

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DE X. ZUBIRI

La Antropología filosófica de Zubiri es una Metafísica de la realidad humana. Es una Antropología nueva como nueva es su Metafísica. 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 al estudio del hombre entero como unidad estructural que se despliega unitariamente y forzosamente en múltiples dimensiones.

Ahora bien, ¿cuál debe ser el método y, consiguientemente, la sistematización de una Antropología filosófica, que pretende ser un conocimiento estricto de la realidad humana? Esta es una cuestión básica, que pone en juego la idea misma de Filosofía. Zubiri la ha enfrentado en su modo de realizar la Filosofía en general y la Antropología en particular.

La respuesta a esta pregunta, cuya justificación epistemológica no podemos exponer aquí, es que la cuestión filosófica del hombre debe plantearse en cuatro pasos: 1) Reflexión filosófica sobre la positividad de las ciencias, en cuanto éstas nos acercan a la talidad propia de la realidad humana. 2) Estudio talitativo de la realidad humana. 3) Estudio trascendental de la realidad humana, mediante el análisis de la función trascendental de la concreta talidad humana. 4) Estudio del carácter trascendental dinámico de la realidad humana en cuanto realidad humana. Expliquemos muy sucintamente cada uno de los pasos y su concatenación.

Zubiri sostiene enérgicamente que el conocimiento filosófico no puede ser rigurosamente real sino por la vuelta efectiva e inmediata a lo que son las cosas mismas. En esta vuelta efectiva e inmediata tienen un papel insustituible las llamadas ciencias positivas. En el caso del hombre, aquellas mismas ciencias positivas que



no mismo paso 2

manejan, por ejemplo, los médicos, cuando quieren alcanzar un conocimiento integral de lo que es la realidad humana. Tan importante es esta aproximación científica, que debe juzgarse como parte integrante del ~~mix~~ filosofar mismo. Parte previa, pero intrínseca, que debe guiar los pasos del filósofo para dar con lo que ~~maxix~~ ~~ixixix~~ son las notas talitativas de una realidad, en nuestro caso a la realidad humana tal como es.

Con este aporte de las más diversas ciencias positivas que tienen por 'objeto' al hombre estamos más cerca de la realidad humana para preguntarnos 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 estricta talidad del hombre compete al estudio metafísico, pero esa determinación no tendría base rigurosa si no se apoyara sobre el saber positivo.

Pero hace falta un tercer paso, montado a su vez sobre el anterior. En cada cosa real, nos dice Zubiri, los caracteres de su realidad están determinados por ~~ix~~ las notas reales de su talidad; si consideramos la cosa real no desde el punto de vista de las notas de su talidad sino desde el punto de vista de los caracteres de 'su' realidad, tendremos una metafísica y no una ciencia positiva. Cada cosa es 'su' realidad y el estudio de los caracteres de este 'su' es el objeto formal de un estudio metafísico. Por un lado, tenemos la talidad ya apuntada; por otro, la talidad en función transcendental. Y esta talidad en función transcendental es la que nos abre el campo de lo transcendental en cuanto tal. Entre la diferencia metafísica de lo talitativo y lo transcendental, media la función transcendental. Por eso no se puede hablar de la realidad humana en cuanto realidad sino atendiendo antes a su precisa talidad.

Finalmente, por ser la realidad de por sí intrínsecamente dinámica, es imprescindible el estudio de sus dinamismos. En el caso de la realidad humana esos dinamismos se presentan por lo pronto



en el orden de la talidad, que posibilita y condiciona el carácter trascendental, que compete a los dinamismos de la realidad humana en cuanto realidad. Y en esta interacción dinámica de talidad y trascendentalidad dinámicamente consideradas es donde se sitúa concretamente el problema del 'sentido'. La Antropología zubiriana acepta la grave importancia de la vida y de la historia como sentido y, consecuentemente, afirma la necesidad de una lógica hermenéutica. Pero sostiene 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 no es el sentido de la realidad sino la realidad del sentido mismo 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 una ~~ixxxia~~ respectividad dinámica.

Tenemos, así, el primer logro fundamental de la Antropología filosófica de Zubiri: el de su sistematización metodológica, que implica una gran variedad de métodos y lleva a un sistema abierto en el que tienen cabida los grandes aportes de otras Antropologías. Los logros ulteriores consisten en la realización misma de esta sistematización metodológica, que Zubiri ha ido realizando a lo largo de su carrera filosófica. Brevemente vamos a señalar los hitos de su marcha.

Hasta 1945 sus estudios antropológicos llevan la huella clara de su contacto inmediato con la filosofía europea de esos años, aunque en el problema de la religación(1935) y en otros escritos recogidos en NHD se deja ya sentir su decidida marcha hacia el realismo. Desde 1945 a 1954 en torno a sus cursos orales largos tiene lugar la maduración filosófica de Zubiri y el encuentro de su método propio; a esta época pertenecen dos cursos fundamentales por lo que toca a la Antropología: 'Cuerpo y Alma' x (1950-1951), y 'El problema del hombre' (1953-1954). En 1962 aparece 'Sobre la esencia', que representa su plena madurez y abre una serie de trabajos, muchos de ellos de índole estrictamente antropológica.



Todo este inmenso material que llena muchos cientos de páginas es muy difícil reducirlo a unas pocas pues gran parte de su riqueza reside en el rigor del análisis. Aquí apuntaremos tan sólo telegráficamente algunos de sus puntos esenciales.

