

INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA DE XAVIER ZUBIRI (*)

EMPECEMOS por precisar dónde y cómo se ha enfrentado Zubiri con el problema del hombre. A lo primero habría que contestar señalando algunos trozos muy importantes de su gran libro *Naturaleza, Historia, Dios*, y remitiendo resueltamente a su curso sobre "Cuerpo y alma", expuesto semana tras semana del otoño de 1951 al verano de 1952, en que nos cupo la fortuna de asistir al delicado ensamblaje de las finas y sutiles estructuras que componen la realidad del hombre tomada en su ser natural. Habría que añadir a esto algo de lo que va quedando dicho en el presente curso sobre filosofía primera —cumplido ya en su etapa inicial—, que ha sido realmente lo que podríamos llamar una teoría de la inteligencia. Tampoco sería impertinente traer a colación algunos conceptos troquelados a lo largo de las espléndidas lecciones sobre la idea de Dios, soterrados en el despliegue mismo del problema y esgrimidos aquí y allá para mejor entendimiento de la realidad fundante y fontanal de donde emerge la realidad misma del hombre.

Para contestar a lo segundo —el cómo— hay que echar mano de algunos términos tradicionales, los más idóneos para no inducir a error. Zubiri se ha acercado al hombre con intención filosófica, pero más exactamente desde el punto de vista de una filosofía segunda. Esto significa, por lo pronto, que lo que se ha propuesto averiguar es qué sea el hombre desde el punto de vista del tipo de realidad que presenta. Más que de-

(*) El pensamiento de Zubiri está inédito en su parte principal. Ha sido expuesto a lo largo de varios cursos desde el año 1945 en Madrid. El presente artículo ha sido escrito con ocasión de un homenaje a Zubiri organizado por la revista *Alcalá*. Cada colaborador participante en el homenaje ha escogido libremente el tema, buscando el flanco más próximo a su propio interés intelectual y asumiendo el difícil compromiso de recomponer a base de recuerdos y apuntes personales un pensamiento siempre denso y extraordinariamente sutil. Me ha parecido que el tema elegido por mí puede resultar interesante para los lectores de esta REVISTA, y sin otra pretensión que la de guardar la mayor fidelidad posible a las lecciones recibidas de oído, lo doy aquí como eco fragmentario, que yo desearía vigoroso, de un pensamiento acaso el más influyente en la vida intelectual española de esta hora.

ciños *qué* sea el hombre, lo que busca es dar razón del hombre como forma de realidad. Cada cosa representa un modo de ser real, en lo cual se sobreentiende que todas las cosas son reales. Parece, pues, evidente que antes de averiguar lo que cada cosa es como forma de realidad hay que poner en claro *qué* sea la realidad a scas, la realidad en cuanto tal realidad. A esta tarea es a lo que desde Aristóteles se ha llamado filosofía primera. La otra, averiguar *qué* es el espíritu, *qué* es el hombre como formas de realidad, es la filosofía segunda. Esta tarea, segunda, pero no secundaria, es si cabe la más ardua y la más ingrata. Es filosofía genuina y de la más difícil, porque obliga a renunciar a abstracciones acaso solemnes, muchas veces vagas e infundadas, para meditar sobre los fenómenos reales en su pura y escueta realidad. Ingrata, porque a muchos se les antojará que se pierde el decoro de la filosofía sin granjearse el rigor de la ciencia. Para Zubiri el espinoso camino de la filosofía segunda es, sin embargo, el camino real de la filosofía y el punto delicado en que la ciencia se hace presente dentro de la reflexión filosófica. Ciencia y filosofía son dispares entre sí, pero desde el momento en que planteo una cuestión bajo especie de filosofía segunda ninguna de las dos puede permitirse el lujo de prescindir de la otra. No le asusta demasiado al gran filósofo español que esta actitud intelectual pueda ser calificada de positivismo. Cuando se quiere averiguar *qué* son las cosas en su realidad, la ciencia es insoslayable. Naturalmente, la ciencia positiva.

Pero todavía hay que apurar más la distinción. Aceptada esta vía de la filosofía segunda caben en hipótesis dos posibilidades. Puedo acercarme al hombre para captar su realidad con un repertorio de conceptos tomados de la filosofía primera. Sería tomar la realidad del hombre en lo que los escolásticos llamaban acto primero. Puedo también dar por supuesto que el hombre está ahí y preguntarme *qué* es lo que le caracteriza como realidad, en *qué* consiste su hominidad y cómo se manifiesta en cada uno de los actos concretos de su vida. Entonces tomo la realidad del hombre en acto segundo. Pero también he echado sobre mí una carga tremenda, porque tengo que poner a contribución todos los saberes que me enseñan algo del hombre, vengan de donde vinieren. Si, por respeto a un planteamiento tradicional, resumo el problema del hombre en la fórmula "cuerpo y alma", tendré que apartarme del cómodo sendero ordinario que consiste en partir de una idea prefabricada del cuerpo y otra del alma para interrogarme luego sobre la y que los une. Sería tomar la realidad del hombre en acto primero. El camino es opuesto. Parto de esa realidad unitaria como el hombre se me presenta y trato de averiguar lo que en esa realidad se puede llamar alma y se puede llamar cuerpo. Así, pues,

filosofía segunda y la realidad del hombre en acto segundo.

