

18

Fernando Fernández Font, SJ

Persona y realidad

Notas sobre la antropología de Zubiri

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA PADRE PEDRO ARRUPE

Fernández Font, Fernando

Persona y realidad : notas sobre la antropología de Zubiri.
(Cuadernos de fe y cultura)

1. Zubiri, Xavier, 1898-1983. 2. Antropología filosófica.
3. Filósofos españoles - Siglo XX. II. t.

B 4568 Z82 F47.2004

Norma Patiño Domínguez

Diseño de la colección

José Rafael de Regil Vélez

Coordinador editorial de la colección

Centro de Difusión Universitaria, UIA Puebla

Cuidado de edición y composición tipográfica

1a. edición, Puebla, 2004

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios

Superiores de Occidente, AC

DR © Universidad Iberoamericana Puebla

(Comunidad Universitaria Golfo-Centro, AC)

DR © Universidad Iberoamericana Torreón

(Formación Universitaria y Humanista de la Laguna, AC)

DR © Universidad Iberoamericana León

(Promoción de la Cultura y la Educación Superior del Bajío, AC)

DR © Universidad Iberoamericana Tijuana

(Promoción y Docencia, AC)

DR © Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Prol. Paseo de la Reforma 880,

Col. Lomas de Santa Fe, Delegación Álvaro Obregón

01210 México, DF

ISBN 968-7507-96-9

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
I. XAVIER ZUBIRI, VIDA Y OBRA	9
1. Rasgos biográficos	9
2. Biografía intelectual	13
Conclusión	17
II. BASES EPISTEMOLÓGICAS DE LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI	21
Introducción	21
1. El “por qué” de la filosofía: ¿Cuál es la función del pensamiento en la vida humana? Privilegio, lujo, necesidad, obligación...	22
2. ¿Cómo entender la esencia humana? Óptica del abordaje: la evolución	23
3. Lo constitutivo de la vida animal: su esquema básico	24
4. La aparición del hombre: la hominización	27
Conclusión	32
III. ALGUNOS RASGOS DE LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI: LA REALIDAD HUMANA	35
Introducción	35
1. Notas de la realidad humana (sistema de notas)	37
1.1 La vida	37
1.2 La animalidad	39
1.3 La inteligencia	39
2. ¿Qué es esta sustantividad desde sus notas?	41
2.1 El cuerpo	42
2.2 La psijé	43
2.2.1. Tres notas de la psijé	44
3. Forma y modo de realidad humana	45
3.1 Forma de realidad	46
3.2 Modo de implantarse en la realidad	48
Conclusión	49

PRESENTACIÓN

El presente cuaderno se publica con ocasión del vigésimo aniversario luctuoso del pensador Xavier Zubiri, brillante filósofo del siglo xx. En este trabajo el doctor Fernando Fernández introduce a los lectores a su estudio.

En la primera parte nos ofrece una biografía sucinta con los datos fundamentales de la vida del pensador y posteriormente una biografía intelectual, en la cual nos da a conocer por etapas datos importantes que nos ayudan a entender el desarrollo extraordinario del pensamiento del filósofo vasco y donde se explican algunos conceptos fundamentales del mismo.

A continuación se nos presentan las bases epistemológicas de la antropología de Zubiri. En esta parte el doctor Fernández nos introduce a las reflexiones de Zubiri sobre el tema de la vida, para ir poco a poco descubriendo lo constitutivo de la vida animal y justamente en contraste con ésta nos va mostrando en qué consiste la “realidad humana”, no sólo como espacio de desarrollo de la vida de las personas, sino de modo más radical, nos presenta al hombre como un animal de realidad.

La inteligencia se muestra entonces como la capacidad del hombre de cumplir con su vocación de estar en la realidad, de hacerse cargo de ella y de sí mismo. “La inteligencia no es la facultad que busca la conceptualización del ser, sino la facultad que ‘aprehende la realidad’; y no como producto de una reflexión teórica fruto de la razón, sino como producto de un hecho absolutamente sencillo: el hecho de sentir.”

En este trabajo Fernando Fernández Font nos muestra la originalidad y profundidad del pensamiento de Zubiri con toda la claridad y sencillez requerida. Su introducción al filósofo no sólo nos ayuda a entender algunos conceptos fundamentales de su creación intelectual, sino nos anima a acercarnos con interés a este importante pensador contemporáneo: “Desde el análisis de la inteligencia sentiente, Zubiri ha podido abordar prácticamente todos los grandes temas de la filosofía clásica: desde la materia hasta la libertad, desde la evolución hasta el problema de la voluntad, desde la historia hasta el problema de Dios. Una gran síntesis filosófica que aún espera ser comprendida más exhaustivamente, aplicada a nuevos campos de saber y conducida a nuevos niveles de radicalidad filosófica.”

El consejo editorial de los Cuadernos de Fe y Cultura decide presentar a ustedes este trabajo por ser el pensamiento de Xavier Zubiri uno de los más significativos del siglo pasado —que de alguna manera es el nuestro—, y por ser un filósofo que entiende la necesidad de dar respuesta no sólo a los diferentes problemas del hombre, como la libertad, la evolución y el conocimiento humano, sino al problema del hombre mismo, sin desvincularlo de la búsqueda Dios y de la trascendencia a través de la fe.

Sirva, pues, este texto para unirnos en conmemoración del filósofo y para darnos ocasión de reflexionar profundamente sobre algunas cuestiones humanas de insoslayable consideración.

