



por
IGNACIO ELLACURÍA

La Antropología filosófica de Zubiri es una Metafísica de la realidad humana. Frente a un tipo de Antropología naturalista o sustancialista, que responde a una Metafísica del logos predicativo y va a parar a una concepción del hombre como naturaleza o como sustancia; y frente al tipo contrario de Antropología, que responde a una Ontología del análisis fenomenológico y lleva a una concepción del hombre como existencia (historia, vida, etc.), Zubiri construye una Antropología realista, que responde a una Metafísica de la inteligencia sentiente y conduce a una concepción del hombre entero como unidad estructural que se despliega unitaria y necesariamente en múltiples dimensiones.

La sistematización y el método de esta Antropología, como conocimiento estricto de la realidad humana, pone en juego la idea misma de Filosofía. En el caso de la filosofía zubiriana lleva a un planteamiento de la Antropología en cuatro pasos fundamentales, cada uno dependiente del anterior y cada uno con su peculiaridad propia: 1) Reflexión filosófica sobre la positividad de las ciencias, en cuanto éstas nos acercan a la talidad propia de la realidad humana. 2) Estudio filosófico de la talidad humana. 3) Estudio de la trascendencia humana, mediante el análisis de la función transcendental de la talidad humana. 4) Estudio del carácter transcendental dinámico de la realidad humana en su doble aspecto conexo talitativo y transcendental. Razonemos cada uno de los pasos.

El conocimiento filosófico no puede ser rigurosamente real sino por la vuelta efectiva a lo que son las cosas. En esta vuelta tienen un papel no único pero sí insustituible las llamadas ciencias positivas. Tan importante es esta aproximación científica, que debe juzgarse en alguno de sus aspectos como parte integrante del filosofar. Parte previa, pero intrínseca, que debe guiar *al* filósofo para dar con las notas talitativas de la realidad. Con el aporte de las más diversas ciencias positivas que tienen por 'objeto' al hombre nos es posible preguntarse realísticamente por la estructuración de su talidad. Lo talitativo es el punto donde convergen la positividad de las ciencias y la reflexividad de la filosofía, pues lo 'físico' admite y exige tanto un estudio positivo como un estudio 'metafísico'. La determinación de la talidad del hombre compete al estudio metafísico,



pero esa determinación carecería de rigor si no se apoyara sobre las determinaciones dadas por las ciencias.

Alcanzado este nivel debe darse un paso ulterior. En cada cosa real los caracteres de su realidad están determinados por sus concretas notas reales. Si consideramos la cosa real, no desde el puro punto de vista de su talidad, sino desde el punto de vista de 'su' realidad, tendremos una estricta metafísica. Cada cosa es 'su' realidad, y el estudio de los caracteres de este 'su' es el objeto formal de un estudio metafísico. Es la talidad en función transcendental la que nos abre el campo de la realidad en cuanto tal realidad. La diferencia metafísica, y no meramente ontológica, está mediada por la función transcendental. Por eso no puede hablarse de la realidad humana en cuanto realidad sino atendiendo positivamente a su talidad.

Finalmente, está el nivel del carácter intrínsecamente dinámico de la realidad humana. Nivel en el que talidad y transcendentalidad se manifiestan en el caso del hombre singularmente conexas. A su vez el dinamismo de la realidad fuerza el dinamismo del ser y plantea el problema del 'sentido'. La Antropología zubiriana afirma la grave importancia de la vida y de la historia como sentido, que exigen su propia lógica hermenéutica. Pero sostiene asimismo que el sentido no constituye la realidad de la vida, pues lo decisivo no está en el sentido de la vida real, sino en que la vida sea la actualidad de una realidad, que tiene que tener sentido. El problema fundamental no es el sentido de la realidad sino la realidad del sentido como momento real de la vida real. El sentido se halla fundado en la realidad, y sólo es sentido respecto de una realidad inteligente, inmersa constitutivamente en respectividad dinámica.

Expondremos a continuación por sus pasos sistemáticos los conceptos más importantes de la Antropología de Zubiri.

1. Positividad talitativa

Un doble camino sigue 7. en su aproximación positiva a la realidad humana: el camino filogenético y el camino ontogenético.

La aproximación a la filogénesis del hombre se lleva a cabo desde un concepto enriquecido de materia, cuya plenitud sólo se comprende

en su último dar de sí en el hombre. La materia es fundamentalmente sistema y está dotada intrínsecamente de un dinamismo estructural y estructurante, gracias al cual hay un progresivo crecimiento de unidad. Esto exige que deban reconocerse distintos tipos de materia y deba superarse el concepto sensorial de materia, que la confunde con una de sus más bajas manifestaciones: la pura corpuscularidad.

En este progresivo crecimiento de la realidad de la materia tiene especial significado el paso de la "estabilización de la materia". Tras él de la "vitalización de la materia estable". Lo cual permite hablar de materia viva, es decir, un tipo de materia, al que por su determinada estructuración, le compete, sin llegar a ser un organismo, eso que llamamos vida. La mera ~~estabilidad~~ estabilidad es el primer esquema de la sustantivación de la realidad; la independencia del medio y el control relativo sobre él constituye el segundo esquema, rigurosamente montado sobre el anterior. La posibilidad de este nuevo tipo de actividad se debe a un nuevo tipo de sustantividad, cuyo concepto preciso es el de combinación funcional (SE, 149-150). En la combinación funcional se da una radical novedad, pero la novedad no afecta a la índole formal de los elementos del sistema sino al sistema funcional en cuanto funcional.