*Impresión
de la...*

La primera aproximación al hombre la realiza Zubiri a través de unas ciencias bien determinadas: física teórica, biología molecular, genética, neurofisiología, psicología animal, paleontología, entre otras. Dos observaciones deben hacerse en la utilización de estas ciencias. La primera, metodológica: lo que a la Antropología filosófica le interesa primariamente no son los datos más o menos cambiables sino la realidad hecha presente por las ciencias. La segunda, teórica: no es sólo que el hombre venga de la realidad material, de la materia viva, del animal; es que todos esos tipos de realidad están presentes en el hombre, y esto no como una acumulación de estratos sino en una primaria unidad dinámica, expresada en tres conceptos capitales: desgajamiento exigitivo, subtensión dinámica y liberación. En efecto, tanto en la filogénesis como en la ontogénesis, aunque con peculiaridades propias en cada uno de los dos procesos, la función inferior produce exigitivamente desde ella misma la entrada en acción de la segunda, de modo que lo que se da es el despliegue funcional de una misma actividad. Con ello la función inferior se mantiene estrictamente en la superior, más aún la sostiene intrínseca y formalmente y asimismo la modula intrínseca y formalmente en cuanto que configura el nuevo ámbito funcional. Ahora bien, en el nuevo nivel se constituyen funciones que no pueden funcionar en el primero; se da un verdadero desgajamiento con lo que se liberan actividades de nivel superior. Finalmente se da una incorporación de las nuevas constelaciones liberadas a la primaria actividad. Las dos observaciones a una, por tanto, nos dan la razón de por qué las ciencias que tratan de lo prehumano deben entrar positivamente en una Antropología filosófica.

La aproximación a la filogénesis del hombre parte de un concepto enriquecido de materia, cuya plenitud sólo se comprende en su último -por ahora- dar de sí en el hombre. La materia es fundamentalmente estructura y sistema, dotada de un dinamismo estructural y estructu-



rante, gracias al cual hay un paulatino crecimiento de unidad a partir de la mera singularidad dentro de la sustantividad que compete únicamente al mundo material tomado como un todo. Por eso deben reconocerse tipos estrictamente distintos de materia y debe superarse un concepto sensorial de materia, que la confunde con una de sus manifestaciones más bajas: la pura corpuscularidad.

Esta concepción de la materia permite comprender lo que es la vitalización de la materia estable. En este proceso de vitalización el primer paso es la materia viva, es decir, un tipo de materia al que por su determinada estructuración le compete ya, sin llegar a ser un organismo, eso que llamamos vida. Si la mera 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. Y esto es lo que define la vida. La posibilidad de este nuevo tipo de actividad se debe a un nuevo tipo de sustantividad, cuyo concepto preciso es el de combinación funcional. En ésta 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 habitud-respecto formal. El ser vivo no está meramente ~~colocado~~ ^{colocado} ~~tenido~~ ^{situado} sino que está "situado" entre ellas en un equilibrio dinámico y reversible, posibilitado y amenazado por su propio medio. En el primer estrato de la actividad operativa el esquema es el de suscitación-respuesta; suscitación por parte del medio y respuesta del ser vivo para mantener su equilibrio vital. Pero el viviente tiene más hondamente -es el segundo estrato- un modo primario de habérselas con las cosas; es la habitud por la que las cosas quedan actualizadas en cierto respecto frente al ser vivo.

La habitud que define a ese 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, y que es algo propio de toda célula, pasando por una especie de sensibilidad difusa o sentiscencia presente en los primeras fases de la animalización hasta la sensibilidad propiamente tal, que consiste en la liberación biológica del estímulo debida a la



progresiva especialización de las células nerviosas. El sentir, por tanto no es una especie de conocimiento rudimentario sino que es primariamente una respuesta puramente biológica al estímulo. Es un proceso biológico en que debe distinguirse un momento receptor, un momento tónico y un momento efector. El estímulo lo que hace es modificar el tono vital, con lo que está queda estímúlicamente afectado; esta modificación desencadena en el animal la tendencia o impulso a la efección, la cual no es sino la respuesta dirigida a una nueva situación estímúlicamente constituida. La unidad intrínseca de estimulación, afección y tendencia es lo que formalmente constituye el sentir.

Este proceso no es exclusivo de los animales con sistema nervioso, y ni siquiera es un proceso exclusivamente debido al sistema nervioso en los animales que lo poseen. Lo que hace el sistema nervioso es liberar la función de sentir, es liberar y autonomizar biológicamente la función estímúlica. En los animales superiores este proceso se enriquece y complica más gracias al cerebro. La función propia del cerebro es formalizar; la formalización pende de estructuras nerviosas y es una función estrictamente fisiológica; se da tanto respecto de la percepción como el orden efector (movimientos) y en el orden del tono vital (afectos). 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. Gracias a ella el animal puede llegar a percibir las impresiones como signos objetivos y llega a ~~en~~ enriquecer muchísimo su vida psíquica. La independencia y el control sobre el medio cobran así un relieve singular.

Cuando la formalización se convierte en hiperformalización el elenco de respuestas queda indeterminado, con lo cual el hiper-animal no encuentra, por su misma riqueza, la respuesta adecuada; pierde la viabilidad biológica. Queda exigida así una nueva función, la función de inteligir que nos deja situados ante la realidad del estímulo; con ella el animal inteligente puede hacerse cargo de la situación al enfrentarse ya no con los meros estímulos sino con los estímulos reales. Aparece primeramente como una función estrictamente

11 11

ND

de las respuestas
adecuadas

la respuesta
debe ser adecuada

11 11

biológica, pero esta modesta función nos deja situados en la realidad; con lo cual a diferencia de lo que acontece con el animal, la vida del hombre no es una vida enclausada sino constitutivamente abierta.