Tanya Arellano Gómez
Coordinación editorial Cuadernos de Fe y Cultura
Verano, 2004

I. XAVIER ZUBIRI, VIDA Y OBRA

Zubiri es uno de los pensadores más originales de nuestro tiempo. Su filosofía, situada en la senda abierta por Husserl y por Heidegger, desemboca, más allá de la *conciencia* y de la *existencia*, en la *aprehensión primordial de realidad*. Esto le permite una nueva idea de la *inteligencia* y una nueva idea de *realidad*. Es justamente la raíz de una nueva filosofía. Desde el análisis de la *inteligencia sentiente*, Zubiri ha podido abordar prácticamente todos los grandes temas de la filosofía clásica: desde la *materia* hasta la *libertad*, desde la *evolución* hasta el problema de la *voluntad*, desde la *historia* hasta el problema de *Dios*. Una gran síntesis filosófica que aún espera ser comprendida más exhaustivamente, aplicada a nuevos campos de saber y conducida a nuevos niveles de radicalidad filosófica.

Veamos ahora dos aspectos de su vida: una *biografía sucinta* que presente los datos más fundamentales de su vida y una *biografía intelectual* que nos permita entender un poco la gestación y evolución de su pensamiento. Comencemos por la primera.

1. Rasgos biográficos

Zubiri nace el 4 de diciembre de 1898 en San Sebastián, país Vasco y muere el 21 de septiembre 1983 en Madrid, a la edad de 84 años. Hasta los seis años su lengua fue el vasco o euskera, lo que al decir de Carmen Castro, su futura esposa, le facilitaría el aprendizaje de la lengua sumeria.

A los 17 años ingresa en el Seminario de Madrid, conociendo así a uno de los profesores que más le enseñó el campo de la filosofía en sus primeros años, Juan Zaragüeta.

En 1919 conoce a Ortega y Gasset, cuyo encuentro le resultará especialmente importante. Él le dirigirá su tesis doctoral, misma que luego presentaría en la Universidad de Madrid en 1921.

En 1920 se licencia en filosofía en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina. Ese mismo año consigue el doctorado en Teología en Roma, a los 21 años de edad.

En 1921 se doctora en Filosofía por la Universidad Central de Madrid con la tesis *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Ese mismo año, en septiembre, se ordena de diácono y se queda a vivir en Madrid. En la universidad madrileña gana la cátedra de Filosofía en el año de 1926.

Entre los años 1928-1930 consigue un permiso de estudios que le lleva a Friburgo, donde estudia con Husserl y Heidegger. Zubiri asume de un modo entusiasta la radicalización de la fenomenología que realiza Heidegger, pero al mismo tiempo permanece crítico ante sus ideas. La pregunta heideggeriana por el ser a partir de la nada refleja, para Zubiri, la pervivencia de ideas filosóficas de origen teológico que han caracterizado a toda la modernidad. Más allá del ser, dirá Zubiri, está la realidad aprehendida en el contacto inmediato con las cosas.

Posteriormente va a Berlín, donde asiste a los cursos de Nicolai Hartmann y conoce a Einstein, Schrödinger, Max Planck y Werner Jaeger. Gran parte de sus esfuerzos en estos años están dedicados a estudiar los nuevos avances en la física y sus consecuencias para la filosofía. La nueva física de Einstein y de Planck está revolucionando el panorama del conocimiento. La evolución filosófica de Zubiri no permanece ajena a estos cambios, sino que los integra en su pensamiento. De hecho, Zubiri pensaba que estos cambios en el mundo científico, paralelos a otros que por aquel entonces sucedían en el mundo del arte y en toda la cultura, necesitaban un instrumental filosófico completamente nuevo, el cual solamente podría alcanzarse si los descubrimientos de Husserl y Heidegger eran llevados a un nuevo nivel filosófico.

Entre 1931 y 1935 ejerce su cátedra de Madrid. En estos años Zubiri elabora algunos de los trabajos más decisivos para entender su trayectoria filosófica posterior. Como catedrático de historia de la filosofía, emprende una revisión de la historia del pensamiento occidental, para problematizar en ella algunos de sus supuestos más inveterados. Los grandes conceptos de la filosofía occidental, como la sustancia, el ser o el *lógos*, comienzan a ser cuestionados.

En 1936, a los 37 años, se casa con Carmen Castro en Roma, tras un proceso eclesiástico mediante el que logra conseguir su reducción al estado laical. En Roma tiene oportunidad de estudiar lenguas del antiguo oriente con el sumeriólogo A. Deimel.

Al estallar la guerra civil en España, Zubiri es vigilado en Roma por la embajada franquista, al parecer por ser vasco y profesor universitario, cosas que ya por separado eran motivo de sospecha para el régimen. Dada la incomodidad y las presiones existentes en Roma, se traslada junto a su mujer a París, viviendo en el Colegio de España de la Ciudad Universitaria. En París tiene ocasión de trabajar con Luis De Broglie en el campo de la física y con Benveniste en el de la filología. Frecuenta también al filósofo Maritain.

Al acabar la guerra civil vuelve a España, aceptando la cátedra de filosofía en la Universidad de Barcelona —al parecer porque querían alejarlo de Madrid— pero rechazando el decanato que le ofrecieron. Ejerce en Barcelona durante los años 1940-1942, pues en este último año solicitó un permiso laboral, especie de renuncia velada dadas las presiones del régimen.