Dos estratos presenta la actividad unitaria del ser vivo: el de la suscitación-respuesta y el de hábitud-respecto formal. El ser vivo no está meramente 'colocado' entre las cosas sino que está 'situado' entre ellas en equilibrio dinámico y reversible, posibilitado y amenazado por su propio medio. En el primer estrato de la actividad operativa se da una suscitación por parte del medio con respuesta del ser vivo para ~~mantener~~ ^{estrato anterior: en un} mantener su equilibrio vital. Pero este primer estrato se funda en un modo primario de habérselas con las cosas: es la hábitud por la que las cosas quedan actualizadas en un cierto respecto frente al ser vivo.

La hábitud que define al nuevo tipo de materia que es el animal, es el sentir. Hay una gradación evolutiva en el sentir: desde la pura susceptibilidad, que es la capacidad de ser afectado por estímulos y de habérselas con ellos hasta una especie de sensibilidad difusa o sentiscencia presente en las primeras fases de la animalización; y desde ésta hasta la sensibilidad propiamente dicha, que consiste en

la liberación biológica del estímulo debida a la progresiva especialización de las células nerviosas. El sentir no es una 'conocimiento' rudimentario sino una respuesta biológica al estímulo. Es un proceso biológico con un momento receptor, un momento tónico y un momento efector. El estímulo modifica el tono vital, con lo que éste queda estímúlicamente afectado; esta modificación desencadena en el animal la tendencia o impulso a la efección como respuesta dirigida a una nueva situación estímúlicamente constituida. La unidad intrínseca de estimulación, afección y tendencia es lo que constituye el sentir.

Este proceso no es exclusivo de los animales con sistema nervioso pues no es debido primariamente al sistema nervioso. Lo que éste hace es liberar la función de sentir, es decir, liberar y autonomizar biológicamente la función estímúlica. En los animales superiores este proceso se enriquece y complica gracias al cerebro. La función propia del cerebro es formalizar; es una función estrictamente fisiológica que se da tanto respecto de la percepción como respecto del orden efector (movimiento) y del tono vital (afectos). Vista desde el punto de vista perceptivo, la formalización es la función en virtud de la cual las impresiones que llegan al animal se articulan formando recortes de unidades autónomas, frente a las cuales el animal se comporta unitariamente y da respuestas adecuadas. Gracias a ella el animal puede percibir las impresiones como signos objetivos; con lo cual se enriquece muchísimo su vida psíquica, pero sin poner en peligro su viabilidad biológica, *pues la respuesta adecuada está asegurada por las propias estructuras biológicas.*

Cuando la formalización se convierte en hiper-formalización, el elenco de respuestas queda indeterminado, con lo cual el hiper-animal no encuentra, por su misma riqueza, la respuesta adecuada en sus propias estructuras. Queda así exigida biológicamente una nueva función, la función de hacerse cargo de la situación al enfrentarse el animal no ya con los meros estímulos sino con estímulos 'reales'. Es primariamente una modesta función biológica, pero esta modesta función deja situado al animal inteligente en la realidad, con lo cual, a diferencia de lo que acontece con los animales anteriores, su vida ya no es enclasadada sino constitutivamente abierta, aunque de formas 'típicamente' distintas (OH).

Esta nueva función es la inteligencia sentiente que aprehende impresionantemente la realidad del estímulo; para ella la impresión ya no es pura impresión sino impresión de realidad.

Desde el punto de vista ontogenético se repiten en cada hombre los pasos fundamentales de la filogénesis. Con una diferencia fundamental: en la célula germinal está formalmente el viviente humano. En el germen está ya todo lo que en su desarrollo constituirá el hombre sin que se necesite ulterior transformación. El germen es ya un ser humano, no porque de él 'saldrá' un hombre, sino porque es ya un hombre germinante. En la célula germinal, además de sus notas físico-químicas, están las notas psíquicas; por eso, debe llamarse al sistema germinal 'plasma germinal', no en el sentido de Weissman sino en un sentido nuevo: el sistema unitario de célula germinal y de psiquismo en germen.

Esto permite concebir desde el principio una sola actividad psico-orgánica. En el plasma germinal no hay más 'acciones' que las físico-químicas; pero en esta actividad germinal, en la que accionalmente se hallan presentes los procesos físico-químicos está también presente lo psíquico pero como 'actividad pasiva', de suerte que en el plasma germinal hay una única actividad accional-pasiva del sistema psico-orgánico. En el plasma germinal, la psique no ejercita acto alguno sino que va conformándose pasivamente en la medida en que se va configurando el único sistema total. Así los procesos moleculares conforman el tipo de inteligencia, de afectividad, etc. que tendrá la psique cuando entre en acción. La psique adquiere genéticamente su conformación radical; hay una morfogénesis de la psique en correspondencia con la morfogénesis celular. En definitiva, hay una sola morfogénesis: la morfogénesis psico-orgánica del sistema entero.

Lo orgánico es así un momento intrínseco y formal de lo psíquico. Hay una única actividad psico-orgánica, pero la dominancia accional es distinta a medida que avanza la morfogénesis, que no es sólo del organismo sino también de la psique. Es esta morfogénesis del sistema entero la que va atravesando diversos niveles estructuralmente presentes en la realidad del hombre adulto.