Desde el punto de vista ontogenético se repiten en cada hombre los pasos fundamentales de la filogénesis. Con una diferencia fundamental: ya en la célula germinal está formalmente el viviente humano. Para Zurbiri en el germen está ya todo lo que en su desarrollo constituirá lo que suele llamarse hombre sin que necesite ulterior transformación. El germen es ya un ser humano no en el sentido de que sea un germen de donde 'saldrá' un hombre sino porque el germen es un hombre germinante. En la célula germinal, además de sus notas físico-químicas, están ya las notas psíquicas; por eso, ~~no se le~~ debe llamar al sistema germinal 'plasma germinal'. Expresión que debe entenderse en un sentido preciso y nuevo; ~~pues abarca unitariamente la célula germinal y el psiquismo en germen.~~ *U. 'intensi' un boni u.*

Esto permite concebir desde el momento inicial una sola actividad psico-orgánica. Como actividad accional, no hay en el plasma germinal más acciones que las físico-químicas; en ellas no interviene para nada lo psíquico. 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 cuanto que se va configurando el único sistema total. Así los procesos moleculares comienzan a conformar el tipo de inteligencia, de afectividad, etc., que tendrá la psique cuando entre en acción. En esta actividad germinal, pues, se va conformando no sólo el psiquismo sino la psique misma, que va adquiriendo genéticamente su conformación radical. Hay, por tanto, una estricta morfogénesis de la psique correspondiente a la morfogénesis del sistema. *están* ~~del sistema.~~ *X*

Es una concepción que permite diversas interpretaciones filosóficas y que, además, puede resultar capital para algunos graves problemas de la Psicología profunda.

Lo orgánico es así un momento intrínseco y formal de lo psíquico, ~~sin que esto signifique que los pr~~


 aunque en niveles superiores lo verdaderamente accional está en la inteligencia. Hay una única actividad psico-orgánica pero la dominancia accional es distinta según los casos; el nivel de actividad es distinto, ya que lo morfogénesis humana es un génesis no sólo del organismo sino también de la psique. La psique no está producida por una actividad de la célula germinal, porque lo que en la concepción se ha concebido no es sólo una célula germinal sino también una psique; se ha concebido un sistema psico-celular. Y es esta morfogénesis del sistema entero la que va atravesando diversos niveles todos ellos estructural y no estratigráficamente 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 preexistente desde el plasma germinal. El cerebro no entiende, siente y decide, sino que coloca al hombre en la situación de hacerlo. El cerebro no es el órgano en que comienza el psiquismo sino 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 reales. Lo natural se abre así a un nuevo ámbito no predeterminado por la naturaleza, pero posibilitado y condicionado por ella. El nivel superior no es, por tanto algo que reposa sobre sí mismo, sino que en su ejecución conserva intrínseca y formalmente la actividad de los niveles inferiores; pero tampoco es mero resultado de la complicación de la actividad de los niveles inferiores, porque entre el mero sentir un estímulo y sentir una realidad la diferencia no es gradual sino esencial; la impresión de realidad es constitutivamente inespecífica a diferencia de la impresión ~~estimulica~~ que es específicamente determinada, aunque no es posible aprehender ~~lo~~ inespecífico carácter de realidad sino en una impresión específicamente determinada. La psique está en actividad para lo inespecífico en y desde la actividad para lo específico. Pues bien, esta actividad única que aprehende lo inespecífico en y por la aprehensión de lo específico, y que aprehende lo específico inespecíficamente tien

de "de hecho"
de "de hecho"
de "de hecho"



un aspecto orgánico-corporal.

Esta doble vertiente de especificidad e inespecificidad se da ya de alguna manera en el cerebro mismo. La corteza cerebral tiene dos tipos de actividad: una muy específica por depender de fibras muy especializadas para la recepción, para la asociación, para la efección, etc.; otra que depende de fibras no especializadas, por lo que es un tipo de actividad inespecífico en el sentido de que su función es producir y mantener la actividad de la corteza en conjunto gracias sobre todo al sistema reticular. De esta última actividad pende la riqueza de la vida del animal. Ambos tipos de actividad están intrínsecamente vinculados; es una misma actividad con dos funciones muy precisamente articuladas. Y es en la articulación de especificidad y de inespecificidad donde se inscribe la formalización.

*Véase la
independencia
necesaria para el*

Lo típico del hombre, desde este punto de vista cerebral, es la riqueza incomparable de su actividad inespecífica. Es lo que lleva a la hiperformalización, y es ésta la que abre la entrada en acción del hacerse cargo de la realidad, es decir, de la intelección. Como esta intelección se constituye en la inespecífica impresión de realidad, resulta que, aunque la inespecificidad neuro-funcional no es la inespecificidad de la impresión de realidad, sin embargo no son dos inespecificidades independientes. La hiperformalización es positiva apertura a la inespecificidad intelectual, por lo que la inespecificidad neuro-funcional es un momento de la aprehensión del estímulo como realidad. El otro momento es el momento intelectual. Ambos constituyen una sola y misma actividad. El animal humano no puede actuar ~~adecuadamente~~ en forma adecuada neuro-funcionalmente sino haciéndose cargo de la realidad, esto es, intelectivamente; y no puede hacerse cargo de la realidad sino neuro-funcionalmente.

Esta unidad intrínseca y formal es 'sistema'. La actividad cerebral es 'actividad-de' esta inteligencia, la cual es 'inteligencia-de' este cerebro. Este 'de' es lo que constituye el sistema en cuanto sistema. Con lo cual se evitan los dos errores: el de pensar que la actividad intelectual es función cerebral, donde se confunde ~~función~~ ^{ser} 'en-función-de' con función-cerebral;

α

por

y el de pensar que cuando menos el cerebro sería el órgano de la intelección. Los dos errores suponen que la unidad en cuestión es de carácter sustancial, cuando es unidad de sustantividad, unidad de sistema. Cada uno de los términos no es el otro, pero no constituyen dos actividades, una cerebral y otra mental, sino que hay una sola y misma actividad propia pro indiviso del sistema. De ahí que toda modificación de un punto del sistema, es eo ipso, sin interacción alguna, una modificación de la actividad del sistema y, por tanto, de los demás puntos. ~~Rixxxxxxx~~

Esto mismo aparece en el nivel no de la intelección sino de la opción. La inconclusión de los impulsos es lo que lleva a la conclusión de nuestro modo de ser por una opción, nos fuerza a optar. La inconclusión de los impulsos constituye una actividad abierta a hacerse cargo de la realidad. En la medida en que está abierta es inespecífica. Y ~~es~~ esta inespecificidad es apertura activa a lo que específicamente queremos ser. La inconclusión de los impulsos abre el área de la inespecificidad de lo real, lo cual es ámbito de una inexorable opción. Los impulsos son ferencias, pero cuando el juego de los impulsos es inconcluso, el hombre ya no queda llevado. La inconclusión es la suspensión de la ferencia; entonces el hombre se hace cargo de la situación por una pre-ferencia.