Planteadas la cuestión en estos términos, se advierte que lo aparentemente menos problemático —el cuerpo— se torna tan problemático como lo otro —el alma—. La trayectoria que esta actitud intelectual impone a la indagación sobre el tipo de realidad en que el hombre consiste no es difícil de adivinar. El primer problema que el hombre nos va a plantear es discernir qué sea el cuerpo humano. Una reflexión elemental descubre que el concepto de cuerpo no es unívoco, sino multívoco. Subyace en él toda una serie de tipos distintos de materia, y lo primero que importa esclarecer es en qué medida se puede llamar lícitamente cuerpo a todos los entes materiales del universo. Tenemos aquí prefijada la primera etapa: definir en qué consiste en acto segundo la realidad de las cosas materiales. Luego vendrá la ascensión a otro nivel: el nivel de los cuerpos vivos. Dentro de él, entre los diferentes tipos de vida, aparece el hombre. Será el tercer nivel, el que buscamos. Pero en el tercero están presentes los anteriores. Lo denuncia precisamente el concepto de cuerpo: *el hombre es cuerpo*. La altura relativa de cada nivel nos va a obligar a formar un concepto de cuerpo y, con él, todo un sistema de conceptos adecuados al nivel del objeto. La adecuación al nivel es el otro supuesto metódico para que captemos cabalmente el cuerpo humano en su realidad natural.

Puesto en marcha el problema en esta dirección, Zubiri va a hacer converger su inmenso saber, su dominio excepcional de las ciencias positivas esenciales para iluminar al sol de mediodía el grave manojito de cuestiones que el análisis de la realidad en acto segundo va desgajando en cada uno de los niveles antedichos: en qué consiste la realidad de las cosas materiales, qué sea el acoplamiento de las cosas materiales que componen el universo, qué se ha de entender por materia, qué sea un ser vivo, cómo está la vida inmersa en el universo físico, cuáles son los diferentes tipos de vida hasta el punto en que se hace tangente al hombre. No sería propio de esta sazón, más bien impertinente y nada fácil empeño, seguir paso a paso, punto por punto, la marcha del problema. Los que hemos tenido la ventura de escuchar fielmente el curso hemos salido enriquecidos con un haber inapreciable en una experiencia intelectual difícilmente repetible: nos hemos encontrado súbitamente sumergidos en lo más hondo y lo más sutil de la Física, de la Biología, de la Fisiología, de la Psicología y de la Neurología contemporánea, guiados por una mente no sólo eminente en el conocimiento concreto de cada disciplina, sino —esto es lo que verdaderamente importa— egregia también en extraer de esos saberes científicos la espuma finísima por la que la ciencia se hace presente en la filosofía. Es una experiencia personal in-

comparable e irreplicable y sería absurdo recorrer aquí en pobre esquema las peripecias de esta espléndida aventura intelectual. Pero no renuncio a la ilusión de mostrar una veta al hilo del problema mismo que, de nivel en nivel, acierte tal vez a poner en nuestras manos los supuestos más profundos en que, a manera de cimiento firme, descansa la rica y fecunda antropología de Xavier Zubiri.

Tomando el concepto de cuerpo como problema y como hebra conductora, el primer nivel —la realidad de las cosas materiales— representa el proceso de individualización de la materia desde la singularidad de las partículas elementales. La ciencia y la filosofía clásica, es decir, la mentalidad que ha dominado el mundo occidental hasta hace pocos decenios, partía como verdad inconcusa de que las partículas elementales materiales son propiamente individuos. Sobre este supuesto se montaba a continuación una idea del movimiento y de la causalidad. En efecto, según la definición clásica, la individualidad consiste en que una realidad sea indivisa en sí misma y esté dividida de todas las demás. La idea del individuo material se obtiene entonces sencillamente por atribución de cantidad. El individuo material primario es el límite a que puede llegarse en la división de un cuerpo; por tanto, un cuerpo en pequeño, un corpúsculo, con características análogas a los cuerpos macroscópicos. Sobre esta idea del individuo se alza la del movimiento. Este individuo material es el soporte del movimiento, puedo identificarle a lo largo del movimiento. Siempre está actualmente en un punto identificable de una trayectoria. De aquí la idea de causalidad: el individuo es causa, es decir, responsable de su trayectoria. Lo que le acontece actualmente determina lo que ha de acontecerle en el futuro. Expresado en lenguaje matemático esto quiere decir que la física se traduce en un sistema de ecuaciones diferenciales. La causalidad se identifica con el determinismo. Ahora bien, la experiencia ha demostrado que esto no es verdad, y la física moderna ha dado a estos supuestos intelectuales un giro prodigioso de incalculable consecuencia no sólo para la física misma, sino también para la filosofía y todos los demás saberes científicos. Las partículas elementales, los pretendidos "individuos" de la física clásica, no están en un lugar determinado; pueden estar en cualquier parte del universo físico. Este hecho gigantesco es lo que se ha llamado el principio de indeterminación. Es la misma realidad física la que es indeterminada. Esto significa que hay que introducir en la física una idea que a ningún físico o filósofo clásico se le hubiera ocurrido usar: la idea de posibilidad. De lo cual resulta para la filosofía la urgencia de poner entre paréntesis el concepto de la realidad física como realidad actual. Una partícula no es sólo lo que actualmente es, sino