El nivel superior aparece con el pleno desarrollo del cerebro. El cerebro no es el órgano productor de la psique sino el órgano que, desde la actividad psico-orgánica sensitiva, abre la entrada en acción a la psique existente ya en el plasma germinal. El cerebro no entiende, siente y decide, sino que coloca al hombre en la situación

de tener que hacerlo; es el órgano en que, por hiperformalización, comienza a ser accional el psiquismo que hasta entonces era puramente pasivo. La mente que estaba en actividad pasiva entra en acción para hacerse cargo de la situación enfrentándose con estímulos en cuanto estímulos reales. Lo natural se abre así a un nuevo ámbito, no fijado por la naturaleza pero sí posibilitado y condicionado por ella. Los niveles superiores no reposan sobre sí mismos sino que conservan la actividad de los niveles inferiores; pero tampoco son mero resultado de la complicación de la actividad de los inferiores, porque entre el mero sentir un estímulo y sentir una realidad, la diferencia es esencial. La impresión de realidad es constitutivamente inespecífica a diferencia de la impresión de estímulo que es específicamente determinada, aunque no es posible aprehender el inespecífico carácter de realidad sino en una impresión específicamente determinada. La psique está en actividad para lo inespecífico en y ~~parxixaprxaxmsián~~ desde la actividad para lo específico. Es una actividad única que aprehende lo inespecífico en y por la aprehensión de lo específico, y que aprehende lo específico inespecíficamente.

Esta doble vertiente de especificidad e inespecificidad se da ya de alguna manera en el cerebro. La corteza cerebral tiene dos tipos de actividad: una muy específica de recepción, asociación, etc.; otra más inespecífica destinada a producir y mantener la actividad de la corteza en conjunto gracias sobre todo al sistema reticular. De esta última forma de actividad pende la riqueza de la vida del animal. Lo típico del hombre, desde este punto de vista, es la riqueza de su actividad inespecífica neurofuncional. Es lo que lleva a la hiperformalización, la cual, a su vez, abre la entrada en acción del hacerse cargo de la realidad. Como este hacerse cargo se constituye en la inespecífica impresión de realidad, resulta que, aunque la inespecificidad neur-funcional no es la inespecificidad de la impresión de realidad, no por ello son dos inespecificidades independientes. La hiperformalización es positiva apertura a la inespecificidad intelectual, por lo que la inespecificidad neur-funcional es un momento de la aprehensión del estímulo como realidad. El otro momento es el momento intelectual. Ambos constituyen una sola actividad. El animal humano no puede actuar ~~anteriormente~~ en forma adecuada neuro-funcionalmente

es la inespecificidad neurofuncional



sino haciéndose cargo de la realidad, y no puede hacerse cargo de la realidad sino neuro-funcionalmente.

Esta unidad intrínseca y formal es 'sistemática': la actividad cerebral es 'actividad-de' esta inteligencia, la cual es 'inteligencia-de' este cerebro. Este 'de' es lo que constituye el sistematismo. Con lo cual se evita el error de pensar que la actividad intelectual es función cerebral donde se confunde ser 'en-función-de' con ser 'función cerebral'; o el error de suponer que el cerebro es el órgano de la intelección. Ambos errores ~~expresan el mismo~~ ^{manifiestan} ~~que~~ ^{que} la unidad en cuestión es de carácter sustancial. ^{Y no de carácter sistemático.} Cada uno de los términos no es el otro, pero no constituyen dos actividades, una cerebral y otra mental, sino una sola actividad propia pro indiviso del sistema entero. De ahí que toda modificación de un punto del sistema es, sin interacción alguna, modificación de la actividad del sistema.

Esta misma unidad sistemática aparece en el campo de los impulsos. Los impulsos son 'ferencias' sensitivas que llevan a la acción adecuada; cuando quedan inconclusos por la riqueza misma de la formalización, el hombre ya no es llevado. Entonces el hombre se ve forzado a hacerse cargo de la situación por una 'pre-ferencia'. Es así la inconclusión de los impulsos en su carácter de inespecificidad neurofisiológica la que exige abrirnos al área de la estricta inespecificidad de lo real. La inconclusión neurofisiológica es una actividad abierta, una apertura activa en la que se incardina sistemáticamente la opción, el hacer eficaz a un impulso sobre otro en vista a lo que quiero hacer realmente de mí. La opción es así un acto volitivo-cerebral: la actividad cerebral, neurofuncionalmente inespecífica, es un momento de la opción; sin la actividad cerebral no podríamos estar queriendo nada. La voluntad por tanto no es un impulso ferente ni un decidir que flota sobre sí mismo; es la organización preferencial de los impulsos, hecha posible por su inconclusión.

Lo mismo debe decirse del sentimiento donde se conjuga la especificidad de los afectos y la apertura activa a la realidad inespecífica que nos afecta.

En definitiva, el animal humano se presenta como animal de realidades. El hombre es un animal estimulado, afectado y tendente. Pero

gracias a su primaria apertura a la realidad, el estímulo ya no es meramente estimulante sino 'realmente' estimulante; la modificación del tono vital ya no es mera afección sino un sentirme afectado en mi realidad como realidad, es sentimiento pues no es mera afección estímúlica sino afección de realidad; la tendencia y el apetito se transforman a su vez en volición como busca tendente de mi propio modo de ser en la realidad. Con ello la unidad procesual animal meramente estímúlica (estimulación, afección tónica, tendencia) se torna en unidad procesual humana, en proceso de realización personal (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real), pero de ^{suerte} modo que la inteligencia es sentiente, el sentimiento ^{es} afectante y la voluntad ^{es} tendente. Como la unidad biológica del sentir, del afectar, y del tender es la esencia de la animalidad, el hombre es constitutivamente animal. Y como el hombre se enfrenta con las cosas en cuanto reales, pero siempre animalmente, el hombre es, desde este punto de vista animal de realidades.