La opción es, por tanto, un acto volitivo-cerebral. La actividad cerebral, neurofuncionalmente inespecífica, es un momento de la opción en lo inespecífico de la realidad, y como acto es un momento de especificación de esta unitaria inespecificidad. Sin la actividad cerebral no podríamos estar queriendo nada. La voluntad no es un impulso ferente sino la organización preferencial de los impulsos, hecha posible por la inconclusión de los mismos; más aún como fuerza de voluntad es algo ~~que pertenece exclusivamente~~ constituido intrínseca y formalmente por la actividad cerebral inespecífica, regulada a su vez por lo que es el organismo entero. Por otro lado, la opción determina en alguna manera el curso de la actividad cerebral por razón de la unidad sistemática.

De ahí que el control típico de todo viviente tome en el animal humano caracteres singulares. El control está determinado por las

estructuras específicas en que el viviente consiste. Como la estructura humana no es absolutamente específica, el control humano recae sobre algo inespecífico, sobre la realidad. No es sólo control sobre el medio, es control sobre el mundo. Por eso el control humano consiste en ser mínima pero realmente dueños del modo de ser en el mundo. En la opción determinamos lo que queremos ser dentro de los límites que los impulsos y las cesas específicamente determinadas nos permiten ser. Sin olvidar por ello que el control es también una actividad psico-orgánica, pues sin los impulsos sería imposible un efectivo y verdadero control humano. La inconclusión de los impulsos lleva a la conclusión de nuestro modo de ser.

Operativamente, por tanto, el animal humano se presenta como animal de realidades. El hombre es un animal estimulado, afectado y tendente; pero gracias a la inteligencia, entendida no como facultad sino como primaria apertura, el estímulo ya no es meramente estimulante sino que es realmente estimulante; la modificación del tono vital ya no es mera afección ni sentir tónico sino que es un sentirme afectado en mi realidad como realidad, es sentimiento porque tiene un intrínseco y formal momento de realidad por el que no es mera afección estímulo sino afección de realidad, como se prueba por el carácter 'videncial' atribuido al sentimiento; la tendencia y el apetito se transforman a su vez en volición por la que se busca tendentemente un modo propio de ser real en la realidad. Con ello la unidad procesual animal meramente estímulo (estimulación, afección tónica, tendencia) se torna en unidad procesual humana, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real). No son dos unidades superpuestas pues lo meramente estímulo pertenece intrínsecamente posibilitándolo y condicionándolo al momento estrictamente real. La inteligencia es sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Como la unidad biológica del sentir, del afectar y del tender es la esencia misma de la animalidad, el hombre es constitutivamente animal; y como el hombre se enfrenta con las cosas como reales, pero siempre animalmente, el hombre debe definirse, por lo pronto, como animal de realidades. Es un concepto sumamente preciso en el pensamiento de Zubiri tanto por lo que toca a la animalidad como a la realidad, que con lo dicho no queda sino

apuntado, sobre todo por lo que toca al concepto de realidad.

Llegados a este punto estamos en franquía para preguntarnos por la estricta talidad del hombre. Hasta aquí hemos recogido diversas notas talitativas por reflexión filosófica sobre la realidad humana aproximada por las ciencias. Lo que ahora debemos hacer es preguntarnos por la talidad misma del hombre, es decir, por su esencia. 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.

El problema de la esencia es un problema capital en la metafísica zubiriana. Preguntarse por la esencia humana implica saber de antemano qué es la esencia y cuál es su función. No lo podemos hacer aquí y no queda sino remitirnos muy seriamente al lector al libro fundamental de Zubiri Sobre la esencia. Un punto tan sólo recogeremos y es la diferencia entre esencia constitutiva y la esencia quidditativa o específica. La primera se refiere a lo que es cada sustantividad en y por sí, y la segunda a lo que es respecto de las demás con las que constituye especie. Dos puntos son capitales en esta concepción: que la esencia específica es algo estrictamente físico, y que la esencia constitutiva es la esencia principal de donde surge en algunos casos la esencia específica. La riqueza de los análisis que Zubiri dedica a este punto deben ser recogidos especialmente en una Antropología, porque es en ese peculiar tipo de realidad que es el hombre donde esos análisis cobran toda su verdad.

La esencia constitutiva es, ante todo, radical unidad estructural. El concepto de estructura y de unidad estructural es otro de los conceptos básicos de la filosofía zubiriana. La realidad para Zubiri es sistema de notas, sistema en que el sistematismo es anterior a las notas del ~~mismo~~ sistema. La unidad no es algo añadido a las notas componentes. Todo lo contrario. Cada uno de los elementos o notas no es lo que es sino exigiendo la presencia de todas las demás como un todo; 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 o notas 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, por tanto, consiste en esa unidad primaria exigitiva y coherencial de elementos que se codeterminan entre sí.

