad de lo social no es sustantiva contra lo que pretenden Hegel o Durkheim. Lo social arrastra por su carácter de alteridad social. No el contenido de lo social sino la socialidad misma: es la imposición de la alteridad en tanto que alteridad. Por eso, no es lo mismo imposición y uniformidad, pues lo social no es forzosamente uniformante y, cuando lo es, no es por su contenido sino debido a la alteridad. Hay, por tanto, que preguntarse qué es lo que la socialidad añade a su contenido para poder arrastrar y, en su caso, para producir la uniformidad. ¿En qué está en la socialidad su carácter de imposición?

Ante todo, porque me da posibilidades. Pero esto no basta. Las posibilidades se constituyen en un respecto y por ello lo propio y formal de una posibilidad es la realidad ofrecida, la realidad en oblación. Una posibilidad así constituida no actúa sin apropiación. Por la apropiación la posibilidad cobra el carácter de poder.

Trañalado esto a lo social, debe decirse que como están las vidas de los demás no es como un sistema de posibilidades, sino como un sistema de poderes que han sido poderes para el otro y que, en forma de poder, está inscrito dentro de mi propia realidad. Es un poder objetivo, en virtud del cual me encuentro en esa situación que describe el verbo imponer. Imponer no es arrastrar, pero es algo más que ofrecer; es estar ahí como una poderosidad incoada: son las vidas de los

demás en tanto que poderes incoados dentro de la mía. En el haber de la habitud está inscrito formalmente en cuanto alteridad el poder. Lo social se impone y la forma de imposición es el ser dominante. Es el poder lo que la socialidad agrega al contenido en cuanto tal. El poder se funda en el haber, y sobre el poder se funda la presión. Cuando esa presión se pone en marcha se puede llegar a la uniformización. Pero incluso quien va contra ese poder no está fuera de lo social sino posibilitado por lo social.

Todo esto se presenta con estructuras bien concretas. En la línea del haber, el haber como poder posibilitante es lo que se expresa en el impersonal "se". Es algo que no queda explicado por el "man" de Heidegger. Heidegger confunde lo impersonal con lo impropio. El "se" es el carácter de poder, el carácter dominante y poderoso que tiene el haber humano, el carácter impersonal del haber humano. Es a-personal. Por ello puede ser el fundamento de la propiedad y la impropiedad. La impropiedad no consiste en hacer lo que los demás hacen, sino en hacerlo porque "se" hacen. El "se" como impersonal y no como impropio es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad.

En la línea de la funcionalidad y de la comunidad lo que sería la potencialización de la domesticación como configuración de la realidad se convierte en educación. En la línea del yo <sup>entre los demás</sup> está la urgencia de tomar oficio. En la línea de la comunión, está el poder en forma de compañía que da paso a la ejemplaridad con su poder positivo de irradiación.

Así se constituye la vida de cada cual. Yo vivo con los demás "en" mí. El "en" es aquello que constituye la forma fundamental como cada ~~xx~~ cual vive entre los demás. El "en" es lo que expresa la unidad de todas las mónadas del universo. El carácter monádico de las mónadas no está en la reclusión, sino en el hábito de alteridad por el que se está en los demás, que es un poder poderoso y posibilitante para mi propia realidad. Cuando acepto o rechazo ese poder al hacer mi propia vida, me convierto en otro para los demás, y el poder y la posibilidad que dimanan de mi vida, van a refluir sobre el cuerpo social. El hombre revierte su vida en forma de poder al cuerpo social, con lo cual este cuerpo social va cambiando constitutivamente.

Queda la tercera parte de nuestro estudio, que Zubiri estudia brevemente como lo hizo con la primera. El hombre se encuentra con las cosas, el hombre se encuentra con los demás. El hombre, tercer aspecto, se encuentra con su propia realidad. La realidad del hombre es encontrada no en tanto que propia realidad,



sino en tanto que realidad internamente cualificada en orden a la figura que cobró y va a cobrar en cada situación.

Ahora bien, nadie puede definir en una situación determinada cualquier figura de realidad, pues el hombre por razón de la estructura sentiente constituye un esquema psicobiológico dentro del cual va a inscribir los distintos tipos de su personalidad. Este esquema es algo que hay en mi realidad, pero en orden a definir una posible personalidad. Por tanto, el esquema psicobiológico de personalidad no es tanto dato como dote, no "es dado" sino que "me es dado". Más aún, cada uno se encuentra que ese esquema ha entrado ya en acción, y este "ya" forma parte inexorable de aquello que soy yo mismo, y este "ya" forma parte de lo que soy yo mismo en cada situación. Esto vale aun del primer momento de la animación, en el que el esquema biológico transmitido por los padres ya ha entrado en acción. Lo cual hace que el hombre se encuentre no sólo con dotes sino con disposiciones. Y la disposición da paso a la pre-disposición.

Pero, además, el hombre se encuentra con un sistema de posibilidades que proceden de la habitud de alteridad respecto de otros hombres. De ahí las convenciones, aquello que con-viene por la convivencia en su doble forma de pre-juicios y pre-sentires. Junto a las dotes y predisposiciones están, por tanto, las presunciones que ~~xxx~~ emergen del carácter social del hombre.

En suma, tenemos que las estructuras sociales hacen al hombre más perfecto. Le otorgan más posibilidades de ser y hacer. La sociedad imprime al hombre esa posibilidad de perfección en un sentido positivo o negativo. Por la perfección que posibilita la sociedad al individuo, y por las congruencias internas con que el individuo ~~ix~~ tiene que contar para ser lo que es, el hombre no es sin más función de una convivencia actual. También puede convivir con el pasado. ¿Cómo? Es precisamente el problema del hombre como animal histórico. Por ser lo que es, por su estructura intelectivo-sentiente y por su constitutivo carácter social, el hombre es un ser histórico. La historicidad no aparece así como un tema puramente teórico, sino como una de las dimensiones ineludibles e inexorables del hombre. Será el cuarto punto que Zubiri estudiará en su filosofía del hombre.



## IV. EL HOMERE, ANIMAL HISTORICO

Como ocurre con el término "naturaleza", parece que la historia es algo que va más allá de los individuos. Por otro lado, parece que la historia es siempre la historia de cada uno de los hombres. Esta simple observación le permite a Zubiri plantearse las dos cuestiones decisivas: primera, en qué consiste la historicidad, cuál es el carácter formal de historicidad; segunda, cuál es la condición del hombre historizado en esa historicidad. Dos cuestiones que decantan una triple pregunta: qué o quién es el que tiene historia; en qué consiste la estructura de la historicidad en cuanto tal; en qué consiste la inclusión del hombre en la historia. Es decir, el sujeto de la historia, la estructura de la historia y el problema de cada hombre con la historia.

a) Ante todo, el problema del sujeto de la historia. Una primera distinción se impone, nos dice Zubiri. No es lo mismo tener que hacer historia. Toda la contraposición entre una concepción de la historia como algo puramente individual o, por el contrario, como algo supraindividual pende de la confusión entre el tener y el hacer historia. De que sólo los individuos hacen historia se ha querido sacar la consecuencia de que la historia no tiene más ~~sujeto~~ sujeto que los individuos; del carácter supraindividual de lo histórico se ha querido deducir la conclusión de que hay un sujeto supraindividual que hace historia.