2. La talidad humana

Hasta aquí hemos recogido diversas notas talitativas mediante la reflexión filosófica sobre la realidad humana aproximada por las ciencias. Sólo así estamos en franquía para preguntarnos por la talidad del hombre, es decir, por su esencia. Debemos dar él paso de las notas talitativas a la talidad (SE, 357-371). Esto implica un paso del nivel de las hábitos al nivel de las estructuras, en las que aquellas se fundan. Es el problema de la estructura esencial de la sustantividad humana.

La justificación filosófica de la necesaria aproximación a la realidad a través de la esencia, y el modo preciso cómo debe entenderse la esencia, son dos puntos capitales del pensamiento de Z. y constituyen el motivo principal de Sobre la esencia. La Antropología de Z. como metafísica de la realidad humana debe reasumir su propia metafísica de la realidad. Sólo algunos puntos recogeremos aquí.

La esencia en su sentido primario, la esencia constitutiva es radical unidad estructural. La realidad es sistema de notas, pero de modo que el sistematismo es anterior a las notas componentes. Cada uno de los elementos del sistema no es 'físicamente' lo que es sino exigiendo la presencia de todos los demás; esta exigencia dinámica

y estructural pertenece a la realidad misma de cada nota, en cuanto perteneciente a una determinada esencia; más aún, entre los elementos se da una positiva codeterminación mutua, de modo que cada uno de ellos es respecto de los otros una positiva actualización de la exigencial unidad primaria. La esencia, ^{constitutiva,} por tanto, es un todo, una unidad primaria exigitiva y coherencial de elementos que se codeterminan entre sí, *cuando estos elementos son arbitrariamente constitutivos (SE, 189-193; 206-210)*

Pues bien, el hombre como realidad es la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, de modo que a cada nota le es físicamente constitutivo el ser desde sí misma 'nota-de' todas las demás, del sistema entero, que es el verdaderamente real. El hombre no tiene psique y organismo sino que es psíquico y orgánico; organismo y psique (no cuerpo y espíritu) son tan sólo dos subsistemas parciales de un sistema total, de una única unidad sistemática. Pero tampoco el hombre es psique 'y' organismo, pues su psique es formal y constitutivamente 'psique-de' este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente 'organismo-de' esta psique. La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este 'de' es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo, ^{de este} y posee carácter 'físico'. La ~~misma~~ identidad numérica y física ^{de este} 'de' es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustentividad humana. La esencia humana es así 'una' por sí misma y desde sí misma con una unidad metafísica de tipo superior a la unidad de potencia y acto sustanciales. Y ^{es en lo que} ~~es~~ en este 'de' ~~donde~~ consiste no sólo la unidad radical del hombre sino también su misitud a lo largo de la vida. Más aún, en él se funda la estricta unidad estructural 'de' la actividad orgánica y la actividad psíquica; por él igualmente y en el mismo sentido, el hombre es un animal 'de' realidades.

Pero la esencia constitutiva humana no es lo que es sino con las demás esencias humanas. Los hombres no constituyen un 'conjunto' sino una 'especie física'. Las unidades semejantes que son los hombres resultan de una multiplicación genética de índole tal que cada generador constituye y edifica la estructura de cada generado, según un esquema físicamente determinado en aquél, y que al ser constituido es transmitido a éste. En su virtud, todos los generados lo están según un mismo 'esquema'. Es lo que constituye un phylum, una unidad filo-

Es la esencia quidditativa

genética, estrictamente tal. Ser de tal especie consiste en pertenecer a un phylum; el phylum es una realidad física, mucho más real aún que el 'campo' electromagnético, gravitatorio, etc. (SE, 235-236). La esencia quidditativa o específica es un momento físico de la esencia constitutiva, aquel momento por el que la esencia constitutiva de un determinado individuo coincide ^{*esquemáticamente*} con la de todos los demás; coincidencia que no es meramente un resultado sino una primaria versión a los demás, por la que cada individuo lleva ^{*esquemáticamente*} ~~adancionalmente~~ dentro de sí a los demás en cierto modo (SE, 317-320).

El animal de realidades es así un animal individual con características especiales. A la individualidad que le corresponde por su interna cualificación constitucional se le añade una modulación de esa individualidad por estar vertida a otras individualidades de la misma especie. Cada hombre lleva de suyo en su propia forma de realidad la referencia a otros igualmente esquematizables. Esta referencia es lo que constituye la diversidad, la cual no es una mera diferencia sino el reflujo de lo esquemático sobre cada uno de los miembros de un mismo phylum. Cada hombre es en sí mismo 'diverso' en su propia forma de realidad, y en esta su intrínseca diversidad consiste su referencia a los otros. La diversidad así entendida es el modo como cada hombre es específicamente individual. ^{*Es la individualidad específica de cada individuo constitutiva*} Es algo positivo, pues es una diversidad en la que cada uno está afirmándose en su diversidad frente a los demás, con los que está unido genéticamente. Esta versión genética de unos hombres 'reales' a la 'realidad' de otros hombres, en cuanto la versión se da también en el ámbito de lo real; es lo que posibilita el paso de la agrupación animal a la sociedad humana.

3. La transcendentalidad humana

La esencia humana, por su inteligencia, está abierta a la realidad. Al sentir intelectivamente cualquier realidad estimulante el hombre queda situado en la dimensión de lo transcendental. Por ello le compete comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad. El hombre está abierto a su propia realidad. Cómo aparece el hombre desde esta dimensión? Qué es el hombre transcendentalmente considerado? Es una cuestión fundamental en toda Antropología filosófica, pero que no tiene respues-

ta adecuadamente real sino desde las consideraciones anteriores.