también lo que puede ser, el sistema de sus posibilidades. Esto afecta a la concepción misma de la realidad y las consecuencias vienen en cadena. La partícula deja de ser una sustancia individual. La cosa es grave y paradójica: mientras el cuerpo macroscópico es una individualidad, la partícula no es un individuo, sólo es individual el estado en que se encuentra. Zubiri introduce en este punto el concepto de singularidad frente al de individualidad. Las partículas elementales son singularidades, pero no son individuos, son indiscernibles una de otra. Pero, además, esa singularidad está sujeta a indeterminación. Por tanto, las partículas elementales no son corpúsculos. A partir de aquí cambian automáticamente las ideas de movimiento y de causalidad. La partícula no es el individuo identificable en el punto actual de una trayectoria, funciona puramente como soporte singular. La causalidad física deja de ser expresable en leyes dinámicas. Como la realidad es indeterminada, su estructura sólo puede describirse en leyes estadísticas. Conociendo lo que le acontece actualmente a una partícula elemental no puede predecir con certeza lo que le acontecerá en el porvenir. No tengo, pues, que habérmelas con una causalidad eficiente de carácter determinista, sino con un tipo de causación totalmente distinto al que Zubiri llama resueltamente ley estructural.

Desde estos nuevos supuestos no cabe duda que si pretendo componer el universo no puedo recurrir al cómodo expediente clásico de construirlo por agregación de las partículas elementales tomadas como corpúsculos. Tendré que seguir intelectualmente la vía opuesta, considerar que las partículas elementales son indeterminadas con indeterminación real, mientras las totalidades integradas por esas partículas —los cuerpos macroscópicos— son más o menos determinados e individuales. En conclusión, el universo no es el resultado de sustancias individuales y determinadas, sino que el curso de la evolución cósmica es un proceso de individualización progresiva a partir de la singularidad de las partículas elementales. La individualidad no es el punto de partida, sino una conquista en la evolución del mundo físico. Insiste también morosamente Zubiri en las consecuencias que tal conclusión tiene para una teoría de la realidad.

Yo me permitiría terciar en este punto para sugerir las consecuencias imprevisibles que la toma en consideración de estos hechos insoslayables y su expresión intelectual en la física contemporánea tiene que producir en los demás saberes científicos. ¿Cómo puede admitirse que la teoría de la ciencia siga hoy operando casi sin excepción con esas cómodas distinciones entre ciencias nomotéticas e idiográficas, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o de la cultura, dando por fundamento de

la distinción que las llamadas ciencias de la naturaleza manejan leyes dinámicas y una idea determinista de la causalidad eficiente con las correlativas ideas del individuo y del movimiento propias de la física clásica? No hay más remedio que orientar estas distinciones de los diferentes saberes que integran el *globus intellectualis*, necesarias en sí mismas y justificadas, por una vía en la que se haya tomado previamente conciencia de que también la realidad física está regida por un tipo de causalidad estructural y que la diferencia con los tipos de causalidad que rigen en otras regiones de la realidad es propiamente una diferencia de nivel, sin olvidar que el nivel superior asume siempre los anteriores.

Y pido perdón por este inciso para volver a Zubiri y, tomando otra vez el problema del cuerpo, pasar al segundo nivel, ya tangente al hombre, el nivel de los cuerpos vivos.

En la ascensión del primero al segundo nivel asistimos al tránsito de la individualización a la sustantivación de la materia.

Para Zubiri el cuerpo vivo es un cuerpo material. La vida representa un nuevo tipo de materia con nueva estructura. Esto no quiere decir que no entrañe novedad. Pero lo esencial es que entre el mundo físico y el mundo viviente no hay una cesura. Del mismo modo que en el mundo físico no existe la materia a secas, como pretendía el pensamiento clásico, sino distintos tipos de materia, por razón de su configuración, la materia viva es otro tipo de materia tan material como el resto de las materias que integran el universo. Importa que esto sea entendido rectamente.

No sería lícito tildar esta concepción de materialista, porque Zubiri no pretende en modo alguno excluir a Dios del origen de la vida. Es evidente que sin Dios no habría vida, no habría nada, tampoco materia física. Lo que se afirma es que no hace falta una intervención de Dios para que haya vida distinta de la que es necesaria para que haya materia física. Tal exigencia sería absurda en biología y en teología. Hay una razón de peso: Dios, en el pensamiento de Zubiri, no funciona como el primer eslabón de una cadena, está fuera de la cadena misma. Es el fundamento de toda realidad. No hay entre la materia viva y la no viva cesura ontológica. La divisoria está entre el espíritu y la materia. El cuerpo vivo es tan material como la materia física, aunque en otro nivel.

Las dos notas que, según Zubiri, definen esencialmente la realidad de un ser viviente son la independencia frente al medio y el control específico sobre el medio. La independencia se advierte en que no sólo produce en buena medida los materiales que necesita, sino que produce también su propia estructura. El concepto de control abarca, entre otros, el de adaptación. Y

las dos notas se resumen en un concepto fundamental: la sustantividad. El despliegue de la vida es el desarrollo de esas dos notas. A mayor independencia y mayor control del medio, más vida en el cuerpo vivo.

Conviene, pues, deslindar finamente el concepto de sustantividad del de individualidad, válido para el universo físico.