Pues bien, el hombre como realidad es la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico. A la realidad física de cada nota le es físicamente constitutivo el ser desde sí misma 'nota-de' todas las demás, esto es, del sistema. El 'de' es un carácter estrictamente físico. El hombre, por tanto, 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. Ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad. Pero tampoco el hombre es psique 'y' organismo sino que su psique es formal y constitutivamente 'psique-de' este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente ~~organismo-de~~ 'organismo-de' esta psique. La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del 'de' es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo, y posee carácter físico. La identidad numérica y física del 'de' es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana. La esencia humana es así 'una' por sí misma y de por sí misma. El 'de' es una unidad de tipo metafísico superior a la unidad de potencia y acto. Y en este 'de' consiste no solo la unidad radical del hombre sino también su mismidad a lo largo de la vida. Precisamente por ello la actividad psíquica es 'de' la actividad orgánica y ésta lo es 'de' aquella en un sentido estrictamente estructural; y por ello el hombre es un animal-de-realidades. La unidad de la actividad nos remite a la unidad de la esencia y la unidad de la esencia funda la unidad de la actividad.

Pero la esencia constitutiva humana no es lo que es concreta e integralmente sino con los demás hombres. Forma con ellos una especie. Los hombres no constituyen un conjunto sino una especie física, porque las unidades semejantes que son los hombres son resultado de una multiplicación genética de índole tal que cada generador constituye y edifica la estructura de cada generado, según un esquema físicamen-

te determinado en aquel, 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 filogenética. Ser de tal especie consiste en pertenecer a un phylum en el sentido explicado. La esencia quidditativa es un momento físico de la esencia constitutiva, aquel momento por el que la esencia constitutiva de un determinado individuo coincide con la esencia constitutiva de todos los demás; coincidencia que no es un resultado meramente sino que es una primaria versión a los demás. Cada una de estas esencias tiene un esquema constitutivo recibido y esto le mantiene en dinámica y estructural unidad con los demás.

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. La individualidad específica envuelve la referencia a los otros individuos de la misma especie. Y esto precisamente por pertenecer a un phylum, porque pertenecer a un phylum supone el poseer el esquema filético según el cual cada hombre está constituido. ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ Cada hombre, por tanto, lleva de suyo en su propia forma de realidad, la referencia a otros igualmente esquematizables. Esta referencia es lo que constituye la diversidad, que no es una diferencia cualquiera sino que es el reflujó de lo esquemático sobre cada uno de los miembros de un mismo phylum. En su virtud, cada hombre es en sí mismo 'diverso' en su propia forma de realidad. Y en esta su intrínseca ~~referencia~~ diversidad consiste su referencia a los otros. Fundamentalmente es una diversidad psico-orgánica pero ~~que~~ tiene consecuencias esenciales en la vida. La diversidad así entendida es, como cada ~~un~~ hombre ~~es~~ individual. Pero la diversidad es algo positivo, una diversidad en la que cada uno está como afirmándose en su diversidad frente a los otros; es una diversidad en la que cada uno está positivamente vertido a los demás con una versión de estricto carácter genético, pero al mismo tiempo de carácter real: el animal humano está vertido a los demás animales humanos no sólo por ser diversos en sus notas sino en cuanto son realmente diversos en sus notas reales. Esta versión genética de

unos hombres 'reales' a la 'realidad' de otros hombres reales es el paso de la agrupación animal a la sociedad humana. No se trata de una pura versión de unos a otros sino de una versión filética.

Pero la esencia humana no sólo está vertida a las demás esencias humanas sino que está abierta a toda realidad. La esencia humana es una esencia abierta. Por su inteligencia el hombre está abierto a la realidad o, más exactamente dicho (porque la inteligencia no es primariamente una 'facultad' al menos entendida como primaria actualización) la apertura a la realidad es lo que llamamos inteligencia. Abierta sentientemente. De nuevo el concepto de inteligencia sentiente se nos muestra como pieza clave para entender lo que es el hombre y lo que es esta apertura ~~que~~ que tipifica transcendentamente su esencia. Al sentir intelectivamente cualquier realidad estimulante el hombre sobrepasa el límite de lo específicamente determinado y queda situado en la dimensión de lo transcendental, abierto a toda realidad. Por ello le compete comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad.

Pasamos así de la consideración talitativa a la consideración transcendental del hombre. Qué es el hombre transcendentamente considerado. He ahí un apartado fundamental de la Antropología filosófica, que no puede ser afrontado realmente sino desde los dos apartados anteriores.

El animal de realidades, por serlo de realidades, es una realidad formalmente suya. La transcendentalidad para Zubiri es la realidad en tanto que realidad. Por eso la inteligencia como esencial apertura a la realidad tiene tanta importancia en la determinación intrínseca de la realidad que es realidad inteligente.

La realidad para Zubiri, como ya vimos, es el de suyo. Toda realidad es de suyo lo que es y se pertenece a sí misma materialmente. En el caso de las esencias abiertas es su realidad en cuanto tal la que es suya. El de suyo toma entonces este modo peculiar e intrínseco de ser suyo. "Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona" (SE, 504). El hombre se pertenece relativa pero absolutamente a sí mismo en el seno



de la realidad: es suidad. 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, en el caso de las esencias abiertas lo decisivo está en que por razón de su apertura actúan formalmente y se constituyen en vista de su suidad. Este ser 'suyo' es el momento formalmente constitutivo de su realidad, pues es el de suyo mismo el que ahora se presenta formal e intrínsecamente como suyo.