Hasta 1944, Zubiri denomina lo vivido hasta ese momento como su etapa fenomenológica, la que recoge en el libro *Naturaleza, Historia, Dios* como una recopilación de artículos. A partir de este momento comienza lo que él denominaba su etapa metafísica, es decir, su etapa de madurez, en la que aparecerán sus libros más originales. El primero de ellos, *Sobre la Esencia* de 1962, marca un hito en la historia del pensamiento filosófico occidental. La filosofía clásica, piensa Zubiri, ha “sustantivado” y “entificado” la realidad, al

tiempo que consecuentemente “logificaba” la intelección. Ahora Zubiri propone, frente al *lógos* antiguo y moderno, la *inteligencia sentiente*; frente a la sustancia antigua y el sujeto moderno, una *nueva idea de la realidad como estructura sustantiva*, de la que surge una nueva visión no subjetual de la persona humana.

En el año 1945 comienzan los cursos privados que ofrece ya fuera del ámbito universitario. Estos cursos durarán hasta el año 1976, con una interrupción entre 1954 y 1959. En el año 1947 se funda en Madrid la Sociedad de Estudios y Publicaciones, presidida por Zubiri. Esta sociedad se convierte en el nuevo foro intelectual en el que podrá exponer y discutir su pensamiento con un grupo creciente de discípulos, de la talla de Pedro Laín Entralgo o José López Aranguren.

La publicación de un *Homenaje a Xavier Zubiri* en el año 1953 señala el comienzo de un reconocimiento público; aunque su pensamiento filosófico permanece prácticamente desconocido. En el año 1970 dos gruesos volúmenes recogen un segundo *Homenaje a Xavier Zubiri*, en el que se da cita una gran parte de la intelectualidad española del momento.

En 1974, el Seminario Xavier Zubiri inicia la publicación de *Realitas*, de la que aparecerán tres gruesos tomos en los que los trabajos de Zubiri y sus discípulos van conociendo la luz pública. Y la figura de Zubiri comienza a gozar de algunos importantes reconocimientos públicos. En 1979 la República Federal de Alemania le concede la Gran Cruz al Mérito, y en el año 1980 recibe el doctorado *honoris causa* en la Universidad de Deusto (Bilbao). En 1982 Zubiri recibe, junto con Severo Ochoa, el premio Ramón y Cajal a la investigación.

A partir de 1977 Zubiri se consagró a preparar su obra escrita, que hasta ese momento constaba de muy pocos libros, si exceptuamos los artículos. Participó, eso sí, intensamente en el Seminario Zubiri, creado en 1971 por Ignacio Ellacuría, Pedro Laín Entralgo y Diego Gracia, entre otros.

Poco después de haber publicado su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, uno de sus libros más representativos por su originalidad e importancia en el ámbito de la teoría del conocimiento, con el que todas las preguntas sobre el presunto «realismo ingenuo» de Zubiri quedaban definitivamente resueltas, y mientras revisaba sus escritos filosóficos sobre el problema de Dios en vistas a su publicación, falleció el 21 de septiembre de 1983.

2. Biografía intelectual

Mirando a Zubiri desde su biografía intelectual, podemos encontrar en él tres etapas relativamente discriminables:

El nuevo horizonte filosófico o etapa fenomenológica (1921-1928): Esta época está dominada por Husserl y el estudio que realiza sobre Brentano, escolástico y maestro del primero. Ortega y Gasset es quien le siembra esta inquietud.

Los neotomistas inventaron el *realismo crítico* que, a los ojos de Brentano, sólo fue un hibridismo que no solucionó el problema. Tal filosofía resultó, según él, ser “más realista en sus intenciones que en otra cosa”. El objeto de la filosofía no ha de ser el “realismo”, sino los fenómenos psíquicos de conciencia. Fue el primero en comenzar a hablar de “intencionalidad”.

Para Zubiri, Husserl significó la vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. Se trató de una *Filosofía de las cosas*, no sólo de una *Teoría del Conocimiento*. Las cosas se dan en la conciencia; pero antes de explicarlas, está que esas cosas se manifiestan y son fenómeno de una conciencia.

Husserl pretende una vuelta, más allá de las grandes teorías metafísicas antiguas y modernas, a las cosas mismas, para obtener desde ellas los elementos de una filosofía libre de presupuestos no justificados.

A su juicio, su gran mérito fue haber creado el nuevo horizonte de la filosofía: el fenomenológico, que determinará las nuevas formas de hacer filosofía para quienes comenzarán a moverse dentro de él. Esto representa la superación del horizonte anterior, el *cristiano* y la opción más radical de esa “vuelta a las cosas” que había planteado la posmodernidad a partir de la muerte de Hegel en 1831. Ni siquiera Marx, mucho menos el Positivismo, representan una vuelta tan radical a la realidad como Husserl.

Husserl quedó atrapado por el Idealismo; pero legó a la filosofía posterior este nuevo horizonte del filosofar que puso las condiciones para conseguir lo que buscaba.

El problema filosófico radical o etapa ontológica (1931-1944):
1. Es el paso de la “conciencia pura” y la “intencionalidad” de Husserl, a la “Comprensión” y “presencia” de Heidegger. Zubiri busca plantearse los problemas filosóficos radicales: ¿Qué son las cosas sobre las que se filosofa? Buscaba una “lógica de la realidad”.

Apoyado en Heidegger, afirma que la realidad está en el ser y no en los fenómenos. En 1935 ya hay un anticipo de su propio pensamiento, una intuición verdaderamente original. “Entender”, “comprender” es demostrar, especular, conocer el sentido de las cosas; pero también y quizá mucho más radicalmente es “experimentar”. De aquí la pregunta clave que manifiesta ya el inicio de una ruta totalmente original, el nacimiento de una nueva filosofía: ¿Por qué no pensar que en el *sentir* tenemos ya la experiencia originaria de las cosas?