Los cuerpos físicos carecen de sustantividad. Decir que un ser vivo tiene sustantividad vale tanto como afirmar que desarrolla positivamente una actividad por la cual mantiene su propia individualidad. Pero esta sustantividad corresponde a una realidad material, descansa sobre un sistema material, lo que podría llamarse el sistema de las partículas vivientes elementales. Zubiri forja aquí una sutilísima y esencial distinción apoyada, sin duda, *mutatis mutandis*, en los conceptos paralelos de la física actual: la distinción entre partícula viva y organismo. Las partículas elementales de la vida son seres vivos, pero no son organismos. Considerar que las partículas vivas son organismos es repetir el yerro tradicional de identificar las partículas elementales de la realidad física con cuerpos o corpúsculos. Son unidades materiales, mas no corpúsculos. Los organismos están montados sobre las partículas vivas, pero no se identifican con ellas. Zubiri lleva a su término natural el fecundo paralelo: de la misma manera que los cuerpos físicos macroscópicos no son puros agregados de partículas elementales, sino individuos dotados de propiedades sistemáticas, los organismos vivos no son pura adición de partículas vivas, sino unidades nuevas, no por razón de la estructura, sino de la función, individuos que funcionan de un modo completamente distinto de como funcionan los elementos que lo componen, con un funcionamiento rigurosamente unitario. Algo así como una función combinatoria o combinación funcional. Esta combinación produce un nuevo tipo de individualidad, la sustantividad. La sustantividad es en el mundo vivo lo que la individualidad en el mundo físico, no el punto de partida, sino una conquista de la evolución. Es un grado superior de individualidad tanto de la estructura como del estado que define el ser vivo.

Lo dicho basta para comprender que la realidad del organismo en acto segundo no se capta plenamente con el concepto de estructura. Este ha sido el error del mecanicismo. El concepto de estructura no basta para dar razón del organismo. Hay un argumento obvio. Lo importante no es la estructura en sí —de la cual no se puede, claro es, prescindir—, sino la significación que la estructura tiene dentro del ser vivo, su significación biológica, la función que desempeña. No hay más remedio que echar mano del concepto de función. Pero tampoco basta, porque un organismo no es una agregación de funciones, ni siquiera una integración de funciones. En cualquier caso, la idea de integra-

ción presupone la de integridad, con lo cual volvemos al concepto de estructura. Hay que recurrir a una idea más compleja: la idea de acción. Sin embargo, la solución no es satisfactoria. Definir el organismo simplemente como un sistema de acciones es caer en el yerro del vitalismo. Ciertamente que es un sistema de acciones, pero sin estructura no habría acciones. Se trata, pues, en realidad, piensa Zubiri, de los tres aspectos de una idea infinitamente más honda, la única que puede dar razón de un organismo vivo. La estructura no es simplemente algo que utiliza el ser vivo, sino una parte formal de lo que es un ser vivo. Se trata de una causalidad emergente. Las acciones del organismo emergen de una estructura. Esto nos lleva a sospechar que, a diferencia de lo que Bergson pensara, la vida no es una constante invención apoyada en unas estructuras que fuesen como el instrumento de que el organismo se sirve para ejecutar la vida. Por otra vertiente nos lleva también a adivinar que el tipo de leyes estructurales que reinan en este nivel de la materia son leyes de conducta. Surge aquí como concepto capital el de conducta biológica. Es el concepto correspondiente al de movimiento en el mundo físico. El problema de cuáles sean las leyes que presiden el movimiento propio de los seres vivos es el de su específica causalidad. Tomemos uno y otro, sin perder de vista el concepto de sustantividad, porque los tres van a permitirnos comprender cabalmente qué tipo de realidad compone el nuevo nivel que Zubiri llama vitalización de la materia.

Toda realidad biológica tiene una conducta. Y en segundo lugar, toda vida vive de algo y está articulada con aquello de que vive y en lo que vive. Lo peculiar de esta articulación es que mientras las cosas físicas se limitan a reaccionar frente a las acciones exteriores en razón de las propiedades que poseen, los seres vivientes responden a la provocación de que han sido objeto. La respuesta vital no es una reacción, es propiamente una respuesta. El ser vivo es responsivo. Por eso el estar del ser vivo entre las cosas no es una mera localización, es una colocación, más precisamente, una situación. El concepto de situación es correlativo del de conducta. Por estar situado, el ser vivo se mueve en un espacio que no es la pura espacialidad de las realidades físicas, sino "espacio vital", y en cada instante se mueve desde un estado determinado. El movimiento de la vida, la dinámica de la acción vital, pende de que las cosas plantean inexorablemente al ser vivo una novedad mayor o menor, no le consenten que permanezca en el estado en que estaba y le fuerzan a transitar hacia un estado nuevo. La vida es, pues, transición, paso de un estado anterior a otro nuevo. Esta estructura que define el movimiento de la vida, ir "de" "hacia", es propiamente lo que Zubiri llama "tensión" y, por tanto, "distensión". El viviente se ve forzado a ir de una situación a

otra. Sobre esta estructura biológica descansa el concepto del tiempo vital, que no es la pura sucesión de instantes que definen el tiempo físico, sino repertorio de oportunidades. La respuesta del viviente es la "pre-tensión" de aprovechar la oportunidad que su tiempo vital le ofrece para crearse una nueva situación que le permita seguir viviendo de una manera estable. Estabilidad equivale en este nivel a normalidad. La conducta del viviente es el ajustamiento progresivo del organismo a las nuevas situaciones.