Las dos tesis son falsas, prosigue Zubiri, porque no es lo mismo "tener" que "hacer" historia. Sólo el cuerpo social "tiene" historia, aunque de ahí no se sigue que lo social en cuanto tal sea historia. El sujeto material de la historia es lo social, pero el sujeto formal es lo social en cuanto cuerpo. Lo social por sí mismo no es cuerpo, pero asume inexorablemente la función de cuerpo. Este cuerpo está caracterizado por ser cuerpo para cada individuo y por ser el mismo para toda una serie de individuos, quienes, precisamente por ello, constituyen un solo cuerpo social. Esto por lo que toca al "tener" historia.

Por lo que toca al "hacer". La historia la hace el hombre individual. Pero ~~xxxxxxxxxxxx~~ esto no es sino una consideración material. Lo que convierte el hacer individual en un hacer formalmente histórico es aquella dimensión del hacer por la que el hacer individual queda incorporado en el sistema de posibilidades definitorias del cuerpo social. Estar incorporado no significa meramente



formar parte de un conjunto. Es la consecuencia real y positiva de las acciones físicas que el hombre ejecuta por estar en un cuerpo social. La incorporación es la co-posibilitación del acontecer. El sujeto que tiene la historia es, por tanto, formalmente el cuerpo social, y ese sujeto es formalmente histórico porque cada individuo le está incorporado realmente en su real y efectiva vida.

8) Llegado aquí, Zubiri se plantea un nuevo problema: ¿en qué consiste la estructura de la historicidad? Responder a este problema supone responder a tres cuestiones: de qué está hecha la historia; qué es la historia en sí misma; cuál es la estructura fundamental que tiene cualquier historia.

8.1 La historia está hecha de hechos históricos. ¿Qué es un hecho histórico en cuanto histórico? ¿Es lo pasado en sentido de pasajero? ¿Es algo estrictamente real? Si por real se entiende lo estrictamente atestiguado, diremos que con esto no se roza lo histórico, porque el testimonio es siempre presente y no es sino un tipo de hecho histórico. Además, por bajo de la continuidad del testimonio que permite atestiguar un hecho real, está la realidad vinculada con el presente que vivimos. Es la tradición, es decir, la realidad misma que en su carácter de realidad está plasmando el presente desde el pasado. La tradición, en efecto, no es un hecho de carácter vivencial, porque lo importante en ella es la realidad misma de la vivencia y la forma como se constituyó la vivencia. De la tradición lo importante no es su momento continuativo cuanto su momento constitutivo. El hecho histórico es, pues, por lo pronto, un hecho real, en cuanto está inserto en tradición real, y xx su carácter mismo de realidad, y no sólo su carácter de vivido, es lo que haría que un hecho real fuera un hecho histórico.

¿En qué sentido y en qué medida esa realidad tiene carácter de "hecho"? ¿Qué se entiende por hecho? El hecho es, por lo pronto, un término resultativo del hacer. Pero, ¿por qué este hecho es histórico? Ciertamente, el hecho ~~xxx~~ histórico cardinal es el hecho que se está haciendo ahora, siempre que sea un hacer humano. Ahora bien, la diferencia fundamental entre el hecho humano y el que no lo es, no estriba en su diferente contenido. La diferencia está en el carácter mismo del hacer. Un hacer, que por estar constitutivamente inserto en la realidad, está vertido a lo irreal y permite al hombre hacer lo que hace en vista a algo, por lo que cuenta no sólo con capacidades sino también con posibilidades. Por ello en todo hacer humano hay lo que tiene de cumplimiento o malogro de aquello que el hombre hubiese querido hacer, es decir, un logro o un malogro de posibilidades.

Pero, puntualiza Zubiri, no todo lo que el hombre hace pertenece a la histo-



ria, sino solamente aquellas dimensiones de su hacer en las que el hombre está incorporado a su cuerpo social. Una cosa es la temporeidad y otra la historicidad. La especificidad integral de la historia hay que buscarla en la conexión entre el hacer incorporado y el sistema de posibilidades del cuerpo social. La incorporación de un acontecer al cuerpo social en forma de incremento o decremento de posibilidades es lo que coloca al hecho histórico en esa modificación en virtud de la cual ya no es tanto hecho de unas potencias cuanto cumplimiento de unas posibilidades que convierten al hecho en suceso. La incorporación del hacer en el sujeto que tiene la historia, en esto consiste el suceso. La historia es un tejido de sucesos.

82 ¿En qué consiste ese tejido de sucesos? ¿En qué consiste la historicidad en cuanto tal?

La historicidad no es el carácter dinámico que tienen los sucesos. La historia no es formalmente movimiento. No lo es por razón de su sujeto, que es el cuerpo social, por lo cual al desaparecer el suceso como realidad y quedar como posibilidad en el cuerpo social, queda como modificación interna de la hábitud de alteridad y no como modificación de un sujeto sustantivo. No lo es tampoco por razón del movimiento mismo, porque no se trata de la actualización de unas potencias sino de la actualidad de unas posibilidades: no es movimiento, es el "cómo" de ese movimiento.

Pero el tiempo del movimiento tampoco es sin más el tiempo histórico. La historia continúa como una especie de tensión de la retinencia, pero por sí misma no tiene retinencia alguna. Asimismo la historia está abierta pasivamente a la futurición, pero no es futurición activa. Tampoco es sin más emplazamiento, porque el tiempo histórico no se componex de pasado, presente y porvenir, sino de predecesión, contemporaneidad y sucesión, que representan la condición tempórea en que queda el cuerpo social por incorporación del tiempo real y efectivo de la vida humana. Es el tiempo convertido en co-posibilidad social.

De ahí que la historicidad en cuanto tal no es sino el acontecer de la incorporación. En el "como" es donde está formalmente la historia, que ciertamente no puede excluir el "que". El "que" es el hombre en el cuerpo social, el hombre como esencia abierta por una inteligencia sentiente. La historia está fundada en el carácter de cuerpo, el cuerpo en el carácter de alteridad, y éste en el hombre como animal de realidades. El cuerpo social es un cuerpo abierto a sus posibilidades, y esta apertura hace que el tiempo histórico esté abierto tanto al presente como al pasado y al futuro. KXHXHXHXHXHXHX

b3 ¿Cuáles son, entonces, las estructuras formales de la historia?

Hay "una" historia donde hay un mismo cuerpo social. La mismidad del cuerpo social está continuada por una continuidad de apropiación, que envuelve la realidad entera del hombre como fuente de posibilidades. Condición de un cuerpo social es su circunscripción geográfica, la tierra como principio de las posibilidades de existencia de un cuerpo social. Esta mismidad de apropiación por continuidad puede sufrir profundas modificaciones por razón de distintos mecanismos. Pero mientras haya un cuerpo social, todas las modificaciones serán sólo modificaciones, en las que precisamente consiste la historia. Si, al contrario, el cuerpo social se disloca, se llega al pluralismo histórico. Zubiri se pregunta ante el hecho del desplazamiento, el pluralismo, ¿es un carácter radical de la historia? ¿No existe una unidad en la historia humana?