La tarea será entonces describir no los datos de mi conciencia, sino los *datos de mi sentir*; no las esencias ideales ni el sentido de las cosas, sino las *cosas mismas, su realidad*. Husserl hablaba de la “conciencia pura”, Ortega y Gasset de la “razón vital”, Heidegger de la “comprensión del ser”. Para Zubiri, ninguno de ellos es el lugar primigenio de la manifestación de la realidad. Ésta se da en el puro y simple sentir. El pensamiento tiene que conquistar las cosas; pero ya está en ellas desde el *sentir*. Éste nos ofrece lo más radical de las cosas, aquello que las constituye: *la realidad*.

La Estructura de la Filosofía o etapa metafísica (1945-1983): Es la etapa propiamente filosófica y estrictamente suya. Zubiri no acepta la *ontología heideggeriana*. No se trata de la “comprensión del ser” sino de la “aprehensión de la realidad sentida en impresión”. La diferencia es que en la “aprehensión” se actualiza no el ser sino “todas las cosas en sus notas”, y “lo hacen como reales”. Lo primero no es el ser sino la realidad. El ser es sólo la actualidad de lo real en el mundo en tanto actualizado en la aprehensión. Sin la *realidad* no habría ser. Lo real es lo que “está siendo”; “no es el ser lo que es real”.

En consecuencia, lo más radical del hombre no es “comprender el ser” ni ser “el pastor del ser”; sino “actualizar la realidad” y ser “un animal de realidades”. Por ello, a nivel epistemológico Zubiri abandona la idea de conciencia y abre el espacio para su Inteligencia Sentiente; y a nivel metafísico abandona el ser y centra el corazón de su filosofía en la *realidad*.

El camino se abre. La ruta ya está trazada. El resto de su vida se dedicará a analizar el *sentir* y lo que ahí se actualiza y manifiesta: la *realidad*. Si la *realidad* no se hiciera patente en mi sentir, nada se podría decir de la realidad allende ni, por tanto, calificar su contenido como ilusión o irrealidad.

La *realidad en la aprehensión* nos remitirá a la *realidad allende la aprehensión*; pero no como de lo sospechoso o ilusorio a lo verdadero, sino como un movimiento dado ya “en la realidad” que va de lo aprehendido como real a su estructura profunda allende lo real. Para lo cual, entonces no sólo basta la “Aprehensión primordial” sino también se necesita el Logos para identificar y nombrar a la cosa, y la “Razón” para postular su estructura profunda.

La realidad es la formalidad de las cosas en la aprehensión, y no una zona de cosas “allende” la misma. Desde este punto de vista, Zubiri puede afirmar, contra toda la filosofía moderna, que los colores son perfectamente reales, porque se actualizan en nuestra *aprehensión visual* como algo que es “de suyo” independiente de nuestra aprehensión. Ahora bien, esto no decide nada sobre lo que los colo-

res sean allende la aprehensión. Esto es precisamente lo que la *razón* tiene que investigar.

Y es que la *formalidad de realidad* constituye el punto de partida de la pregunta por la realidad profunda de las cosas. No se trata de un salto ni de un puente, sino de una profundización en la realidad. Por eso mismo, Zubiri puede afirmar que la ciencia no es una simple acumulación de conceptos contruidos para manejar las cosas. La ciencia es mucho más; es un ingente esfuerzo de profundización en la realidad ya actualizada en la aprehensión. Sin embargo, la obra de Zubiri sobre la inteligencia no pretende ser una filosofía de la ciencia, sino un análisis de la intelección humana en todas sus formas, desde las científicas hasta las artísticas, desde las más elaboradas hasta las más cotidianas y banales.

Tales aportes de Zubiri nos permiten, entonces, caracterizar su filosofía como *un realismo materialista abierto*:

- a. *Realismo*: contra el idealismo de los filósofos anteriores y de la filosofía clásica que colocó al *lógos* por encima del *sentir*, cuya “vuelta a las cosas” no fue radical.
- b. *Materialista*: pues sostiene que todo surge de la materia, gracias a los dinamismos de la *realidad*. Por ello, la *realidad* no puede aprehenderse sino sentientemente.
- c. *Abierto*: porque no todo se reduce a la materia. En su filosofía hay una verdadera apertura a la realidad como “formalidad trascendental” que fundamenta todo lo real.

Dada la nueva propuesta filosófica de Zubiri, algunos de sus críticos han creído ver en ella una detracción y desprecio de toda la filosofía anterior; pero esto no responde a los hechos. Una nueva filosofía es posible gracias a lo que los predecesores han aportado. Él fue maestro de historia de la filosofía, y su manera de concebirla y la forma como la vivió desmienten la crítica anterior. Veamos lo que nos dice a este respecto:

- a. Hacer *historia de la filosofía* no es hacer un recuento “objetivo” de lo que los filósofos anteriores pensaron y dijeron, buscando uno mismo quedar al margen de la filosofía que uno presenta. Esto sería una concepción positivista de la historia. Para Zubiri, hacer *historia de la filosofía* es entrar en un diálogo con los filósofos a propósito de aquellas cosas de las que ellos se hicieron problema. Con los filósofos uno se entiende, aunque no esté de acuerdo, nos va a decir.
- b. Y, segundo, ser original es tener un pensamiento propio. Lo cual no significa que la originalidad consista en que todo lo que uno diga sea nuevo. La originalidad consiste en haberse apropiado, hacer propio el pensamiento de otro, de forma que a partir de ahí uno pueda entrar en diálogo con los problemas que ahora se presentan y hacer su propia propuesta.
- c. Por ello fue capaz de reconocer el gran aporte de tantos filósofos y de incorporarlos a su universo de reflexión; por ello pudo ser capaz de montarse en el horizonte de la *Fenomenología* y, superando a Husserl, plantear que era necesario ir más allá de una “teoría del conocimiento” hacia una “filosofía de las cosas”.