La trascendentalidad es para Z. es la realidad en tanto que realidad. Y la realidad es entendida como algo 'de suyo' (SE, 373-403). Sin poder entrar en el tema digamos que el 'de suyo' hace referencia a la pertenencia intrínseca del sistema. Toda realidad es de suyo lo que es y se pertenece a sí misma materialmente: es materialmente suya.

Pero el animal de realidades, por su apertura a la realidad, es formalmente suyo. El 'de suyo' toma en el hombre un modo peculiar de ser 'suyo'. Cada cosa real por las notas que posee es 'su' realidad, pero este carácter del 'su' no interviene formalmente ni en la constitución ni en las acciones y reacciones de las esencias cerradas; en cambio, las esencias abiertas por razón de su apertura a la realidad actúan formalmente y se constituyen en vista de su suidad. Esta realidad constitutivamente autoposeída, en la que culmina el proceso evolutivo hacia una mayor independencia y control, hacia una superior sustantividad e individualidad, es lo que define primariamente a la persona. Mi realidad sustantiva es un sistema psico-orgánico que en función trascendental constituye una forma de realidad, según la cual la realidad del sistema es 'su' realidad; como este sistema, ^{xiama} al aprehender lo real como real, está abierto en primer término a sí mismo como realidad, la forma de realidad de la sustantividad humana no consiste tan sólo en ser 'su' forma de realidad, sino que consiste en ser 'suya': es realidad en forma de suidad. Y es esta suidad la que define primariamente a la persona. Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es lo que constituye la persona (SE, 500-507).

Por ello la persona no es primariamente un yo. Más profundo que este carácter de oposición al objeto o de contradistinción comunicativa con otros sujetos, está ese carácter que expresamos con el 'mí', que nos remite a una determinada forma de posesión. Más hondo que el 'mí' está el 'me', que expresa la vivencia primaria de mi propia autoposición. En esta línea (el 'yo' lo que) expresa es la remisión por identidad a la mismidad autoposesiva que soy: es mi propia realidad sustantiva la que se actualiza en forma de yo. En la intrínseca respectividad que el hombre tiene consigo mismo, en cuanto reactualizada, está la posibilidad de la reflexividad y de la conciencia refleja. La inti-

en cuanto esta apropiación^{lo} nes frente a toda otra realidad, mi forma de realidad no sólo es mía -personidad- sino que es 'la mía propia' frente a otra cualquiera. El acto personal como momento de mi forma de "realidad" pertenece al ámbito de la personalidad^{ser} es personalidad' en cuanto en él se afirma la realidad que soy frente a toda otra realidad, es decir, en cuanto determina un modo de ser. La personalidad es mi "ser" sustantivo y abarca tanto el momento de mi entitativa afirmación frente a todo lo demás -el momento del yo- cuanto la concreta determinación que la realidad va adquiriendo y reactualizando en el mundo. La personalidad es el yo concreto, esto es, el yo según todos los rasgos, tanto los de los actos personales como^{ser} de los actos naturales. La esencia del ser sustantivo no es ser yo, sino que la esencia de ser yo es ser sustantivo. Volveremos sobre ello en la consideración dinámica de la realidad humana.

4. El dinamismo de la realidad humana

El hombre se nos presenta como resultado de un proceso dinámico. No se da meramente una conexión de realidades sustantivas sino un movimiento evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta sustantividad individual (SE, 171-173). Los pasos fundamentales son la estabilización de la materia, la vitalización de la materia estable^{la animalización del ser vivo} y la inteligización de la animalidad. En cada fase temporal sobre unas esencias básicas se apoya la constitución y aparición de nuevas esencias. Este apoyo es la génesis esencial. Cada esencia tiene una determinada potencialidad genético-esencial de producir otra individual o específicamente distinta, que junto con la configuración en que se halla explica el proceso evolutivo. Es el problema de la evolución al que Z. ha dedicado numerosas páginas, pero que aquí no podemos desarrollar (SE, 233-262; cfr. OH).

Constituido dinámicamente el hombre, queda constituido como una realidad intrínsecamente dinámica. En su actividad psico-orgánica, la realidad sustantiva del hombre se va haciendo como realidad. No es la actividad de una realidad ya hecha que no hiciera sino cambiar, sino la actividad en que la realidad se va haciendo. Genéticamente las tres fases esenciales son animación, animalización y mentalización. Pero co-

mo la realidad humana en su hacerse determina un modo de ser sustantivo, éste es también dinámico. La unidad morfogenética de mi realidad determina la unidad ontodinámica de mi ser. La morfogénesis es el despliegue en subtensión dinámica de una única actividad; de ahí que el modo de ser sea también la modalización dinámica de un solo ser.

El modo de ser es un modo que 'es' pero solamente 'siendo'. Este gerundio expresa no sólo la efectividad actual del ser sino una actualidad abierta; el ser del hombre es gerundialmente abierto. Su ser no es ~~max~~ sin más un 'curso' temporal sino la 'figura' de un ser temporal: soy la totalidad de lo que estoy siendo a lo largo del tiempo. Mi personalidad no es la sucesión de modos de ser sino la figura temporal concreta de mi ser sustantivo. El tiempo discurre y tiene figura. El tiempo gerundial es configuración, ^{es} la figura temporal como momento de mi ser sustantivo. En esta unidad gerundial onto-dinámica se va constituyendo el ser sustantivo desde una fase en que es 'naturalmente-sido' hasta la fase reduplicativamente personal por la que es 'personalmente-esente'; el hombre se va abriendo por su propio dinamismo interno desde el ser-sido hacia el ser-esente. Tiene así un solo ser sustantivo de índole gerundial: va siendo desde lo que ya es a lo que va queriendo ser. Va pasando del 'me' al 'mí' y del 'mí' al 'yo'. Ser 'yo' es el máximo modo humano de determinar mi ser absolutamente.