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. Por ello la persona en cuanto tal no se presenta primariamente en forma de yo. Más profundo que este carácter de oposición al objeto o de contradistinción comunicativa con otros sujetos, está ese carácter que expresamos con el pronombre personal 'mí', que nos remite a una primaria autoposesión. Y más hondo aún que el 'mí' está el carácter expresado por el 'me', la vivencia primaria de mi propia autoposesión. En esta línea el 'yo' consiste en remitirme por identidad a la mismidad real que soy: es mi propia realidad sustantiva la que está en acto de ser yo. En la intrínseca respectividad que el hombre tiene consigo mismo, pues es a su propia realidad a la que primariamente está abierto, se actualiza la realidad del hombre, y es esta respectividad la que posibilita la reflexividad y la conciencia refleja. Como para Zubiri la actualización de una realidad en su respectividad es lo que debe entenderse por ser, resulta que el yo es el ser del hombre. En este ser sustantivo queda reafirmada la propia mismidad y pertenencia posesiva. La intimidad no es sino este 'movimiento' de reversión de todo mi ser sobre lo que es mi propia realidad sustantiva.

Toda realidad es de suyo respectiva. La respectividad de lo real en cuanto tal es lo que debe entenderse por mundo. Pero la realidad no sólo es mundanal sino que está en el mundo. Pues bien, la re-actualidad de la realidad respectiva frente a las demás cosas asimismos respectivas es lo que constituye el ser de cada cosa. La realidad es mundanal y el ser es estar en el mundo. La respectividad no

*debe ser
ser a
sustantiva
(de suyo mi!)*



no es el ser sino un momento de la realidad misma, lo que constituye la forma de realidad. Pero la actualidad de cada cosa real 'en' esta respectividad ~~en~~ cuanto tal, es decir, la forma de realidad determinada como 'propia' respecto de las otras formas de realidad, eso es el ser. No es interacción sino actualización 'en' el respecto. De ahí que el ser sea estar en el mundo. El ser está intrínsecamente conectado con la realidad pero subordinado a ella: el estar en la realidad es lo que posibilita el estar en el mundo, y el modo de estar en la realidad es lo que posibilita y condiciona el modo de ser en el mundo.

Con estas precisiones podemos entrar en la estructuración de personabilidad, personalidad y yo.



Mi realidad sustantiva es un sistema psico-orgánico que en función transcendental constituye una forma de realidad según la cual la realidad del sistema es 'su' realidad. Pero como ese sistema tiene la capacidad de aprehender lo real como real, está abierto a la realidad y en primer término a sí mismo como realidad. En su virtud, 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. Pues bien, esta suidad es lo que define la personabilidad. La personabilidad no es un sistema de actos sino que es la forma misma de la realidad humana en cuanto realidad.

Esta actividad es activa por sí misma. Como es la actividad de una realidad cuya forma transcendental ~~esp~~ personabilidad, resulta que todos sus actos tienen carácter personal, pues son actos de una realidad personal; lo cual no significa que todos ellos sean actos personales formalmente como actos. Un acto personal es sólo aquel con el que decido la forma de realidad que quiero tener como 'mía'.

Ahora bien, en todo acto personal hay dos momentos. Aquel por el que opto por una manera de ser como reafirmación propia mía frente a todo lo demás, y el momento en que lo optado configura de hecho mi propia realidad. El momento primario es el de la apropiación; en cuanto esta apropiación es frente a toda otra realidad, mi forma de realidad no sólo es mía sino que es 'la mía propia' frente a otra cualquiera. Como esta actualidad es el ser, resulta que Yo no es mi


 realidad sustantivada^a sino mi ser sustantivo. El yo es la actualidad de mi realidad personal en el mundo. Pues bien, este ser sustantivo es lo que constituye la personalidad. El acto personal como momento de mi forma de realidad no es personalidad; sólo lo es en cuanto en él se afirma la realidad que soy frente a toda otra realidad en cuanto realidad, es decir, en cuanto deternima un modo de ser. De donde propiamente hablando la personalidad no es lo mismo que el yo pues abarca tanto el momento formal de yo cuanto la concreta determinación que la realidad va adquiriendo y reactualizando en el mundo; en este sentido se identifica con el ser sustantivo pero no formalmente con el yo mismo. La personalidad es el yo concreto, esto es, el yo según todos los rasgos determinados por los actos de la realidad personal tanto los rasgos apropiados por una opción libre^{libre} sino la totalidad de los actos del animal humano, es decir, los rasgos de naturales. La esencia del ser sustantivo no es ser yo, sino que la esencia de ser yo es ser sustantivo; afirmación al parecer muy sutil pero en la que va embarcada todo el problema de la liberación de la naturaleza y la naturalización de la libertad; el problema, en definitiva, de la existencia de una auténtica personalidad pasiva, pasiva pero personalidad. Volveremos sobre ello en la consieración dinámica.

En todo lo anterior ha aparecido el dinamismo de la realidad. No puede menos ser así porque para Zubiri la realidad es intrínsecamente activa. Es este dinamismo intrínseco a la realidad el que ha desarrollado y ordenado el mundo. Por él han surgido distintos tipos de materia; por él han surgido sustantividades macromoleculares, en las que la estabilidad dinámica no es mera persistencia sino actividad positivamente ordenada para mantener su propia estructura; por ella la complicación de esta estructura da paso a la materia viva, a la vitalización de la materia. Es que en realidad más que una conexión de realidades sustantivas~~as~~ estrictamente individuales lo que tenemos es un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva (SE, 171-173), desde la estabilización de la materia, pasando por la vitalización de la materia estable hasta la inteligización de la animalidad. En cada momento sobre unas ciertas esencias básicas se apoya la

cas se apoya la constitución y aparición de nuevas esencias, y este apoyo es la génesis esencial. Cada esencia tiene una determinada potencialidad genético-esencial de producir otra individual o específicamente distinta. Potencialidad activa, pero que necesita de una determinada configuración sin la que no habría proceso genético.

Esta génesis esencial tanto a nivel individual como a nivel específico ha sido estudiada por Zubiri detenidamente. Su estudio pertenece al momento dinámico de la antropología. Sólo podemos indicarlo.