Todos somos animales racionales y en este sentido hay una unidad, pero esta unidad no es de carácter histórico. El animal racional no es el sujeto de la historia y, por tanto, la unidad humana no es sin más unidad histórica. ¿Hay, además, en la humanidad una unidad genética? Zubiri, a la altura de los datos de 1953, nos dice que todo hace sospechar que la unidad de la especie humana es una unidad por lo menos monofilética. Pero esto no obsta para que haya de afirmarse que en la historia no haya habido hasta ahora una historia universal, pues para ello se requiere que todos los hombres constituyan un cuerpo social. Hoy estamos a punto de conseguirlo: es difícil hoy imaginar ningún acontecimiento en un cuerpo social que no tenga repercusiones en otros cuerpos sociales. Esto nos indica que los distintos cuerpos sociales constituyen un cuerpo social único, que sería, por vez primera, el sujeto universal de la historia, constituido por un único sistema de posibilidades comunes.

En resumen. La historia no está constituida por hechos sino por sucesos, y el carácter formal de la historia no es ser movimiento sino acontecimiento. El acontecer es individual. Pero su incorporación al cuerpo social hace que las variaciones del acontecer queden objetivadas en su forma de acontecer dentro del cuerpo social. Y entonces este cuerpo social reviste forma histórica. La historia, por tanto, no debe interpretarse desde el concepto de ley. La marcha de la historia debe interpretarse desde otro punto de vista: la dislocación del cuerpo social, la continuidad de un mismo cuerpo social, y la modificación interna de posibilidades dentro del cuerpo social.

c) Entra así Zubiri en la tercera cuestión principal que se había planteado para dilucidar la historicidad del hombre: el hombre y la historia.



El hombre en cada uno de los actos que ejecuta no realiza sino una cosa que es vivir. Vivir es autoposeerse, definirse físicamente en una situación y en unas circunstancias determinadas. Ya hemos visto por qué razones el acto vital por el que cada uno se autoposee y es un cada cual, adpta inexorablemente un aspecto histórico. Zubiri se pregunta cuál es, en esta autoposición del hombre, la estructura de cada cual en su dimensión histórica. Como hemos visto que se trata de una dimensión modal, la pregunta no es quién es cada cual, sino cómo es ese quien, cómo es cada cual. El modo de ser de cada cual es la dimensión por la que la historia afecta constitutivamente a la vida humana. Por tanto, responder a la pregunta planteada es responder a la cuestión de la estructura modal de ser cada cual. Zubiri descubre tres determinaciones de orden modal que constituyen el modo de ser, en cada momento del cuerpo social, un cada cual

C1) Primera determinación: cada uno es hijo de su tiempo. El "hoy en día" descubre una dimensión formal que es lo constituye el "nivel histórico". La primera determinación, a saber, que cada cual lo es en su tiempo, nos enfrenta con la estructura del nivel histórico.

Cuando se habla de "hoy" en sentido histórico se habla de la dimensión de contemporaneidad que tienen las posibilidades que hoy en día se ofrecen. Decir que el hombre es en cada momento hombre de su tiempo equivale a averiguar en qué consiste el carácter determinante de la contemporaneidad en el modo de ser de cada cual. Y ese carácter no es otro que el poder de la contemporaneidad.

El poder del presente es algo anterior a toda escisión entre modernidad y arcaicidad. El ser arcaizante, el oponerse formalmente al presente, no puede hacerse sino desde el poder del presente; de lo contrario, no se sería arcaizante sino hombre del pasado. El ser moderno no consiste en hacer las cosas como se hacen utilizando las posibilidades del presente, sino en hacerlas porque son presentes. Por lo mismo, el poder del presente envuelve constitutivamente una versión al pasado y es un poder prospectivo, porque las posibilidades son constitutivamente prospectivas.

C2) Segunda determinación: el tipo de humanidad que cada cual va a realizar en la situación histórica que le ha sido dada. La inteligencia es lo que tipifica al hombre, pero hay distintos tipos de inteligencia, contra lo que pensaban los griegos y el racionalismo europeo, lo cual permite hablar de tipos de humanidad. Esto no significa, en el otro extremo, que el tipo de humanidad fuera un estadio evolutivo, con lo cual la historia sería intrínsecamente una evolución. La historia sería sólo evolución biológica. ¿Es esto así?



Por evolución debe entenderse un cambio que afecta a las estructuras somáticas y funcionales de un organismo que, una vez adquirido, se transmite hereditariamente de padres a hijos, constituyendo la fijación de un nuevo tipo. En la humanidad ha habido evolución, pero la cuestión está en averiguar qué significan dentro de la especie humana los cambios evolutivos. Y lo que los mecanismos de la evolución significan es un sistema de posibilidades somáticas con las que poder actuar. En el caso del hombre esta actuación está a cargo de una inteligencia sentiente con distintas posibilidades de poner en juego las posibilidades biológicas, que le dan sus propias estructuras somáticas y funcionales. Lo cual significa que la historia no es continuación de la evolución, sino historización del estado evolutivo. La historia no viene después de la evolución, sino que está en cada estado de ella -dentro de la evolución humana- constituyendo la forma concreta de uso de las posibilidades que le ha ofrecido la evolución.

Ni puede decirse sin más que la historia puede llegar a ser causa de la evolución. Puede serlo, pero indirectamente, a través de mutaciones en los genes, que es lo que propiamente causaría la evolución. Tampoco puede decirse, sin más, que la historia es una forma evolutiva, pues la historia es el singular mecanismo que el hombre tiene, por su propia naturaleza biológica, para poder hacer históricamente lo que biológicamente sería incapaz de hacer; el hombre es la única especie prospectiva, abierta a formas biológicas, porque es la única especie que está abierta constitutivamente a la historia. Con todo, no puede confundirse el concepto de función y el concepto de acción: se transmiten hereditariamente las funciones pero no las acciones, que sólo quedan fijadas en un cuerpo social.

Ni el fixismo racionalista ni la tesis evolucionista ~~en~~ dan razón de lo auténticamente histórico. Al primero le falta haber considerado al hombre como inteligencia sentiente, pues son las estructuras sentientes las que van colocando al hombre en la forzosidad de tener que vérselas con las distintas situaciones. La tesis evolucionista ha tomado en consideración tan sólo la vertiente sentiente y ha creído que la variación de las estructuras sentientes es la variación histórica. El constituir un nuevo tipo humano no es ni repetir la definición griega con cambios accidentales, ni es ir desplegando distintos estadios evolutivos. Es la tipificación intrínseca de la humanidad.

(7) Tercera determinación, propia del hombre moderno. Para él lo importante no es ésta o aquella incorporación a éste o a aquél cuerpo social histórico, sino



el que le pertenece intrínsecamente el tener que hacer historia. Esto le ofrece dos posibilidades opuestas: concebir la historicidad como modalizaciones distintas que por razones extrínsecas acontecen a una imagen utópica del hombre, o pensar que todas las verdades no lo son sino desde una situación histórica determinada. Pero tanto el utopismo como el relativismo son rechazables.