Si abundamos en el problema de la conducta del ser vivo, en seguida vemos que esa conducta sólo es posible desde un supuesto más radical. Las situaciones en que un viviente puede hallarse, sus estados, sus posibles acciones, dependen de la manera primaria que tenga de enfrentarse con las cosas. A ese estrato último le ha dado Zubiri —recreando bellamente un viejo vocablo de estirpe latina— el nombre de "habitud", de "se habere", la manera de habérselas con las cosas. Según sea esa manera de habérselas con ellas, las cosas quedan de un modo o de otro "respecto" del ser viviente. Esto autoriza a afirmar que las cosas constituyen para el viviente "modos" o sea "medios". La idea de habitud permite a Zubiri perfilar con máximo rigor los diferentes tipos de vida que la vida ofrece y, por consiguiente, los diferentes tipos de sustantividad de los seres vivos. Son dos las habitudes fundamentales, a las que corresponden dos "respectos", modos o medios biológicos: asimilar o nutrirse y sentir. La primera vale para la vida vegetal, la segunda, para la vida animal. Cuando lleguemos al hombre tendremos que manejar una tercera habitud que todavía no hace al caso: *inteligir*. Sí es, en cambio, sobremanera importante dentro de los supuestos de Zubiri, aquilatar hasta el límite posible en qué consiste esa segunda habitud, propia del mundo animal, el sentir. Un hábito mental inveterado, que parece autorizado por la mejor filosofía, nos mueve a considerar el sentir precisamente como la zona que el animal comparte con el hombre. Como, por su parte, también Zubiri va a inscribir el sentir en la raíz misma del hombre, en su habitud radical, la inteligencia, se impone la mayor acuidad y la máxima pulcritud en la definición de esta estructura capital. El sentir, decimos, define la modalización de la vida animal. En cierto modo, también el vegetal comparte esta habitud con el animal, si se ensancha el concepto del sentir de manera que quepan en él la pura "susceptibilidad" propia del vegetal, la "sentiscencia", vaga manera de sentir propia de los animales inferiores y la "sensibilidad", modo de sentir diferenciado propio de los animales superiores. Es esta última la que nos interesa en este momento. Me apresuro a anticipar al lector que el análisis que Zubiri ha hecho de la sensibilidad en pos de la clara divisoria entre el animal y el hombre es.

desde luego, la pieza clave de su antropología, pero, al par, una de sus más bellas y acabadas descripciones conceptuales.

El animal siente, he aquí la cuestión. En opinión de Zubiri, el sentir no representa más que un aspecto que no se puede disociar de los otros aspectos que componen la sustantividad del animal. No es una especie de función que el animal tiene y que se agrega a otras funciones suyas. Tampoco es algo que el animal comparte con el hombre, como si el hombre tuviese facultades superiores, una vida espiritual superior, y por debajo, un sentir como el animal, más agudo quizá, pero en definitiva, idéntico. Esto es gravemente erróneo. El animal siente, pero no "se" siente. No tiene un "me" que autorice a decir que "se" siente. La diferencia es enormemente honda. El animal no se siente a sí mismo, siente a secas. De ahí la necesidad de esclarecer qué sea eso del puro sentir. También es erróneo, piensa Zubiri, considerar el sentir como un fenómeno intencional, como si fuese dirigido a algo exterior. El animal no tiene exterioridad porque no tiene interioridad. Sentir es, sencillamente, estar sintiendo. El sujeto del sentir es el organismo, la estructura orgánica del animal. Lo que caracteriza el sentir es que las cosas se presentan como estímulos. Estimulan a algo, concretamente a responder. Ha insistido Zubiri infinitas veces en que los tres, el sentir, la estimulación y la respuesta forman una realidad única. El organismo animal es sensibilidad, consiste en sensibilización. No hay ningún ser vivo por elemental que sea que no sienta. No es sólo que sienta, es que tiene que sentir. Sentir no es algo que se añade a las estructuras del ser vivo, es la consecuencia inexorable de su funcionamiento. Son las estructuras las que ejecutan el sentir. Ya sabemos que para Zubiri el organismo vivo es una combinación funcional, una realidad material, aunque nueva, y posee un funcionamiento combinatorio en virtud del cual las propiedades formales del organismo no son la simple suma de las propiedades de sus componentes materiales, sino una combinación dotada de propiedades sistemáticas. Por eso el estímulo es, naturalmente, una estructura material físico-química; pero la liberación del estímulo, en que consiste específicamente el sentir, se hace a través de un acto biológico, material, claro es, pero nuevo. En esto consiste el sentir. El fisicismo ve en la liberación biológica del estímulo el simple acoplamiento de unos procesos. Lo que no ve es que se trata de una acción biológica. El sentir es, pues, algo que ejecuta el conjunto del organismo, la sustantividad entera del animal. Por tanto, algo nuevo, pero no una especie de fuerza vital como pretende el vitalismo. No es otra cosa sino la liberación biológica del estímulo como una actividad biológica del organismo, de cualquier organismo por elemental que sea. Algo que no pertenece a un "mi", por tanto, transitivo. Es una función puramente ma-

terial, ejecutada con unas estructuras. En resumen, para Zubiri el sentir no representa una innovación radical en el curso de la vida, sino una novedad de carácter combinatorio. Uno de los yerros más graves de la biología, de la filosofía y también de la antropología y de la sociología es haber convertido al animal en una especie de hombre en pequeño.