Dinamismo de la realidad y dinamismo del ser son dos dinamismos conexos. El dinamismo del ser sustantivo no es un despliegue autónomo sino es la reactualización del movimiento de mi realidad; sólo porque mi realidad es dinámica, es dinámico mi ser sustantivo. La actividad psico-orgánica funda el dinamismo del ser. El dinamismo del ser no es desarrollo dialéctico del ser mismo ni es producto de la actividad psico-orgánica; es modalización determinante del ser sustantivo por parte de esta actividad. Desde el plasma germinal hasta el yo no hay sino un solo ser sustantivo, cuya dinamicidad apertural está modalizada.

Por ser así 'movible' la subtensión de la realidad que lo determina, el ser es constitutivamente flexible. La flexibilidad no es sin más el tiempo. Las inflexiones del tiempo están fundadas en que el

ser sustantivo es flexivo, 'da muchas vueltas', y es flexivo por la subtensión dinámica de los niveles de actividad psico-orgánica; en la medida en que es una subtensión de 'tensidad' variable, el ser por ella determinado es flexivo. La ontodinámica del ser es flexiva como lo es su gerundialidad: mi ser sustantivo 'va siendo así dando muchas vueltas. El rodeo para entrar en mí mismo no es una 're-flección'; es la constitutiva flexividad de mi ser sustantivo lo que me lleva a 'la' realidad y desde ella a la vuelta a mí mismo.

Se va constituyendo así lo 'entero' de mi ser. No hay abolición de los modos de ser pasados ni mero transcurso de distintas modalidades del yo. Por reasunción en el yo se conserva todo lo que fui según iba siéndolo. Transcurso y abolición conciernen a las cualidades de mi realidad, mientras que la reasunción concierne a la figura de mi ser. La figura y la configuración no son un transcurso temporal sino la manera como este transcurso es reasumido en mi ser.

La realidad es lo que se está realizando; es también la huella de lo que se realizó y la tendencia a lo que se va a realizar. El ser sustantivo es la figura de todo ello en su actualidad. Por ello el tiempo no sólo transcurre sino que tiene una figura propia: la figura que el transcurso decanta en mi ser por reasunción. Por esto, cada instante pone en juego mi personalidad entera; en cada instante puedo definir lo que ahora estoy queriendo ser y la manera de reasumir todo lo que hasta ahora he sido. De ahí que la personalidad tiene en todo instante la constitutiva posibilidad de ser renovada por entero. Y esto de un modo radical. Como la personalidad es la actualidad de mi realidad respecto de 'la' realidad, es por lo mismo algo absoluto. Cada persona es una concreta figura de ser absoluto.

Y esto es lo que debe entenderse por vida. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo como realidad. La vida como transcurso es mero argumento de la vida; en la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente, pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Yo no soy mi vida sino que lo que llamamos 'mi vida' es 'mi vida' justo por el 'yo'. Yo no soy mi vida sino que mi vida es la yozación de mi realidad, la personalización de mi personalidad. En esta personalización va en juego mi ser, lo cual plan-



tea el carácter metafísico de mi constitutiva inquietud. Junto a la intimidad metafísica que remite mi ser a mi realidad está la inquietud metafísica de mi realidad que tiene que configurar lo que va a ser de ella, su propio ser, en la vida que transcurre.

Que el bios sea transcurrente radica en la estructura de la vida como zoe. Por esta radicación del bios en la zoe, la vida humana es constitutivamente cursiva y la autoposición es argumental con un triple momento: continuidad conexas de acciones, concatenación de proyectos, trama transindividual de destinación. Por ello el hombre es agente: ejecutor de la continuidad del hacer; autor: decididor de proyectos; actor: cumplidor del curso destinacional. Todo ello en estructura temporal. Frente al tiempo como duración (antes, ahora, después), el hombre es agente natural; frente al tiempo como futurición (pasado, presente, porvenir), el hombre es autor biográfico; frente al tiempo como emplazamiento (comienzo, camino, fin), el hombre es actor personal. El hombre está tensado de manera durante, esforzado en lo que va a ser de él, y abocado al término de la muerte. La temporalidad personalizada eleva el decurso a inquietud en la autopresencia y autoposición de la inteligencia sentiente.

En esta realización dinámica de su vida el hombre necesita el rodeo de la irrealidad mediante ~~saxpaxsaxxfaxxiis~~ los proyectos de su pensar fantástico. Entre la nuda potencia y su acto el hombre interpone el esbozo de sus posibilidades, que se actualizan no por mera actuación sino por opción. En este caso la actualización ya no es mero movimiento, ni la actualidad mero hecho; la actualización es un suceder y la nota actualizada un suceso. El hombre, por ello, no es sólo naturaleza porque cuenta con algo más que potencias y potencialidades; pero tampoco es sólo historia (existencia, vida), porque las posibilidades radican en potencias y la apertura en un determinado 'en sí'. El hombre es hecho y suceso, naturaleza e historia, donde ambos términos no están yuxtapuestos sino que están ^{intrínsecamente con} estructurados.