El hombre no es histórico por lo que sabe, sino por lo que es como realidad en cuanto inteligencia sentiente. La historicidad del hombre no consiste en el relativismo de las formas del logos, sino en el carácter de esencia abierta que le da, respecto de un cuerpo social, a lo largo del tiempo su dimensión de inteligencia sentiente. La historicidad radical del hombre es la expresión metafísica del carácter de esencia abierta que le compete al hombre por ser inteligencia sentiente.

Instalándose en un cuerpo social, el hombre es más que lo que sería como puro individuo. Pero, por su dimensión histórica, puede ser en cada situación de otra manera. Esta pura estructura modal es la que hace que cada cual sea en cada instante cada cual a su modo. El hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, tiene un acto vital que es autoposesión en razón de la inteligencia, y que en razón de su estructura sentiente se despliega en un argumento. Es un argumento hecho desde cosas a las cuales el hombre domina desde sus propias dotes, que el hombre usa desde las posibilidades que le ofrece un cuerpo social para ser cada cual a su modo. Así es como el hombre está definiendo un tipo de humanidad.

Zubiri termina así su rápido recorrido por lo que debe entenderse como la historicidad constitutiva del hombre. Al detallado análisis que de la estructura metafísica de la historicidad había hecho en las páginas de "Naturaleza, Historia, Dios", ha añadido en estas reflexiones un estudio de la implicación de lo social con lo histórico. Aquí, más que en otra parte, la historicidad aparece como una dimensión del hombre. Se trata de una Antropología y, por ello, más que de la historicidad como una dimensión de la realidad, ha preferido analizar lo que es el hombre en cuanto constitutivamente histórico.

La autoposesión, en que consiste la vida del hombre, es una apropiación de posibilidades, lo cual hace que el hombre, a diferencia de los demás seres, sea una realidad histórica. Pero, por lo mismo, una realidad moral.



## V. EL HOMBRE, ANIMAL MORAL

A] Entre las posibilidades con las que el hombre se encuentra para hacer su vida, elige unas y deja otras. La figura que el hombre determina en cada acto vital suyo, pende de sus decisiones. En este respecto los actos vitales aparecen en una nueva dimensión: como necesitados de justificación. Los actos de la vida del hombre necesitan o tienen justificación.

Zubiri intenta esclarecer esta condición de los actos humanos en tanto que justificables, es decir, el hecho mismo de la justificación. Más tarde se preguntará qué es la justificación, y, finalmente, qué es lo que se justifica.

1) Para estudiar el hecho de la justificación, Zubiri parte del carácter de animalidad que compete al hombre. Si el animal ha de ser viable, cada uno de sus actos tiene que dar respuesta adecuada al estímulo. La adecuación de la respuesta pende de la situación estimulante en que el animal se encuentra, y de las capacidades biológicas del animal. Entre esos dos términos se inscribe la adecuación de la respuesta. La respuesta será adecuada si el animal logra establecer entre el medio y él un equilibrio dinámico y reversible. ¿Cómo es esto posible?

Ante todo, se requiere que la estimulación no destruya el organismo, lo cual depende en parte de las estructuras que determinan el umbral de una estimulación. Esto supuesto, cuando las capacidades biológicas del animal y su funcionamiento establecen un equilibrio dinámico se obtiene la adecuación. De ahí que el carácter de la adecuación animal se exprese en el concepto de ajustamiento: el ajustamiento entre el animal y el medio. El carácter formal y estricto de esta propiedad es la justeza. El animal, por su propio condicionamiento interno, está sometido a una condición de justeza, es decir, de equilibrio interno entre las condiciones que hacen viable al animal y el sistema que funciona en forma que se mantenga el equilibrio dinámico y reversible.

El hombre comparte en buena medida esta condición. Pero esto no es suficiente, ni siquiera biológicamente. Por ello tiene que hacerse cargo de la situación. No sólo frente a las cosas sino frente a sí mismo. En ambos casos aparece el carácter de realidad. ¿Puede, entonces, seguir hablándose de ajustamiento? ¿Qué es lo que se ajusta?

El hombre se ve forzado por la necesidad de su ajustamiento psicobiológico

a tener que considerar la realidad antes de ejecutar un acto. De ahí que primariamente quede indeterminada la figura del ajustamiento humano. En el hombre el ajustamiento transcurre de una realidad a otra realidad, pero a través de esa sutil mediación que es la posibilidad. Por esto, si el ajustamiento en el caso del animal es una mera justeza, en el caso del hombre es un ajustamiento que perde de una posibilidad que establezca el tipo de justeza que el hombre va a realizar en su acto. Tiene el hombre que hacer la justezaxi misma, facere iustum, justificar. Mientras en el animal la conducta suya está determinada exhaustivamente, en el hombre es un mecanismo de justificación. El hombre necesita establecer previamente el patrón de justeza que en cada acto va a realizar. La justificación es, por tanto, una estructura interna al acto vital. Mejor que decir que las acciones del hombre tienen justificación, lo que hay que decir es que no pueden dejar de tenerla.

Para evitar confusiones Zubiri hace una doble observación. Primera, que la justificación puede ser positiva o negativa, pero como justificación es inexorable. Segunda, que no todas las acciones, ni todas las dimensiones de una acción son justificandas: el hombre se encuentra enfrentándose con la realidad y en ese nivel cada acto es justificando, pero los resortes que el hombre pone en juego para ejecutar el acto vienen determinados por todas ~~xx~~ sus estructuras anímicas concretas, que no son justificables ni justificandas. La dimensión de justificación trasciende el carácter específico del acto por la misma razón que el carácter de realidad trasciende a las cosas reales, y, sin embargo, no es nada separable de ellas.

Resumiendo: dentro de las realidades concretas y en todas las realidades de cada hombre, se le abre a éste el ámbito de sus posibilidades, y, por tanto, tiene que hacer el trazado de ajustamiento que el hombre va a obtener. Dentro de esos límites el hombre traza el área de la justificación.

2)

se plantea así la segunda cuestión: ¿qué es eso de justificar un acto?

Hasta aquí hemos constatado que existe la justificación, que tiene que existir. Hemos indicado que la línea de la justificación está en la línea de las posibilidades. Nos preguntamos ahora qué es esta justificación. Para contestar a esta pregunta Zubiri reflexiona sobre el rodeo verbal que empleamos al hablar de este tema: al hombre que ejecuta un acto se le pueden "pedir cuentas" de él. Al animal se le pueden pedir explicaciones, pero no se le pueden pedir cuentas. ¿Por qué se le pueden y deben pedir al hombre?