El sentir compete, pues, a cualquier organismo precisamente como organismo. Se plantea entonces un nuevo problema que va a llevarnos derechamente al umbral de la antropología. El sentir en una pura modalidad del hecho biológico. Comporta un mayor grado de sustantividad y, por tanto, de conducta por parte del organismo. Lo que hace el sentir es constituir un tipo específico y nuevo de sustantividad en el despliegue de la vida. El grado máximo de sustantividad que cabe alcanzar se produce cuando el sentir se diferencia y organiza como tal sentir. Es la función del sistema nervioso. En fin de cuentas, el psiquismo animal, por complicado que lo imaginemos, no es más que la organización del sentir. La función esencial del sistema nervioso consiste en crear situaciones nuevas al organismo. Crea, pues, un tipo más rico de sustantividad. Esa función de crear situaciones nuevas es lo que Zubiri resume en el complejo concepto de "formalización". Dentro del sistema nervioso, el cerebro es el órgano por excelencia de la formalización. La función de formalización está integrada por varias funciones, singularmente tres: a) Organizar el cuadro perceptivo. El sistema nervioso va organizando las percepciones del animal en un campo progresivamente ordenado. Va, pues, formalizando los estímulos que el animal recibe y va así individualizando progresivamente los estados sensitivos del animal. b) Crear el repertorio de las respuestas motrices del animal. Es la formalización de los esquemas de respuesta. c) Organizar los estados del animal, sus estados afectivos, el tono vital. Es la formalización del tono biológico del animal.

Ahora bien, por mucha que sea o podamos imaginar la complicación de este sistema de formalización, esto no envuelve en el animal más que la organización del sentir. Por eso es el animal lo que Zubiri llama un ser enclasadado. Lo que algunos biólogos y zoólogos se han empeñado en llamar inteligencia del animal es inteligencia puramente biológica. Lo único que distingue al animal superior es el mayor grado de formalización, que trae consigo mayor estabilidad de conducta y, en consecuencia, un grado superior de sustantividad individual. Nueva, sin duda, pero material. Material, sin duda, pero nueva. Y no está de más insistir en la novedad porque si suponemos ese mecanismo de formalización llegado a un punto en que a fuerza de complicación e individualización el organismo pierda la posibilidad biológica de dar una respuesta adecuada, nos encontra-

ríamos ante un tipo de organismo que sería biológicamente inviable si no se hiciera cargo de la situación, y exigirla por sí mismo, biológicamente, la intervención de una realidad nueva que no se da en ningún caso del puro sentir animal: la inteligencia. Es el punto en que tal vez la materia desgaja exigittivamente el espíritu y puede hacerse tangente a una nueva realidad de nivel superior: el hombre. Con el hombre se asiste a algo rigurosamente nuevo y distinto: la mentalización del organismo.

El problema del hombre no resultaría tan difícil, decía Zubiri, si se tratase de una realidad incomparable con la del animal. Pero no es así, porque, al menos aparentemente, comparte muchas cosas con el animal. Es muy cómodo definir una cosa por lo que la distingue de las demás y dejarse en el tintero aquello que comparte con otras cosas. Cómodo, pero no buen camino. En el caso del hombre, la mayor dificultad viene de lo que le es común con el animal. Naturalmente, no sería difícil hacer una lista numerosísima de diferencias. Pero esas diferencias no quedarían iluminadas en profundidad si no se atinase con una diferencia radical, la diferencia en ese estrato que Zubiri llama *habitud*. No es que Zubiri pretenda definir simplemente al hombre por su *habitud* —esto iría contra su propia idea del ser viviente, sólo explicable en razón de su estructura, sus funciones y sus acciones—; lo que hace es partir de la *habitud* como supuesto primario e iluminador. La *habitud* depende de una estructura y el concepto de estructura nos pone sobre la pista de que cualesquiera que puedan ser las complicaciones de la vida humana, esas complicaciones —y esta es la condición que comparte rigurosamente con el animal— no serían posibles si el hombre no tuviese una naturaleza. Frente al desprecio olímpico y la desvirtuación con que la filosofía contemporánea, especialmente el existencialismo, se enfrentan con el problema de la naturaleza humana, Zubiri subraya enérgicamente que el hombre no podría tener vida si no tuviese naturaleza. Y lo que es más decisivo. No sólo el hombre tiene una naturaleza en la que, como veremos, está personificado, sino que naturaleza y persona (en el sentido de *personidad*) no son una meta, sino al revés, un punto de partida.

Hecha esta anticipación necesaria volvamos al tema de la *habitud*. ¿Cuál es la manera radical que el hombre tiene de habérselas con las cosas? La *habitud* primaria del vegetal es nutrirse. El animal tiene otro tipo de *sustantividad*. Su *habitud* radical consiste en sentir, y sentir es la liberación biológica de un estímulo. El medio animal es un medio estimulante. La condición del hombre es distinta. Su *habitud* es el *intelegir*. Esto no es todavía suficientemente claro. El punto de partida de Zubiri es tomar al hombre como una realidad única y perfectamente unitaria, no ya simplemente como una unión (de alma