Conclusión

En cuanto Zubiri ofreció un nuevo concepto de lo que es el objeto trascendental de la inteligencia y de su función formal, podemos decir que ofrece una nueva filosofía. No se trata de “neo-tomismo” o “neo-husserlismo”. Él es inicio de una nueva forma de filosofar. Es uno de los grandes filósofos que nos ha regalado la historia del pensamiento occidental.

Su filosofía es de tal envergadura y con tal raigambre de realidad, que se ha convertido en un instrumento fundamental en nuestra aproximación a la realidad. Zubiri nos ha dejado bien claro que pensamos para vivir y afrontar el problema radical de la realidad, y no vivimos para pensar. Ellacuría, asesinado en el Salvador en 1989 por un go-

bierno dictatorial, dio testimonio de lo que puede llegar a ser una filosofía al servicio de las causas populares, de la justicia, de la realidad, del Reino de Dios.

La irrenunciable vocación del ser humano, nos dice, es “hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella”. Ayudarnos a esto, despejar el camino para que podamos caminar por este sendero, fue el sentido profundo y último de su filosofar. El pensamiento filosófico de Xavier Zubiri representa sin duda la posibilidad para una vida intelectual “a la altura de los tiempos”.

Los libros publicados durante su vida, fueron los siguientes:

Naturaleza, Historia, Dios (10 ed., 1944 en Editora Nacional/Pedro Laín Entralgo; 100 ed. ya en Alianza, 1994).

Sobre la esencia (10 ed, 1962 en Soc. E y P; 60 edición ya en Alianza, 1998).

Cinco lecciones de filosofía (10 ed., 1963 en Soc. E y P; 100 impresión en Alianza, 1997).

*Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad* (Soc. E y P, 1980; 50 ed. Alianza/F.XZ.).

Inteligencia y logos (Soc. E y P/, 1982).

Inteligencia y razón (Soc. E y P/Alianza, 1983).

Los publicados después de su muerte han recogido los cursos zubirianos que fue dando a lo largo de su vida, gracias a la Fundación Zubiri.

El hombre y Dios (Edición a cargo de Ignacio Ellacuría, Soc. E y P, 1984; 60 Alianza/F.XZ, 1998).

Sobre el hombre (Edición a cargo de Ignacio Ellacuría, Soc. E y P, 1986; Alianza/F.XZ, 1998).

Estructura dinámica de la realidad (1989, ed. a cargo de Diego Gracia).

Sobre el sentimiento y la volición (1992, ed. a cargo de Diego Gracia), que recoge tres grupos de conferencias: “Acerca de la voluntad”, “El problema del mal” y “Reflexiones filosóficas sobre lo estético”.

El problema filosófico de la historia de las religiones (1993, a cargo de Antonio González).

Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental (1994, a cargo de Antonio Pintor Ramos, catedrático de Historia de la Filosofía moderna y contemporánea de la Universidad Pontificia de Salamanca).

Espacio. Tiempo. Materia (1996, a cargo de Antonio Ferraz Fayos, catedrático de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid).

El problema teologal del hombre: Cristianismo (1997, a cargo de Antonio González).

El hombre y la verdad (1999, a cargo de Juan Antonio Nicolás).

Primeros escritos (1921-1926), publicados en 2000, a cargo de Antonio Pintor Ramos.

Sobre la realidad (2001, a cargo de José Antonio Martínez).

Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), publicado en 2002 a cargo de Germán Marquínez Argote.

Octubre 26 de 2003
León, Guanajuato.

II. BASES EPISTEMOLÓGICAS DE LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI

Introducción

Con sus matices y puntualizaciones, pero es ya tópico común el que estamos pasando por una época de Crisis. Crisis de *instituciones* (no creemos en la política, en el Gobierno, en la Iglesia, en la Familia); crisis de *sentido* (drogas, alcohol, pornografía, divorcios, anorexia, bulimia, suicidios), crisis de *valores* (ponemos la vida en lo que no vale, la desorientación y confusión es lo que reina), crisis de *Fe* (confundimos a Dios y a su enviado Jesucristo con la Iglesia: pensamos que es lo mismo “experiencia de Dios” que “experiencia de Iglesia”, los mandamientos de Dios y los de la Iglesia. No sabemos en qué o en quién creer: movimientos esotéricos, magia, *New Age*, terapias, cursos; en el mismo nivel se encuentra la Gurumai que el Papa o Jesucristo). Y la crisis significa desorientación, desconcierto, pérdida.

Y no se trata de una visión “negativista” ni exagerada de la existencia humana o de la sociedad; sino realista. Basta abrir los ojos a nuestro alrededor, por más saturados que estemos del tema. Hay un activismo exacerbado, síntoma de un deseo que no encuentra satisfacción. Vamos rápido de un sitio a otro, cambiamos de actividad, consumimos; buscamos desesperadamente la felicidad, devoramos imágenes, escenas, emociones... La “velocidad” es algo prioritario: cada vez todo ha de ser más rápido y más compacto, más nuevo porque lo anterior ya no sirve: las computadoras, los aviones, los coches, la vida... Sociedad de consumo, sociedad de desecho.