Dar cuenta de un acto es, por lo pronto, dar razón de un acto pero no por medio de una explicación sino indicando la posibilidad que se ha puesto en juego para hacer algo. Pero esto no basta. Efectivamente hay muchas posibilidades y sólo una es la elegida, sólo una es la posibilitante y a ésta es a la que hay que buscarle explicación. El problema de la justificación implica preguntar por qué razón y en qué medida hay una posibilidad que es posibilitante a diferencia de otras que no lo han sido. La preferencia es, en cierto modo, la justificación de las posibilidades. Pero esto no basta, porque si el hombre se ve arrojado al orbe de posibilidades es por su estructura tendente: el hombre se encuentra llevado a preferir por algo que no pende de la preferencia misma, sino que es mera preferencia; y lo es también porque las posibilidades incoactivamente pretenden introducirse en la realidad, son constitutivamente deseables: al hombre le llevan las tendencias inexorablemente a preferir y las posibilidades con preferibles, deseables las unas más que las otras. El hombre se ve así inmerso en una condición inexorable: está forzado a preferir y forzado a preferir unas posibilidades deseables.

Por tanto, el problema de la justificación consiste en esclarecer en qué consiste esa "fuerza" de lo preferible, eso que constituye lo deseable como fuente de justificación. El problema de la fuerza y de la deseabilidad nos remite de una cosa deseable a aquello que la hace deseable. En ese "hacer" está el problema radical de la justificación: ¿qué es lo que nos lleva a preferir? Justificar en sentido estricto es dar la última razón de la razón, al preguntarse por aquello que lleva al hombre a estar en situación de preferir. Esto pende de una articulación entre las posibilidades reales de un objeto y aquello que constituye el sistema primario de coordenadas que me llevan a preferirlo. El cuadro dentro del cual inscribo la preferencia, ahí es donde está el problema de la justificación.

La primera respuesta que pudiera darse a este problema así planteado, es que se trata de un área perfectamente determinada: la idea del hombre recibida por cada uno de la sociedad en que vive. La fuerza con que esta idea del hombre actúa en cada una de las personas pende de que es la idea de aquella sociedad a la que el hombre está incorporado; la fuerza de preferibilidad es la presión social: es el punto de vista del positivismo.

Esta concepción que tiene mucho de verdad, no es totalmente verdadera, porque la presión social no es lo decisivo. No es, por lo pronto, lo único, porque el hombre puede volverse contra la sociedad; pero, además, en tanto



que pura presión social definiría la normalidad de un hombre en aquella sociedad, pero no la moralidad. Lo típico de lo social no es la presión sino el poder en el que se apoya el hombre para rechazarlo o para aceptarlo.

La segunda respuesta podría buscarse por el camino del imperativo categórico, del deber absoluto: el deber por el deber es la pura fuerza dentro de la cual se inscriben todas las cosas para medir su grado de preferibilidad en orden a la justificación. Es la explicación kantiana.

También este punto de vista es en parte utilizable, pero no totalmente. El imperativo viene demasiado tarde porque expresa lo que la inteligencia ha hecho, pero no constituye el hacer mismo de la inteligencia. Pero es que, además, está la cuestión previa de por qué el hombre tiene deberes, cómo se articula el deber con la realidad: las cosas ¿son buenas porque se deben hacer, o se deben hacer porque son buenas? Finalmente, no son lo mismo el ámbito del deber y el ámbito de la moralidad.

La tercera respuesta va por el camino de los valores. Hay valores y están entre sí jerarquizados. Esto que es verdad dentro de sus límites, no es verdad suficiente.

Efectivamente, la pura jerarquización de valores no constituye sin más una fuente de deber. Además, todo valor por muy objetivo que sea no pasa de ser objetivo y, como tal, supone un sujeto ante quien el valor en cuestión es objetivo: la objetividad pende de la estructura de una subjetividad, no porque la subjetividad absorba la objetividad, sino porque establece el carácter modal que tienen las cosas como objetividad. Esto nos indica que si los valores son valiosos es porque las cosas son válidas para una realidad, que es la realidad del hombre. Las realidades no son valores ni soporte de valores, sino raíz de valores.

Por tanto, si queremos plantearnos con rigor el problema de la justificación allende la dimensión del valor, tenemos que ir a la dimensión de bondad. Justificar es mostrar cómo una acción es buena. El ámbito que se le abre al hombre es el ámbito de la realidad buena, y en tanto en cuanto el hombre depone su fruición en la realidad buena, en esa medida se inscriben todas las posibles acciones en forma de algo deseable, en forma de algo preferible.

3)

Entramos así en la tercera de las cuestiones: ¿qué es aquello que inscribimos en ese ámbito? ¿qué es aquello que se justifica? No tanto una acción cuanto un decurso. En este sentido, la justificación, y el predicado de bueno, re-



caería no sobre una acción sino sobre el todo de la vida. Pero esto necesita precisarse y profundizarse. El acto vital, lo que tiene de vital es el carácter de autoposesión en el despliegue de la personalidad en personalidad. Por tanto, lo que el hombre justifica es su personalidad, porque eso es lo que está definiendo en cada uno de los actos de la vida. Lo que tiene el acto de justificando no es lo que el hombre hace, sino la figura que describe y adquiere. Lo que ha de justificarse es la persona en tanto que personalidad. El carácter justificando por razón de una bondad compete a la realidad que realidad de la propia persona humana.

De aquí resulta que el problema primario y radical es el de averiguar en qué consiste la índole de esta realidad humana que como realidad es físicamente moral y como moral es físicamente real. La realidad humana es una realidad moral. La moral es el ámbito de la justificación. La gran cuestión es, entonces, en qué consiste la realidad moral que realidad y que moral en el caso del hombre.

En resumen: El hombre, adiferencia del animal, no se limita a ajustar su organismo al medio ambiente, sino que entre la realidad externa y su propia realidad, el hombre interpone una posibilidad que establece el tipo de ajustamiento: hacer la justeza es justificación. Esta justificación no es solamente la dependencia del ajustamiento respecto de una posibilidad. Hay diversas posibilidades y el hombre prefiere una posibilidad entre otras, con lo que la justificación cobra el carácter de una preferencia de unas posibilidades respecto de otras. Esta preferencia se inscribe en el carácter con que las posibilidades solicitan al hombre en virtud de su interna cualidad, que transcende del contenido de la posibilidad concreta. La forma en que la posibilidad solicita al hombre no es la mera presión social ni el carácter abstracto y formal del deber por el deber, ni por un valor inherente a las cosas, sino por la realidad misma a que la posibilidad se halla referida como posibilidad posibilitante. La posibilidad siempre se presenta como buena o mala, y en esto consiste el carácter de la justificación: pender del bien. Ahora bien, las acciones justificandas no lo son por razón de su contenido sino por lo que tienen de acción vital, por lo que tienen de autoposesión; es decir, porque en ellas se dibuja la figura con que el hombre perfila su propia personalidad dentro de la realidad de persona. La justificación, el carácter de bueno o malo, es algo que afecta a la vida en tanto que vida, la figura misma de la personalidad.



3] Esta dimensión moral del hombre plantea cuatro cuestiones fundamentales: en qué consiste la índole moral de la realidad humana; qué es eso del bien; qué es el deber; cómo debe caracterizarse la moral concreta en cada una de las situaciones de los hombres.

1) La primera cuestión es, pues, la realidad moral del hombre. La realidad moral del hombre es anterior al problema del bien, porque para hablar de bienes o de males se supone que el hombre es una realidad moral. La posibilidad misma de que se plantee el problema del bien pende de la índole constitutivamente moral del hombre.