y cuerpo en el pensamiento tradicional), sino como unidad radical. El pensamiento antiguo tomó para dar razón del hombre una vía que hizo fortuna pero, en definitiva, insuficiente: el logos. El hombre es el animal que tiene logos. Platón echó sobre sí la grave responsabilidad de escindir el mundo del logos del mundo sensible. Es la ruta por donde se ha lanzado todo el pensamiento occidental. Importa, pues, sobremanera entender finamente qué es lo que Zubiri quiere propiamente decir al afirmar que la *habitud radical del hombre es la inteligencia*. No se refiere a la inteligencia como facultad. Tal dislate equivaldría a un intelectualismo de la peor especie. Lo que da sentido genuino al vocablo *inteligencia*, referido a la que es propia del hombre, es un segundo término que puede jugar indistintamente como adjetivo o como sustantivo: el término "sentiente". La *inteligencia del hombre es inteligencia sentiente*. Es la misma inteligencia en cuanto inteligencia la que es sentiente. Por eso se pueden invertir los términos y definir la *habitud radical del hombre como inteligencia sentiente o sensibilidad inteligente*. No se trata, pues, de que en el hombre haya una especie de función intelectual montada sobre una función sensitiva. Lo intelectual y lo sensitivo son dos vertientes de una realidad única. La *inteligencia humana está constitutivamente vertida hacia una sensibilidad, sin la cual no es sólo que no tendría ocasión de inteligir, es que, constitutivamente, no podría hacerlo, no sería inteligencia*. Recíprocamente, es la misma *sensibilidad humana la que es inteligente*. Nada más opuesto a este pensamiento de Zubiri que la tesis, no por tradicional menos confusa, de que la función de la *inteligencia es hacer la síntesis de las sensaciones que vienen por los sentidos*. Entre la *inteligencia y la sensibilidad —en el caso del hombre— no hay una relación, sino unidad, inteligencia sentiente*. Zubiri emplea, pues, el vocablo *inteligencia* en un sentido primario y usual. Significa sencillamente "estar en la realidad", enfrentarse con la realidad, estar abierto a la realidad. Esto es lo único que hace falta retener en el concepto primario de *inteligencia*. Aquí radica la diferencia absoluta e irreductible con el animal: al hombre, por ser *inteligencia sentiente*, las cosas se le presentan no sólo como estímulos, sino como realidades. El medio del hombre es la realidad, y como todas las cosas, además de lo que cada una sea, son *reales*, el medio del hombre es ilimitado como la realidad, que es en sí misma ilimitada. Por eso el medio humano es propiamente "mundo", ámbito de realidad. Cuando la *inteligencia se enfrenta con las cosas, a una con la sensación del color, del sonido, del olor o del tacto, recibe de ellas algo mucho más sutil, lo que Zubiri llama "impresión de realidad"*. Los sentidos humanos, cada uno de ellos, la vista, el oído, el tacto, no dan solamente al hombre una cualidad que es real; le dan a una

en la impresión misma la impresión real de esa cualidad. La inteligencia no es una facultad unificadora de sensaciones, sino el principio de la unidad de los sentidos como modo de darnos la impresión de realidad. No es, pues, algo que se agrega a otras facultades. De la misma manera que no se obtiene un animal agregando la función de sentir a un vegetal, tampoco se obtiene un hombre sumando la función de inteligir a un animal. Los estímulos para el animal no son reales ni irreales, son arreales. El hombre se mueve siempre entre realidades. A veces se mueve entre realidades que no lo son efectivamente, que son irreales; pero si puede moverse entre irrealidades es porque inexcusablemente es un animal de realidades. El hombre vive inexorablemente bajo especie de realidad. Su propio organismo es vivido por el hombre bajo forma de realidad. En el fondo de cualquier sensación humana hay siempre inteligencia, es decir, versión a la realidad. La versión a la realidad vale para las cosas externas y para el hombre mismo. Zubiri no plantea en esta afirmación ningún problema de esencia o de existencia, sino algo más elemental y previo. Lo que viene a decir es que en el hombre el carácter de realidad afecta a todas las dimensiones, todo es vivido por él bajo forma de realidad.

Ahora se ve claramente que no se trata de un intelectualismo, sino de describir el hecho escueto de que el hombre es una realidad que se mueve realmente entre realidades. De aquí se desprende que debajo de todos los tipos de acción humana, por alta o baja que parezca, subyace siempre esta actividad primaria. La inteligencia está siempre subyacente a todas las actividades humanas mentales y fisiológicas.

Conviene que tomemos ahora la habitud por el otro lado, lo que Zubiri llamaba el "respecto", el modo o medio como las cosas quedan puestas ante el viviente en razón de su habitud. El respecto del sentir animal es el estímulo; el respecto de la inteligencia es la "realidad". El hombre tiene la habitud de la inteligibilidad, y el modo como las cosas se presentan por esta habitud es la realidad.