La aceptación por la que la posibilidad se convierte en suceso implica dar poder a una posibilidad entre otras. El hombre no es un mero sub-stante sino una realidad supra-stante en el doble sentido de estar sobre sí y de ofrecerse a sí mismo posibilidades que no emergen naturalmente de él sino que debe crearlas y apropiárselas. Y se



las apropias en función de lo que quiere hacer realmente de sí. Esta determinación del acto por la propia realidad querida es la libertad. Libertad que es, por lo pronto, libertad 'de' la naturaleza (pero 'desde' ella en subtensión dinámica), y es, sobre todo, libertad 'para' ser lo que se quiere ser. El hombre se autodetermina, aunque por su carácter sentiente, su determinación está vehiculada por un deseo; su ágape extático tiene siempre algo de eros.

En esta autodeterminación el hombre tiene forzosamente que apropiarse posibilidades de vida y de realidad humana. En cuanto inmersa en situaciones, la realidad humana está 'sujeta-a' tener que apropiarse posibilidades, está 'sujeta-a' a tener que resolver las situaciones por decisión. Pues bien, la realidad sustantiva cuyo carácter 'físico' es tener necesariamente propiedades por apropiación es la auténtica 'realidad moral'. La moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitucionalmente moral y esto es un modo 'físico' (SE, 159-161). Por ello el hombre ha de justificar la creación de nuevas posibilidades y la obturación de otras, ha de justificar la posibilidad preferida; ha de justificar la actitud general frente a distintos ámbitos de posibilidades. Pero lo que de verdad ha de justificar, lo que va a calificar definitivamente su moralidad, es el proyecto general de su vida, la figura misma de su ser. El hombre ha de construir forzosamente su propia figura, ha de apropiarse su personalidad. En este marco puede ser moral o inmoral, pero no a-moral; en este marco se estructuran las tres dimensiones claves de la vida moral: perfección, felicidad y deber. Es que la posesión de sí mismo, como realidad absoluta frente a toda otra realidad, no le está dada al hombre de una vez por todas; es una autoposición transcurrente y problemática. Mi propio ser es cuestión de cada día. Soy constitutiva inquietud, y esto hace que mi vida sea constitutivamente misión. Y en este sentido, con anterioridad a toda ética 'material', el hombre es formal y constitutivamente moral.

Pero la consideración individual de los dinamismos de la persona no puede hacer olvidar que se trata de dinamismos compartidos, porque el hombre, como vimos, es un ser genéticamente vertido a los demás hombres. La situación humana es una co-situación, y el vivir humano un con-vivir. Cada hombre por estar vertido a los demás convive con ellos, y por hacerlo está afectado por los demás en su modo de habérselas con ellos: es la habitud de la alteridad. La unidad de versión, convivencia y habitud de alteridad constituye la intrínseca socialidad dinámica del hombre. Esta realidad que es de suyo social determina un ser que es en sí mismo 'comunal'. Sólo por esta comunalidad del ser radicada en la comunidad de realidad puede haber comunicación. Lo absoluto de mi ser lo es comunamente; el intento de plantearlo en términos puramente individualistas priva de fundamento a la concreción real de mi ser absoluto. Cuando esta versión a los otros es a los 'otros que yo' se constituye formalmente la sociedad; la realidad



vivida se hace común hasta constituirse en cuerpo social, que como tal cuerpo define las posibilidades de quienes están en sociedad; cuando esta versión es formalmente a los 'otros como yo' se abre el campo de la comunión personal. La sociedad es así impersonal -no apersonal- mientras que ~~la~~ la comunión personal es positivamente personal.

Pero la génesis específica tiene un carácter esencialmente prospectivo. En este aspecto cada uno de los miembros de la especie tiene una realidad prospectiva por ser prospectivo el esquema según el cual está edificado; pero el sujeto de la prospección es la totalidad de los individuos en cuanto incluida esquemáticamente en el phylum. Esta prospección es, ante todo, transmisión de vida, pero es también una tradición, una entrega de modo~~s~~ de estar vivientemente en la realidad. La unidad de la vida 'real' según tradición es la esencia de la historia como momento de mi forma de realidad. El animal de realidades no es sólo individual y social; es también y 'a una' animal histórico. No hay historia natural; en la medida en que es sólo natural no es historia; La historia no es una prolongación de la evolución; el mecanismo de la evolución es mutación en generación, y el mecanismo de la historia es invención en entrega. El esquema filético tiene un carácter esencialmente prospectivo que se realiza históricamente, esto es, según tradición tradente de formas de vida real en cuanto principios conformantes de posibilidades sociales de realización. Y es así como en la historia nos vamos haciendo hombres, según según la 'altura del tiempo'. La historia tiene edad. Y esta edad determina mi ser sustantivo como un ser que en cuanto ser no se limita a ser lo que es y como es sino que 'es' pero 'siendo-acrescente'; al ser sustantivo le compete una intrínseca 'crecida' entitativa. No es que sea un 'ser que crece' sino que ser consiste en la crecencia misma. Así como el ser es 'ser-común', así también es 'ser-acrescente'. Y por esta acrescencia mi ser sustantivo es una quasi-creación. Todo hombre pertenece a una sociedad en un preciso momento de su despliegue histórico; por ello su personalidad tiene individual y socialmente un altura o crecida muy determinada, esto es, mi personalidad tiene siempre 'edad'.

Qué es lo que en definitiva hace personales todos estos dinamismos? El hombre se realiza como persona apoyándose en la realidad.