Y en esa circunstancia es en la que uno se pregunta: ¿Para qué? ¿Por qué tanta prisa? ¿A dónde vamos? ¿Por qué tanto desperdicio y a la vez tanta necesidad, tanta hambre? ¿Qué buscamos, qué que-

remos? No es fácil contestar. Tenemos muchos querereres; pero ¿cuál es el más profundo? ¿Cuáles son nuestros deseos más hondos? ¿Qué es en serio la “felicidad”, por dónde podemos o debemos caminar? ¿Qué posibilidades hay para nuestra sociedad?

Muchas veces, buscamos sólo querereres. Los “deberes” nos asustan. No queremos límites, obligaciones. Pareciera como si del “ser humano” sólo aceptáramos el “id”; como si quisiéramos que el “yo” sólo estuviera compuesto por el “ello”, las pasiones y deseos más primitivos, y no por el “super-yo”, los valores e ideales que le dan cauce.

Hoy por hoy no hay paradigmas. También ellos se han caído. ¿Con qué imagen del hombre nos podemos quedar? ¿Qué visión puede ser fiable para acogernos a ella y así nos ayude a regir la vida?; pues es obvio —si es que realmente lo aceptamos— que el hombre no puede vivir sin brújula, que lo peor que nos puede pasar es “dejarnos vivir” por la vida misma.

1. El “por qué” de la filosofía: ¿Cuál es la función del pensamiento en la vida humana? Privilegio, lujo, necesidad, obligación...

Ortega y Gasset, uno de los grandes filósofos del siglo pasado, señala que la condición anterior en cuanto asumida por el hombre es la base de su posible *orientación*. Para él, la condición metafísica radical del ser humano es la *des-orientación*. El hombre ha sido arrojado al mundo y, a diferencia de los otros animales, el animal humano tiene que construir su propia realidad. Y el paso del “estar” al “hacer” es lo que abre el espacio de la *des-orientación*. Sin embargo, sólo quien vive este estado y lo asume desde su propia condición humana, es quien se pone en la ruta de la autenticidad. Para nadie es posible “orientarse”, si antes no se ha encontrado “perdido”. Sólo sabe a dónde va, el que se ha experimentado fuera de rumbo, y por eso ha buscado como más ahínco el camino. El que deambula sujeto a sus más espontáneos impulsos, sabemos que no llegará muy lejos. No es lo mismo *ser realmente* feliz, que *decir* que uno es feliz.

En su desorientación radical y en su ingenua conciencia con la que se vive como orientado, el hombre posmoderno, común y corriente, considera a la filosofía como algo semejante a un “objeto extraterrestre”, con la desventaja que la filosofía ni siquiera es “visible”. Para él, “filosofar” es una pérdida de tiempo. Y, por ello, se le presenta como algo extraño, ajeno, lejano. Tenemos estereotipos del filósofo: personas mayores, de largas barbas, con lenguajes esotéricos y, más que todo esto, tratando de comunicar un mensaje que definitivamente sólo tiene cabida para un pequeño grupo de iniciados. Para nuestro mundo, pensar por pensar no tiene caso. Sólo tiene sentido el pensar técnico, el utilitario. Lo otro es pérdida de tiempo. Tenemos ya demasiados libros y poco ha cambiado la humanidad. Lo que a ésta la arrastra es la técnica, los negocios, los retos de la ciencia, ante lo cual es ingenuo pensar que un determinado tipo de filosofía pueda ser capaz de orientar y llevar la vida de un pueblo, la de la humanidad.

¿Hasta qué punto el pensamiento filosófico es sólo el lujo burgués de unos cuantos, el lujo que se pueden dar los que no tienen que trabajar? ¿O es sólo el *modus vivendi* de los que comen a costa de los ingenuos, por medio de panfletos por los que comunican los “10 consejos fundamentales para cualquier cosa”? ¿Ya no será necesario un pensar profundo para vivir? ¿Ya nada tiene que decirnos el humanismo? ¿Podemos resignarnos a que nuestro estilo de vida está ya totalmente determinado por el modelo del *american way of life*, para el que no sólo no es necesario pensar sino conveniente, dado que así es más fácil la manipulación?

2. ¿Cómo entender la esencia humana? Óptica del aborde: la evolución

Contestar las preguntas anteriores implica acercarnos a una cierta Arqueología del Saber, implica tratar de ver si por medio de la evolución podemos comprender el sentido que tuvo para el hombre la aparición de la inteligencia. O, en otras palabras, ver qué constituye la esencia de la persona humana, con el fin de poder trascender los

estrechos marcos culturales en los que toda sociedad se encuentra inmersa y así poder regirnos no por modas sino por la estructura misma del ser humano. Tal Arqueología del Saber se convierte entonces en la base de una Antropología Filosófica.

Esencialmente, la vida se define como control del medio e intercambio con él. Mediante esto, el ser vivo asegura la vida. Desde los micro organismos hasta los animales más desarrollados, todos poseen un sistema que los hace capaces de reaccionar a los estímulos del medio. Es justo lo que se llama la *sensibilidad*. Mediante ella, puede protegerse de las amenazas del exterior o puede aprovechar las ofertas que le presenta para sobrevivir. Todos de alguna manera sabemos que hasta la célula más pequeña del organismo reacciona ante la agresión del entorno. Tal capacidad de reaccionar es lo que le permite vivir. La falta de reacción es lo que lleva a la muerte. Cuando el ser vivo ya no tiene capacidad de defenderse o de nutrirse, entonces sabemos que la muerte está cerca.