La consecuencia que importa extraer de todo lo dicho es que la habitud radical del hombre, como inteligencia sentiente, consiste sencillamente en colocarnos ante la realidad como tal realidad. La inteligencia del hombre como habitud, la simple inteligencia, no es más que la versión a la realidad. Este es el punto de arranque. A partir de aquí se abre el ancho campo de las posibilidades de la inteligencia: pensar, querer, conocer, saber. Vertido a la realidad, para penetrar más íntimamente en ella, la inteligencia tiene que realizar el esfuerzo de poner en juego su propia versión a la realidad. A ese esfuerzo es a lo que Zubiri llama pensar. Pero el pensar no es la función primaria de la inteligencia, es sencillamente el uso de la inteligencia. Una

vez puesta en marcha, la inteligencia puede tal vez alcanzar lo que pretende, averiguar qué son las cosas en realidad. Entonces el pensamiento "da razón" de las cosas y adquiere el carácter de "razón", forja "conceptos". Pero ni el "dar razón" ni el forjar conceptos son función primaria de la inteligencia. Cuando se da razón de una cosa se dice que se "sabe" de ella. Es la inteligencia como "saber", pero el saber es la decantación del uso de la inteligencia pensante que ha dado con las razones de las cosas. Lo esencial es no perder de vista que para Zubiri todos estos fenómenos son fenómenos derivados que están previamente anclados en la función elemental de la inteligencia, que él describe como un puro "estar en la realidad", "enfrentarse con la realidad", "estar abierto a la realidad", la pura inscripción en la habitud de la inteligibilidad. Esta pura inscripción no es una acción, en modo alguno la acción de conocer, que es ulterior. De ahí el yerro común del subjetivismo, del realismo y del idealismo. No es una acción, sino una actualización. En su enfrentamiento con las cosas lo que la inteligencia hace es actualizar, y en la actualización abre el ámbito de la inteligibilidad y queda actualizado en las cosas el modo llamado realidad. Pero este problema trasciende ya de la antropología y roza el umbral de la filosofía primera, en cuyo dominio riñe precisamente Zubiri este año una espléndida *gigantomachia peri tou ontos*.

No es menester más lujo de pormenores para comprender que la antropología que Zubiri levanta sobre este concepto central de la inteligencia sentiente, se propone dar razón de la vida humana de una manera integral, como una realidad totalmente unitaria. Nos encontramos, pues, en el hombre con una unidad radical. No hay mundo sensible ni mundo inteligible, sino un solo mundo con dos vertientes. El hombre, que comparte las estructuras biológicas del animal, inscribe en ellas algo que excede de la pura combinación funcional, inscribe una intimidad. Es el único ente que posee intimidad. Todo ser viviente está caracterizado por su sustantividad. En el hombre nos encontramos en presencia de un tipo rigurosamente nuevo de sustantividad, la personidad. Si la vida representa la sustantivación activa de la materia, el hombre representa la personificación inteligente de la vida.

Llegamos así a la meta que nos habíamos propuesto: seguir paso a paso, nivel a nivel, por una vía esencial dentro del pensamiento de Zubiri, ese ingente proceso de constitución de la realidad desde la singularidad de las partículas elementales hasta el enigmático animal de realidades que es el hombre. Llegado aquí pondría punto final a estas líneas de introducción a la antropología de Zubiri si no estimase necesario salir al paso de un frecuente error que suele cometerse aquende y allende

nuestras fronteras cuando se pretende filiar la posición intelectual de nuestro gran filósofo entre los numerosos existencialismos que pululan en el pensamiento contemporáneo.

La filosofía de Zubiri no es existencialista. Sería absurdo imaginar que el pensamiento de Zubiri se ha ido constituyendo a espaldas de los fenómenos intelectuales de su tiempo. En cierto modo, toda buena filosofía es un diálogo entre gigantes. Si hubiese que elegir alguno con el que el diálogo de Zubiri pudiera resultar provechoso por el contraste, la elección podría recaer en Heidegger. Algún lector se sorprenderá si, amparado en la autoridad del propio Zubiri, me atrevo a sugerir que Heidegger, a pesar de ser el primero en haber lanzado el término "existencia" a la discusión filosófica, tampoco es propiamente existencialista. Quede esa gloria para Sartre. El diálogo Zubiri-Heidegger es, desde luego, una piedra de toque segura para diferenciar pulcramente la actitud intelectual de Zubiri.

La encrucijada en que de antemano se encuentra Zubiri para seguir camino propio frente a Heidegger, y naturalmente, frente a cualquier tipo de existencialismo, es esa idea de la personación del hombre como punto de arranque y no como punto de llegada. El mérito del existencialismo estriba en haber intentado captar la estructura ontológica de la vida, poniendo de manifiesto que no tiene una estructura perfectamente determinada, por razón de la temporalidad. Pero al dislocar la tradición ha invertido completamente los términos. Se nos va a decir no que el hombre tiene vida, sino que *es* vida, es su vida. La naturaleza del hombre no es el punto de partida, sino de arribada. La naturaleza se la va dando el hombre a sí mismo a lo largo de su vida. El hombre va ascendiendo a lo largo de su vida a la mismidad. Esto, para Zubiri, es absolutamente inadmisible. Si el hombre no fuera un "mí mismo", un "sí propio", lo que yo haría a lo largo de mi vida sería una vida individualizada, pero podría haber sido vivida por otro hombre. El problema es que esa vida no sólo sea individual, sino que sea mía. El hombre empieza por ser un "mí", y por eso el tema de la vida no es, dice Zubiri, hacerse un "mí", sino qué estoy haciendo de "mí".

Hecha esta aclaración, insuficiente, pero necesaria, es buena hora de que pongamos término a estas reflexiones. Daré por cumplido mi propósito si en mi modesta aunque fervorosa exposición he acertado a no disminuir el vigor de la mente diamantina que es Xavier Zubiri y a representar fielmente un pensamiento cuya fuerza y originalidad están llamadas a remover y fecundar en sus cimientos algunos grandes saberes que son gloria de esta época nuestra, tan enormemente inquieta como atractiva.

FRANCISCO JAVIER CONDE