El problema de la especie no es un problema lógico sino un problema físico-dinámico. Requiere una estricta multiplicación física porque lo que se da en la realidad es especiación del individuo y no individuación de la especie. El acto físico y causal de la multiplicación de los seres vivos tiene una precisa estructura metafísica: es generación. Multiplicación no es sin más generación. Esto deja abierto el problema de la mutación y en su caso a una estricta evolución, debida en último caso a una potencialidad de constitución, a una causalidad de conformación procesual propia de toda esencia generable. La concreta originación de las esencias específicas por meta-especiación es la evolución, que implica unos momentos de sistema y de continuidad progresiva. La metafísica de las esencias específicas es una metafísica genética. En virtud de esta estructura genético-esencial en el curso del tiempo van variando las esencias básicas del mundo. Como ya insinuamos no se trata propiamente de un impulso sino de una estricta potencialidad bien determinada por el doble motivo de que es físicamente esencial a toda esencia hallarse en configuración ya que toda esencia intramundana es esencialmente respectiva, y porque la potencialidad misma tiene en cada caso su diferente estructura metafísica, distinta según sea la esencia que la posee y el momento procesual en que se la considere. La configuración y la potencialidad son así los dos factores de la determinación esencial en este proceso que últimamente pende de la actividad propia de cada realidad (SE 233-262).

Es así como en un momento determinado del tiempo ha aparecido desde una muy determinada animalidad este animal de realidades que es el hombre. Desde un primer momento no apareció el tipo de hombre



que hoy conocemos. Ha habido muy distintos tipos de humanidad, entre los cuales también hay un estricto proceso evolutivo. Zubiri ha estudiado muy detenidamente los problemas de toda índole que plantea el origen estrictamente evolutivo del hombre (OH).

Constituido dinámicamente el hombre, queda constituido como una realidad estrictamente dinámica. Dejando abierta la posibilidad de que el actual tipo de hombre de paso a un tipo distinto, es preciso detenerse un tanto en los peculiares caracteres dinámicos del hombre actual.

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 que es la actividad en que la realidad se va haciendo. Va haciéndose la realidad entera y unitariamente no sólo en el aspecto orgánico sino también el psíquico. De este irse haciendo son fases suyas los niveles que se van constituyendo morfogénica y dinámicamente. Genéticamente lastres fases esenciales son animación, animalización y mentalización. Pero como la realidad humana en su hacerse determina forzosamente un modo propio de ser sustantivo, éste también es dinámico. La unidad morfogénica de mi realidad determina la unidad ontodinámica de mi ser. La morfogénesis es un proceso en subtensión dinámica, es el despliegue de una única actividad; de ahí que el modo de ser determinado por esta actividad sea la modalización dinámica de un solo ser.

Este carácter formalmente dinámico es lo que se expresa gerundialmente: el modo de ser es un modo que 'es', pero solamente 'siendo', es-siendo. Este gerundio expresa no sólo la efectividad actual del ser, sino ~~que~~ una actualidad que sólo es actual aperturalmente; el ser del hombre es un ser único cuyo modo de ser es gerundialmente abierto. Por ello lo que se da en el hombre no es sin más un curso temporal sino la figura de mi ser temporal: soy la totalidad de lo que estoy siendo a lo largo del tiempo. Mi personalidad es aquello que soy habiendo sido lo que fui y como lo fui; no es la sucesión de modos de ser sino la figura temporal concreta de mi ser sustantivo. El tiempo no sólo discurre sino que tiene figura. El tiempo gerundial es configuración, la figura temporal como momen-



X

3

to de mi ser sustantivo. En esta unidad gerundial onto-dinámica es como se va constituyendo el ser sustantivo humano desde una fase en que es algo naturalmente-sido hasta la fase reduplicativamente personal por la que es 'esente'. El hombre se va abriendo naturalmente por su propio dinamismo interno desde el ser sido al ser esente. El hombre tiene un solo ser sustantivo de índole gerundial: va siendo desde lo que ya es a lo que va queriendo ser. Lo natural es el modo como cada cual puede abrirse a lo absoluto y determinar absolutamente su ser. Es así como va pasando paulatinamente del me al mí y del mí al yo. Ser yo es el máximo modo humano de determinar mi ser en un respecto absoluto, pero implicando yx remitiendo a las otras dos formas.

Dinamismo de la realidad y dinamismo del ser son dos dinamismos distintos pero conexos. Hegel pensó que lo primario y radical es el dinamismo del ser sustantivo en cuanto ser, un dinamismo dialéctico. Pero esto no es así, porque el ser se funda en la realidad y el dinamismo del ser sustantivo no es un despliegue autónomo sino que es la reactualización del movimiento de mi realidad respecto de la realidad en cuanto tal. Sólo porque mi realidad es dinámica, es dinámico mi ser sustantivo. Es modestamente la actividad psico-orgánica la que funda el dinamismo del ser. No es que lo 'produzca' sino que tan sólo lo 'determina' por el hecho de ser realidad. El dinamismo del ser no es desarrollo dialéctico ni es proceso causal sino 'cumplimiento' en apertura desde mi concreta realidad natural. No hay dialéctica del ser sino modalización del ser sustantivo por la actividad psico-orgánica. Desde el plasma germinal hasta el yo, no hay sino un solo ser sustantivo de índole formalmente dinámica, cuya dinamicidad es modal. Hay aperturalidad pero aperturalidad modalizada.


 Pero ~~al~~ ser la subtensión 'movible' el ser es constitutivamente flexible. La flexividad no es sin más el tiempo. Las inflexiones del tiempo están fundadas en que el ser sustantivo es constitutivamente flexivo, 'da muchas vueltas'. El fundamento de la flexión temporal es la flexividad del ser. Esta flexividad está determinada por la subtensión dinámica de los niveles de actividad psico-orgánica. Y en la medida en que es una sub-tensión de 'tensidad' variable, el



ser por ella determinado es flexivo. Por esto el dinamismo en que consiste el ser sustantivo ~~es flexivo~~ una ontodinámica flexiva. La gerundialidad del ser es flexiva: mi ser sustantivo 'va siendo así dando muchas vueltas', esto es, flexivamente. El rodeo para entrar en mí mismo no es una 're-flexión'; es la constitutiva flexividad de mi ser sustantivo lo que me lleva a 'la' realidad y desde ella a la vuelta a mí mismo. La re-flexión está fundada en circun-flexión, una circunflexión determinada por la sub-tensión dinámica de mi actividad psico-orgánica.