Efectivamente, el hombre en cada una de las situaciones vive, y en ese acto vital suyo consiste en autodefinirse por autoposición desde las cosas. A esto es a lo que temáticamente llama Zubiri "frucción", que no es mera complacencia sino la posesión de la realidad que realidad por mi realidad qua realidad. Es a la vez algo físico e intencional: es el ateniimiento posidente a ña realidad.

Aquello ~~xxx~~ de que el hombre "disfruta" es la realidad como posibilidad de ser realmente lo que el hombre va a ser en aquella situación. Por la posesión de esas posibilidades que la realidad le ofrece, el hombre adquiere las propiedades que las posibilidades le ofrecen, y estas propiedades le son propias por apropiación. Esta y no otra cosa es el carácter moral de la realidad humana. La figura concreta que en sus propiedades ha adquirido el hombre es lo que Zubiri llama carácter. Carácter, no en el sentido de las características de un hombre, sino en el sentido de la condición caracterizante de todas ellas, a saber, que sean formalmente propiedades apropiadas. El que el hombre tenga que tener propiedades apropiadas y no meramente propiedades naturales, es lo que constituye la realidad moral del hombre. El hombre por ser animal de realidades es constitutivamente animal de posibilidades. Por ser animal de posibilidades es animal de propiedades apropiadas; es decir, tiene que tener forzosamente un carácter. Es constitutivamente un animal moral.

2) Sobre esta concepción de la realidad moral es sobre la que se monta la segunda cuestión: qué es eso que llamamos bien; algo que internamente va "asociado" a la realidad moral, y cuya interna asociación es menester esclarecer.

Tenemos, pues, que el hombre, como animal de realidades es animal moral, porque es inteligencia sentiente y, por lo tanto, tiene que poseerse a sí mismo desde unas ~~xxxx~~ posibilidades que le da la realidad: es la posesión la que Zubiri llama "frucción". Lo que caracteriza formalmente la frucción es la posesión de la realidad como posibilidad real de ser en realidad ~~xxxx~~ en esta o en



la otra figura mía. La moral está en el carácter apropiado de esta posibilidad.

Como se ve, se hace jugar aquí la realidad como realidad, el hombre como realidad y las posibilidades. Se plantea así de una manera ineludible la cuestión de en qué medida y en qué forma se entreveran esto que llamamos realidades, posibilidades, apropiaciones, en la definición del carácter formal del hombre.

El hombre, realidad moral, porque tiene propiedades apropiadas, plantea el problema no sólo de la moral de esa realidad, sino de la realidad de esa moral. Zubiri afronta este problema en tres pasos sucesivos: <sup>2a</sup> la cuestión del carácter moral de la realidad como posibilidad del hombre; <sup>2b</sup> ~~xxx~~ la cuestión del carácter del hombre en esa su apropiación, es decir, su propia realidad moral;

<sup>2c</sup> la cuestión de la diferencia moral que se inscribe en la realidad.

<sup>2a</sup> Pues bien, lo que el hombre se apropia en esa apropiación son posibilidades, que, como tales, como forma de realidad, penden de la estructura misma de lo real. En sí las posibilidades son irreales, pero el tenerlas es una realidad. De ahí que la posibilidad es constitutivamente apropiable y define formalmente el área de lo bueno. Lo bueno es lo real en tanto que fuente de posibilidades apropiables. En toda posibilidad hay constitutivamente dos dimensiones: por un lado, el contenido efectivo de las posibilidades concretas que el hombre posee; por otro, el carácter de realidad que tienen esas posibilidades precisamente por serlo. De ahí que, como lo bueno no es otra cosa sino la realidad en tanto que posibilidad apropiable, resulta que esa realidad es buena en una bondad determinadas, pero tiene además esa orla indeterminada de la realidad en general que es la que da margen a que en todo lo bueno esté la versión a un bien en general.

<sup>2b</sup> Por otro lado, las posibilidades lo son solamente de una realización humana. El hombre en cada situación está en una forma peculiar, no estando solamente incurso en ella, sino estándolo para resolver el problema que la situación le plantea, "estando sobre sí". De ahí que el hombre tiene una doble dimensión en toda situación: de un lado el conjunto de propiedades físicas o morales, que el hombre posee; de otro, la forma en que el hombre está sobre sí misma en cada situación. En este segundo punto de vista, el hombre está proyectado sobre sí mismo formal y precisamente para salir de la situación en una forma o en otra pero siempre inscrito en la forma que es la felicidad: la felicidad es la forma cómo el hombre está proyectado plenariamente sobre sí mismo. Felicidad que es algo tan indeterminado como el bien.

Aquí convergen la idea del bien en general y la idea de la felicidad. Lo



bueno es lo apropiable como apropiable, y lo que hace que lo apropiable sea apropiable es la posibilidad de la felicidad. La felicidad no es una posibilidad posible, es una posibilidad ya apropiada. Por esto es la posibilidad de todas las posibilidades: es estar abierto en la línea humana ~~hacia~~<sup>en</sup> la perfección de su propia realidad en cuanto tal. La felicidad es, en sí misma, moral, porque está ya apropiada.

Ahora bien, toda posibilidad apropiada tiene un poder, y en el caso de la ~~propia~~ felicidad apropiada este poder es un poder absoluto. Toda otra posibilidad es apropiable en orden a la felicidad. Como la felicidad es en sí misma determinable en cada momento del tiempo y en cada situación de la vida, todas las demás posibilidades tienen la posibilidad interna de tener un signo y otro en orden al poder absoluto de la felicidad.

Esta es la diferencia que hay entre lo bueno y lo malo. Lo bueno y lo malo tienen en tanto que apropiables esa dimensión, no de ser bien y de ser mal, sino la condición de ser bueno o malo, que no representa bien o mal, sino lo benéfico y lo maléfico. Lo benéfico y lo maléfico sólo son posibles por el poder absoluto ya apropiado del bien que es la felicidad. El hombre es así el único animal que, por no poder existir más que bajo el poder absoluto de la felicidad, tiene inexorablemente la doble posibilidad de ser feliz o infeliz en cada una de sus situaciones.

Lo bueno, pues, es la realidad en cuanto apropiable, y el bien es mi propia realidad en tanto que apropiada en forma de figura de felicidad. Porque el hombre es moral, hay constitutivamente un bien.

Pero al decir que el bien es la realidad en forma de posibilidad en tanto que apropiable. Las cosas concretas son posibilidades en tanto que forma de realidad, lo cual envuelve la dimensión de ser bien en orden a la realidad en general, y, por tanto, aparece desde el punto de vista de la realidad misma en tanto que apropiable una indeterminación. Por el lado del hombre mismo aparece también una indeterminación, porque cabe preguntarse: ¿qué es ese hombre que llevamos proyectado sobre nosotros cuando estamos sobre nosotros mismos en cada situación? En la felicidad con que el hombre se proyecta ~~en~~<sup>ante</sup> sí mismo va envuelto todo el hombre en su realidad concreta.