A través de los millones de años en los que la Evolución fue trabajando, la sensibilidad de la vida fue pasando por diversos estadios que comenzando por una senticencia la llevaron hasta la función complejísima del *sentir*. Todos implican de alguna manera control e intercambio con el medio; pero la forma de hacerlo fue permitiendo una serie de operaciones cada vez más complejas que elevaron el nivel de vida de los seres vivos hasta niveles insospechados. Es lo que se llama la *formalización* progresiva del ser vivo. La diferencia que existe entre el rango de acciones de una ameba y la de un chimpancé, pudiera llevarnos a concluir que se trata de dos esquemas totalmente diferentes de sensibilidad; pero no es así. Ambos manifiestan el prototipo básico de operaciones de todo ser vivo. ¿Cuál es ese? Veamos.

3. Lo constitutivo de la vida animal: su esquema básico

Según Piaget, el esquema básico de la vida es el del “estímulo y respuesta”. Y, en esto, para muchos consiste la vida animal. Un animal es el que reacciona inmediatamente sin necesidad de que

medie el pensamiento. Es más, como es obvio éste aquí no tiene sentido. El animal no tiene que pensar para vivir. Está equipado de un esquema básico que se llama *Etograma*, formado a través de miles de años en cada especie, con el que puede responder adecuadamente al medio en el que se encuentra. Ese esquema le ofrece una gama determinada de respuestas posibles ante las estimulaciones que va a experimentar del medio. Sin tener que ponderar mucho las respuestas, simplemente entre las posibles respuestas selecciona aquella que en ese momento considera que va a ser la más atinada. Obvio que no siempre tiene éxito. ¿Cuántas veces la presa se escapa o cuántas no logra hacerlo a pesar de su instinto de conservación? Y, no obstante, no por eso podemos decir que el esquema falló. Siempre hay un margen de error, del que desgraciadamente pende la vida; pero así es. Y a pesar de ese margen, la vida ha seguido –e incluso podemos decir– con mucho mayor eficacia que después de la aparición del hombre.

Lo anterior supone entonces algo que no siempre hemos manejado atinadamente aún cuando hayamos hecho algún tipo de observación animal. A pesar del esquema estímulo-respuesta, no existe un “automatismo” total en la vida del animal. Entre el estímulo que el medio provoca (ya sea interior o exterior) y la respuesta, media una operación fundamental que también es un elemento constitutivo del sentir humano. El animal tiene un espacio-puente, que Piaget llama la *Asimilación*, y que realmente media entre el *estímulo* y la *respuesta*. Gracias a la *Asimilación*, a todo animal se le presenta la oportunidad de poder *seleccionar* la respuesta o el tipo de respuestas que puede poner ante un estímulo determinado. Un gato, ante la posible presa (el ratón), puede permanecer inmóvil, hasta que juzga oportuno el ataque. Y la misma inmovilidad es ya una respuesta. Quizá en otras circunstancias, dependiendo de un sinnúmero de factores, puede atacar antes de lo que nosotros hubiésemos podido prever. Por eso no se puede hablar tan mecanicistamente del esquema *estímulo-respuesta* como un proceso automático.

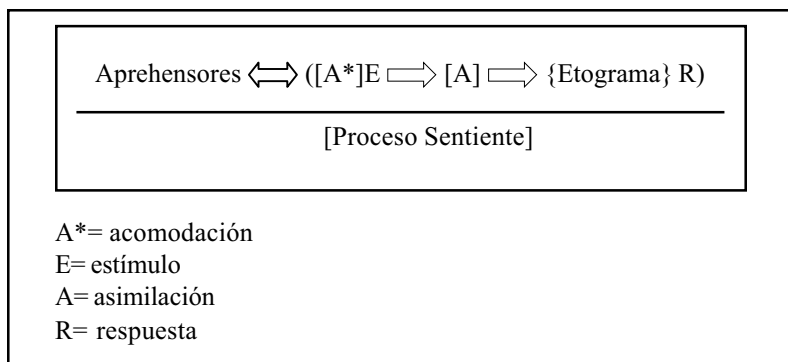
Otro factor fundamental que interfiere en el proceso de sentir animal es la *acomodación* que el animal realiza para *asimilar* el

estímulo desde los *esquemas de acción* (respuesta) que él mismo ha ido construyendo a partir de sus experiencias anteriores. Esta es la base del aprendizaje, de la posibilidad de nuevos conocimientos; pero también nos explica por qué el conocimiento es tan lento. Todo estímulo se percibe sólo y únicamente si existe el esquema pertinente para captarlo a través de los receptores adecuados. El proceso progresivo de intercambios con el medio es lo que va creando nuevos esquemas que permiten más y mejores acomodaciones y asimilaciones. Aunque todo dentro de un límite. No se puede ir más allá de lo que el mismo *etograma* y el *esquema sentiente* al que pertenece, le permiten. Si a una golondrina le impedimos repetidamente hacer su nido donde quiere, entonces, de acuerdo a su *etograma*, buscará otro sitio con las condiciones necesarias para hacerlo. No se empeñará obsesivamente. Tendrá la capacidad de dar otra respuesta. Sin embargo, nunca podrá ir más allá de construir sus nidos en sitios semejantes y con los mismos materiales.