Se va así constituyendo lo 'entero' de mi ser. Lo entero de mi ser no significa ni la abolición de los modos de ser pasados ni tampoco un mero transcurso de modalidades del yo. Es algo distinto. Por reasunción en el yo se conserva todo o que fui según iba siendo-lo. Transcurso y abolición conciernen a las cualidades de mi realidad, mientras que la reasunción concierne a la figura de mi ser. La figura reasume el propio transcurso pero en una configuración que puede variar permaneciendo igual la cualidad que antes se poseía. La figura y la configuración no son un transcurso temporal sino la manera como este transcurso es reasumido en mi ser. Es una configuración del tiempo. Es el modo de ser constituido por lo que reasuntivamente me queda de mí después que me ha pasado todo lo que me tiene que pasar. El tiempo no es solo transcurso sino también figura.

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. Pero el ser sustantivo es la figura de todo ello en su actualidad misma; una estructura que abarca en todo instante mi ser por entero y lo reasume; es todo mi ser en cada instante. Por esto es por lo que el tiempo no sólo transcurre sino que tiene una figura propia: la figura que el transcurso decanta en mi ser por reasunción. La figura del tiempo está fundada en la figuralidad del ser y no al revés. Por esto, cada instante pone en juego mi personalidad toda entera; no define sólo lo que ahora está queriendo ser sino 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 en-



terotero hasta respecto del pasado y no sólo respecto del porvenir. Tiene una posibilidad siempre abierta de fijación definitiva. Es en cierto modo la flexividad de la reasunción.

Por todo ello mi ser sustantivo es un ser dotado de radical concreción: la manera de estar abierto, el modo de ser así y no de otro modo, a fuerza de darle vueltas y rodeos, va constituyendo en mi intimidad la figura de lo que concretamente soy, una figura no 'productiva' sino 'determinada' por la actividad psico-orgánica. Mi ser sustantivo es un ser modal y flexivamente abierto a la configuración en intimidad. Y como la personalidad es la actualidad de mi realidad respecto de 'la' realidad, esto es, como la personalidad es mi ser ~~sustantivo~~ relativamente absoluto, resulta que tomada unitariamente mi personalidad es la concreción de lo absoluto. Cada persona es una concreta figura de ser absoluto: soy absoluto a mi manera y según mi figura.

Desde esta misma perspectiva debe enfrentarse el problema de la vida personal. "Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad. La vida como transcurso es mero argumento de la vida, pero no el vivir mismo. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo" (SE, 504). El carácter sentiente de la inteligencia hace que la autoposesión de la mismidad no pueda actualizarse sino no siendo nunca lo mismo; la ~~para~~ apertura sentiente del hombre debe actualizarse transcurrentemente. Yo no soy mi vida sino que lo que llamamos "mi vida" (en cuanto determinante de mi personalidad) es "mi vida" justo por el "yo". Yo no soy mi vida sino que mi vida es la yoización de mi realidad, la personalización de mi personidad. A lo largo de la vida el hombre va configurando su ser sustantivo. En ella debo forzosamente hacer mi ser. Lo cual plantea el carácter metafísico de mi constitutiva inquietud. Frente a la intimidad metafísica que remite mi ser a mi realidad está la inquietud metafísica de una realidad que forzosamente tiene que configurar lo que va a ser de ella.

Que el bios sea transcurrente radica en la estructura de la vida como zoe, tal como es en sí y tal como se refleja en el carácter sen-



tiente de la inteligencia. Por esta radicación del bios en la zoe la vida humana es constitutivamente cursiva y la autoposesión, en que consiste la vida, 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. Agente, autor, actor, en estructura temporal. Frente al tiempo como duración (antes, ahora, después), el hombre es agente natural; frente al tiempo como futurición (pasado, presente, ~~fin~~ porvenir), el hombre es autor biográfico; frente al tiempo como emplazamiento (comienzo, camino, fin), el hombre es actor personal. Tres aspectos del tiempo unificados en la inquietud metafísica: 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 de la inteligencia sentiente.

Pero el hombre es una realidad singular que para realizarse tiene que dar el rodeo de la irrealidad con los proyectos de su pensar fantástico. En su proyectar y en su optar tiene que contar con posibilidades. La inconclusión de sus impulsos le pone en trance de alcanzar la conclusión, sin la que no podría vivir, por opción. Entre la nuda potencia y su acto el hombre interpone el esbozo de sus posibilidades. Ahora bien, "la potencia pasa al acto por mera actuación; pero las posibilidades pasan al acto por aceptación o aprobación. De ahí que la actualización ya no sea mero movimiento, ni la actualidad mero hecho. La actualización es un suceder y la nota actualizada es suceso o evento" (SE, 516). El hombre, por ello, no es sólo naturaleza porque cuenta con algo más que potencias y potencialidades. Pero tampoco es sólo historia, porque las posibilidades radican en potencias y la apertura humana en un determinado (en sí'. El hombre es hecho y suceso, naturaleza e historia, pero esa doble conjunción es un 'desde'. En el hombre no hay prioridad de la existencia sobre la esencia (en cuanto contrapuesta a aquella) sino que ambas son consecutivas a una estructura transcendental, por la que debe comportarse con vistas al existir. El hombre es esencia abierta y abierta sentientemente.



no
han