Esto puede hacer pensar que aquello que define la felicidad es el buscar la mejor manera de salir de la situación, el bienestar en cada situación, la complacencia. La felicidad como complacencia ha sido la concepción de todas las Mo-



4) rales, llamadas hedonistas y utilitaristas. El error de estas Morales no está en que ofrezcan una felicidad; una Moral ajena a toda complacencia y a todo bien-estar es una Moral quimérica. El error está en no ver que el hombre proyectado, definiendo la figura de su felicidad, es el hombre entero que con su inteligencia tiene que habérselas con toda forma posible de realidad.

Esto equivale a decir que la complacencia y el bien-estar del hombre penden de un bien-ser en orden a la realidad. Tanto por el lado de la consideración de las posibilidades en tanto que aplicables, como por el lado de la única propiedad apropiada, que es la felicidad, queda lo bueno indeterminado. Precisamente porque hay bien es lo por lo que este bien resulta indeterminado, y el hombre tiene que determinarlo. ¿Cuál es la determinación del bien?

3) Efectivamente, el hombre en cualquier situación en que se encuentre incurso, lo que va a hacer es salir de la situación del mejor modo posible. Pero casi la idea del bien queda indeterminada. Se nos plantea, por tanto, el problema de su determinación.

Las posibilidades que el hombre se apropia son todas ellas apropiables, y en este sentido son el bien. De todas estas posibilidades hay una que está efectivamente apropiada y no puede no estarlo, que es la propia felicidad del hombre. En su virtud, todas las demás posibilidades son apropiadas, es decir, el hombre no puede dejar de estar vinculado a ellas. Por estar ligado a su bien, se encuentra obligado a todas las posibilidades de ese bien y esa felicidad. En su virtud, el hombre es una realidad debitoria en la que no cabe contraponer el ser al deber ser. Este carácter debitorio es el que constituye la radical determinación del bien. Esta determinación tiene que ser apropiada. Pero puede serlo en un sentido positivo o negativo: es la "forma querida" de la felicidad. Dejar que sea así lo que es en su plenitud, tanto positiva como negativa, y en una forma no definitiva sino definitiva, en eso consiste la idea de la sanción en cuanto tal.

Pero, aun con todo ello, el problema de la realización determinada de la moral queda soberanamente indeterminado. En primer lugar, porque cuando se habla de felicidad del hombre se entiende el hombre concreto en toda su integridad, lo cual deja pendiente y abierta la figura que ha de tomar esa felicidad. En segundo lugar, la determinación del bien queda indeterminada porque el deber no agota la moral. En tercer lugar, la realidad moral misma se encuentra dotada de una variabilidad y multiformidad muy grandes.

4)

De ahí que hay de afrontarse el problema de la moral concreta en cada una de las condiciones en que la realidad moral del hombre existe. Zubiri lo hace en dos pasos: en el primero, busca el estricto planteamiento del problema; en el segundo, la marcha del problema.

Ante todo, el planteamiento. No se trata de "ideas" morales sino de la "realidad" moral del hombre, porque el hombre, por estar sobre sí, por una forzosa física no puede menos de definir un sistema de posibilidades de realización. No se trata de que la moral sea objetiva, sino de que la moralidad es una estructura radical y física del hombre; se trata de que el hombre es real y físicamente moral.

El hombre se encuentra siempre en una situación "social". Gracias a ello el hombre como realidad es más realidad por razón de la sociedad y lo es en cada una de las sociedades de otro modo, por razón del acontecer. En este respecto, la realidad moral del hombre, como tal realidad, tiene una dimensión social histórica. La moralidad misma es social e histórica y no sólo las ideas morales que el hombre tenga en función de la sociedad y de la historia.

Pero esto no excluye la individualidad de la moral. El individuo tiene que realizar su acción moral físicamente determinada en cada una de las situaciones en que va pasando por su vida.

Por ser el hombre realidad moral se le presentan, por tanto, dos cuestiones: primera, ¿cuál es la estructura de esta realidad que, como tal realidad, no se identifica con la realidad de cada uno, cuál es la estructura de esta realidad en su concreción social e histórica? Segunda, ¿cuál es la estructura de la figura real que en cada una de esas acciones define al hombre en cada una de sus acciones?

Con esto podemos atender ya a la marcha misma del problema. El primer punto de estudio es el de la estructura de la realidad moral como no identificada con la del individuo.

La realidad moral es la realidad misma de la felicidad humana. La felicidad humana, en función de la inteligencia, es algo constitutivamente abierto, y en esta apertura se inscribe la concreción que le impone su variedad social y su variedad histórica. El hombre, en efecto, "recibe" un sistema moral de los demás. Pero esto no justifica la tesis relativista.

El relativismo moral es radicalmente insuficiente, porque lo que la sociedad puede dar es una respuesta a la pregunta de cuáles son mis deberes, pero



no puede ser fuente del carácter "debitorio", porque para que haya constricción social el hombre debe ser anteriormente una realidad deudora.

El relativismo moral no es, además, bastante relativista. Ni el individuo ni la sociedad pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vista a una cierta idea del hombre. Ahora bien, supuesta una determinada idea concreta del hombre ¿qué significa eso de que en una sociedad pueden cambiar, dentro de una idea del hombre, las diversas figuras concretas de su moralidad? En estas variaciones varía la condición de los hombres que componen una sociedad, pero ¿es eso una variación de "la" moral? Lo sería si el cambio fuese aditivo y extrínseco, impuesto a la idea moral del hombre por las condiciones ~~que~~ de los hombres que van viviendo. Esto es falso, porque lo que hay es una conexión de implicación intrínseca entre las posibilidades concretas que una situación determinada tiene en una sociedad y su idea del hombre. Se trata de un desarrollo interno de la moral y no de un cambio de la moral. La moral para ser moral tiene que ser desarrollable, como lo son las posibilidades intrínsecas del hombre. Se trata de ver si las posibilidades concretas que en un momento determinado tiene una sociedad, son o no son desarrollo o deformación de la idea moral que el hombre tiene en esa sociedad. No se trata de una variación física y conexiva, sino de una explicación de las posibilidades implicadas dentro de una idea del hombre.

Y, ¿cuando se trata de ideas distintas del hombre? Por lo pronto, la idea del hombre que una sociedad tiene, no es una mera ocurrencia de esa sociedad. Por lo menos de manera incoativa al hombre le pertenece la idea que de sí mismo tiene; su propia idea pertenece a su propia realidad. La cuestión es, entonces, cómo el hombre, a pesar de <sup>ser</sup> siempre el mismo, por tener idea distinta de sí mismo, es distinto, pues, en alguna medida las sustantividades son distintas en función de las distintas ideas que el hombre tiene de sí mismo. No es que la sustantividad cambie, lo que cambia es la idea de la perfección de esa sustantividad. Lo que la idea pone es una ~~idea~~ distinta de la perfección, porque el hombre es su propia realidad y se posee por la inteligencia en su propia realidad.

Por tanto la cuestión se centra en que se nos diga cómo en la realidad sustantiva del hombre están las ~~distintas~~ ideas de la perfección humana. La respuesta es que estas ideas <sup>no</sup> son adventicias al hombre, porque representan otras tantas posibilidades de ser hombre de una u otra manera. Lo que tenemos es, de un lado, la idea del hombre, y, de otro, las posibilidades de perfección que puede haber en el hombre determinadamente. Es un problema de verdad estrictamente moral.