Es la realidad el apoyo último del hombre, apoyo dinámico, que le fundamenta y le impele. La realidad del hombre como personidad surge de la realidad misma intrínsecamente dinámica, pero su realización como persona, su ser sustantivo, su yo, penden de la realidad de un modo muy ^{debutado} preciso. En su constitutiva apertura a la realidad es ésta la que le hace ser; es la realidad en su triple momento de última, posibilitante e impelente, la que le fuerza al hombre a ser, la que le obliga ^{hace} constitutivamente a trazar la figura de su ser sustantivo. ^{es la religación, la religación y un hecho} El hombre está religado en su ser a la realidad, porque la realidad se le presenta como poder y no meramente como fuerza; el hombre realiza religadamente su ser en y desde el poder de la realidad. No desde la nuda realidad sino desde la realidad en cuanto poder, ~~es el hecho de la religación.~~ El ser del hombre, ~~y derivadamente,~~ el ser de la sociedad y el ser de la historia se van realizando en la ^{religación personal en su triple dimensión} triple religación ^{social e histórica} del individuo, de la sociedad y de la historia. Es en este punto donde se abre en lo más personal del hombre el problema de Dios.

Es la realidad misma la que de por sí tiene esta condición de convertirse en poder para el hombre. La realidad en esta su primaria respectividad al hombre ~~le brinda al hombre~~ este sentido fundamental y fundante del poder, que posibilita transcendentamente todos los demás 'sentidos' que las cosas en su múltiple condición tienen para el hombre. La religación sería así el fundamento del ser del hombre y de todos los 'sentidos' (las cosas no son sólo cosas-realidad sino también cosas-sentido en su unidad constructa con el hombre), con que las cosas desde su propia condición afectan en intrínseca constructividad al hombre.

En la religación al poder de lo real se fundan, por tanto, todo el dinamismo del ser humano, en el que cobran su sentido último todos los dinamisismos de la realidad.

Bibliografía antropológica de Zubiri

Naturaleza, Historia, Dios, 5 ed., Madrid, 1963

"El problema del hombre", Índice, 120 (1959), 3-4

Sobre la esencia, Madrid, 1962) (cfr. Índices)

"El hombre, realidad personal", Rev. de Occidente, 1(1963), 5-29



- "El origen del hombre", Rev. de Occidente, 17 (1964), 146-173
 "Notas sobre la inteligencia humana", Asclepio, 18-19 (1966-67), 341-353
El problema teológico del hombre: I. Hombre y Dios (en preparación).

Bibliografía antropológica sobre Zubiri

- Aranguren, J.L., Ética, Madrid, 1959
 Andrés Fernández, J. de, "Los presupuestos antropológico-metafísicos de la afirmación de Dios en X. Zubiri", Rev. de Filosofía, Madrid, 1966, nr. 96-99, 125-153
 Campo, A. del, "La voluntad y la libertad según Xavier Zubiri", Papeles de son Arnadans, 1961, nr. 22, 276-293
 Cevallos Noe, F., "Idea zubiriana del hombre", Cuadernos hispanoamericanos, 1964, nr. 180, 419-441
 Conde, F.J., "Introducción a la antropología de X. Zubiri" en Homenaje a Xavier Zubiri, Madrid, 1953, 43-67
 "La voluntad y la libertad según Xavier Zubiri", Papeles de son Arnadans, 1959, nr. 66, 276-293
 Cruz Hernández, M., "El hombre religado a Dios" en El problema del ateísmo, Salamanca 1967, 231-248
 Díez del Corral, L., "Zubiri y la filosofía de la historia" en Homenaje a Xavier Zubiri, 1953, 69-87
 Ellacuría, I., "Antropología de Xavier Zubiri", Revista de Psiquiatría y Psicología médica, Barcelona, 1964, nr. 6, 405-430; nr. 7, 483-503
 "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", Estudios de Deusto, 1966, nr. 28, 245-286; nr. 523-548
 "La religación, actitud radical del hombre", Asclepio, 1966, nr. 16, 97-155
Antropología filosófica de Xavier Zubiri (en preparación)
 Fatone, V., La existencia humana y sus filósofos, Buenos Aires, 1953
 Garosi, L., "Evoluzione e persona in Xavier Zubiri", Rassegna di Scienze filosofiche, Napoles, 1971, nr. 3-4, 305-328
 Gil Cremades, J.J., "Hombre, sociedad y derecho en la filosofía de Xavier Zubiri" en Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, tomo VII, México 1964, 61-72
 Gomez Arboleya, E., "Sobre la noción de persona", Revista de Estudios políticos
 Gracia, D., "Notas para una Historia de la Antropología", Asclepio, 1971, 211-248
~~(poner también el nuevo artículo)~~
 Grande Covián, F., "Zubiri y la biología teórica" en Homenaje a Xavier Zubiri, 1953, 89-102
 Guy, A., "La théorie de la religion selon Xavier Zubiri", Bulletin hispanique, Burdeos, 1964, nr. 3-4, 391-395
 Jiménez Valverde, J., "La religación en el pensamiento de Zubiri", Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1959, nr. 6, 59-64
 Laín Entralgo, P., El estado de enfermedad, Madrid, 1968
 López Ibor, J., "La psicología y Xavier Zubiri", en Homenaje a Xavier Zubiri, 1953, 159-168
 López Quintás, A., "Un nuevo curso de Zubiri. El hombre: lo real y lo irreal", Revista Terceer Programa, Madrid, 1967, nr. 57-80
 Gracia, D., "Aproximación histórica a la Antropología médica", Asclepio, 1972.

Ref Carballo, J., "Bases filosóficas y psiquiátricas de la medicina psicósomática", Arbor, 1956, 8-15.