El aparente y efectivo relativismo envuelve así una vertiente de universalidad



Solamente por su referencia a lo que el hombre es como sustantividad, tiene sentido hablar de cambios de ~~idea~~ la idea de la perfección humana. Los cambios históricos en la idea de la perfectibilidad humana no son adiciones a lo que sería el hombre abstractamente considerado, sino el hacer ver en cada situación las posibilidades que dimanar de lo que en cada sociedad puede dar de sí una inteligencia sentiente.

Todas estas posibilidades están ancladas en lo que el hombre es por naturaleza, y penden de lo que constituya la razón de ser de ella. La condición de esta realidad, que tiene que estar determinada, y no puede no estarlo sino por su propio bien, es lo que se llama el fin del hombre. ¿En qué consiste el carácter de este fin? El problema del fin no es el problema de un fin impuesto al hombre, sino de un fin asignado al hombre dentro de la condición formalmente final que el hombre tiene en sí mismo. Este carácter formalmente final que el hombre tiene está en función de la inteligencia sentiente que es la última y más radical de sus posibilidades porque por ella es persona y por ella se enfrenta con la ultimidad.

Enfrentado con la ultimidad de lo real el hombre está obligado a sí mismo, pero en su obligación realiza una ligadura más honda y radical, que es la religación de ultimidad o de deidad.

Pero el hombre, como fin personal y absoluto, religado a la ultimidad, ligado a su propia felicidad y obligado a todas las perfecciones que una determinada idea del hombre haya hecho germinar históricamente dentro de la propia realidad del hombre, está abierto desde sí mismo a una forma de perfección mayor o menor, que el hombre no sabe cuál es precisamente. La incertidumbre moral nos indica que la realidad de su perfección es constitutivamente indeterminada: el hombre se encuentra en incertidumbre porque tiene que determinar por tanteo el tipo de perfección que le es accesible dentro de la sociedad histórica.

Se encuentra así por ser esencia abierta. Abierta a la realidad en forma de realidad, el hombre está absolutamente verificado a una forma de perfección. Los distintos tipos de perfección son distintas posibilidades que incoativamente están en él dentro de cada situación, lo cual no supone que cambie la moral del hombre sino que cambia el hombre que va a ser moral. Dentro de un mismo sistema de posibilidades y de una misma idea del hombre, hay un desarrollo que es el hacer ver la fecundidad de esas posibilidades que definen en aquella sociedad al hombre dentro de las distintas circunstancias históricas e indivi-



duales.

Esto significa que aquí se trata de un problema de realidad y no de especulación, por lo que la última palabra no la tiene el sistema de conceptos que el hombre emplea sino la realidad misma. Frente a ella el hombre tiene que hacer de sus conceptos un uso razonable.

Podrá objetarse que es una añagaza de la naturaleza y un ardid de la razón para que el hombre pueda aguantar sobre la tierra el que el hombre tenga la ilusión de una felicidad y de un bien perfectos. Pero para ser ilusión nadie puede descubrirla y si nadie se escapa de ella, ¿con qué derecho se la llama ilusión? De todos modos, sostiene Zubiri, cualquier solución a esta ansia de bien y felicidad debe atenerse a tres condiciones: primera, tiene que estar anclada en la condición del hombre como realidad abierta, realidad final y realidad religada, y en las posibilidades dadas incoativamente en la estructura misma del hombre; segunda, en cuanto perfeccionadora del hombre no hace sino potenciar lo que es la naturaleza humana; tercera, que no anule la vicisitud histórica, sino que las situaciones de convivencia la deben determinar conforme a los ~~ix~~ sistemas de posibilidades implícitas en la estructura misma del hombre.

¿Cuál es, entonces, el aspecto puramente individual y concreto de lo moral? La moral empieza en el hombre en cuanto interviene la inteligencia sentiente haciéndose cargo de la realidad, es decir, mucho antes del uso de razón. Desde ese momento el niño se apropia una posibilidad, y en esa apropiación estriba el carácter moral. Después empieza a entender que lo que se apropia es apropiando o no lo es: es el orto de la conciencia moral, que es también anterior al uso de razón. El uso de razón comienza en un tercer momento, cuando no solamente se entiende que algo está bien o mal, sino que lo entiende por sí mismo, es decir, cuando se alcanza la verdad moral, la adecuación entre una acción y la idea que se tiene del hombre. Entonces el hombre no tiene solamente moralidad, no tiene solamente conciencia; tiene responsabilidad.

Esto no significa que no hay más tipo de bondad moral que la rectitud de una moralidad responsable. La moralidad consiste en la felicidad real y física del hombre. Si el hombre es feliz, es que es bueno también cuando es responsable, pero no al revés. Su bondad no viene de la responsabilidad sino de la idea real que el hombre en su felicidad ha incorporado físicamente a su ser. La felicidad, incluso en la muerte, procede de la eficacia intrínseca de la propia idea de la perfección humana que el hombre ha realizado, y no de la responsabilidad. La responsabilidad lo único que ha hecho ha sido abrirle sus puertas para que tenga



su plena configuración.

Pero en la idea concreta del hombre no interviene sólo lo válido sino también lo deseable, porque la voluntad humana es tendente como la inteligencia es sentiente. Y las tendencias humanas son inconclusas en orden a su objeto específico. Mas no por ello deja de actuar. De ahí que la responsabilidad no se mida ni por los ideales moreales, ni por la rectitud pruamente intelectual y volitiva, sino, además, por la posibilidad real y física de realizar lo bueno. Ni la configuración interna de la responsabilidad del hombre consiste en suprimir las tendencias, lo cual es a veces absolutamente imposible, sino en conservarlas para llevarlas por otra ruta. Por esto, la refección de una personalidad no es un problema de mera psicología, ni un problema de mera enseñanza moral; es algo mixto que atañe a la profundidad moral del hombre.

Cuando el hombre, al apropiarse unas determinadas posibilidades con responsabilidad mayor o menor, configura de una manera física y moral a un tiempo el carácter moral de su propia realidad, se llega al nivel de la virtud y del vicio. Virtud y vicio no son cualidades de una inteligencia o de una voluntad, sino el carácter que la configuración adquiere, son hábitos de la realidad moral que es el hombre. La infracción absoluta de la moral está en el plano de esas hábitos y no tanto en el de las acciones. El hombre determina su sustantividad psicofísica, y esa determinación por apropiación de posibilidades es lo que constituye su virtud y su vicio. La concreción moral del hombre es la concreción de sus virtudes y de sus vicios. Por otro lado, la concreción de la moral es la apropiación racional y razonable de las posibilidades que van implicadas incoativamente en la idea del hombre, perfectamente actualizada en cada una de las situaciones. Es lo que constituye la felicidad del hombre. De esta felicidad penden los deberes, y la felicidad, a su vez, pende de la índole misma de la realidad humana que está constitutivamente abierta a su interna justificación. La justificación de la vida, concluye Zubiri, no es sino -y no puede ser otra cosa- la propia felicidad concreta del hombre.