La experimentación sistemática con animales puede hacer que ellos den de sí más de lo que en condiciones naturales pudieran dar. Es justo la base del aprendizaje, como decíamos. Lo cual, aunado a la capacidad de guardar las experiencias vividas (memoria), gratificada a través de la alimentación, hace que posteriormente el animal repita lo enseñado. Pero siempre dentro del límite. Podrá hacer cosas maravillosas que nos dejarán deslumbrados; pero nunca podrá ir más allá de sí mismo, de su propia estructura *etográfica*.

Esto es lo que hace que el animal no tenga que preocuparse por “hacerse realidad”, por cobrar su “personalidad”, por llegar a ser lo que de alguna forma ya es, por tener que actuar en coherencia con lo que es. El *instinto*, que podemos ya comprender como este complejo sistema de sentir, lo lleva a poder enfrentar la vida sin mayores complicaciones teóricas. El animal se abandona al instinto, y así es como va haciendo factible su vida, como va abriendo los cauces que necesita para vivir.

Representado gráficamente el sentir animal quedaría de la siguiente forma:



4. La aparición del hombre: la hominización

A pesar del instrumento de navegación tan perfecto que posee el animal, sin embargo sus posibilidades siguen siendo muy limitadas. Si pudiéramos representar gráficamente al animal lo tendríamos que poner “pegado” a su medio. El animal no es un ser del “distanciamiento”. No tiene la distancia necesaria para inventar respuestas realmente novedosas a partir de la misma realidad: la suya y la del medio en el que vive. El animal está “pegado” a su entorno y por más creativo que pudiera ser, nunca será capaz de romper el férreo cerco de su propio *Etograma*, a no ser como fruto de la evolución en un largo período de tiempo. Pero ese es otro asunto. Simplemente, no tiene perspectiva. No puede ver a distancia; y por eso sólo es vida “estimúlica”. Se queda en el estímulo, pero sin poder penetrar su realidad. El estímulo sólo es un signo que lo lleva a responder desde su etograma. Esto es lo que caracteriza su esencia. El animal sólo percibe estímulos o signos de respuesta, con lo que limitada pero eficazmente –a su nivel– puede ir respondiendo a los requerimientos de la vida.

¿Qué pasa entonces cuando el hombre aparece? Cada vez se tienen más elementos para conocer cuáles fueron los procesos que permitieron la aparición de esa nueva especie y así se puede trazar con mayor certeza la trayectoria de los diversos tipos o especies que constituyeron el eslabón entre el último animal y el hombre, tal cual

lo conocemos actualmente. A lo largo de todo ese periodo se fueron potenciando diversos mecanismos sistémicos que permitieron su aparición. No viene al caso detenernos en todo este conjunto de procesos, y además la ciencia no podrá pasar de “meras hipótesis” de trabajo. Sin embargo, hay unos ciertos datos que sí nos permiten, cuando menos, tener elementos para comparar los rasgos fundamentales del sentir antes y después de la aparición del hombre. Esto nos permitirá, en consecuencia, comprender las diferencias entre ambos y nos podrá ayudar para ofrecer una hipótesis filosófica de aquello que determina específicamente al ser humano.

Morfológicamente, podemos señalar que hubo una expansión de la masa cerebral y un proceso de corticalización en el cerebro humano: aparece una nueva membrana que, recubriendo el cerebro, permite a ese nuevo ser especializarse en sus intercambios con el exterior. Estos elementos no son muchos pero nos hacen posible intentar explicarnos, en consecuencia, cuál fue la nueva función que provocó la aparición de esta especie sobre la tierra. Es decir, nos permite elaborar una hipótesis filosófica de la esencia de este nuevo ser.

Filosóficamente, se trata justamente del proceso de hominización.¹ La aparición del hombre surge dentro de una línea homónima con la especie anterior. También esta nueva realidad estará compuesta de elementos físico-químicos y de procesos sentientes; aunque sin duda se da la aparición de un *plus* que es el que habrá que determinar y explicar. La vida también le será esencial, y él tendrá que nutrirse del medio y defenderse de él. Pero hay algo radicalmente diferente. Y es lo que, en filosofía, se llama la Ruptura de la signitividad: es el brinco que constituye a la nueva realidad que es el ser humano, y que consiste en el proceso de hiperformalización. Realmente entre el animal y la persona humana se da una ruptura, se da un salto cualitativo, pero que es fruto estricto-

¹ Este proceso es distinto al de *humanización*. Éste supone la aparición ya del ser humano, y consiste en que el hombre desarrolle sus potencialidades y se “humanice”, tenga un crecimiento acorde con su realidad.

to de la evolución. La filosofía medieval no se hizo problema de este asunto, pues ni siquiera pensaba en términos evolutivos. Simplemente el hombre aparece porque Dios lo crea infundiéndole el alma. La teología tridentina luchó denodadamente contra la evolución. Y la conciliar intentó solucionar el problema afirmando que la aparición del hombre era simultánea a la donación del Alma por Dios. La filosofía prescinde del problema. No puede llegar a tanto, y tampoco puede acudir fácilmente a Dios para explicar lo que es un requerimiento de la misma realidad que intenta explicar. ¿Qué caracteriza, pues, la aparición del hombre?

Técnicamente, al proceso por el cual el animal va enfrentando su medio con sus acciones, se le llama “formalización”. Se trata de “dar forma”, de alguna manera, a los estímulos desordenados y múltiples que los receptores animales perciben. El animal no va a responder a todos los estímulos que percibe, sino sólo a aquellos que poseen mayor significación para el problema fundamental de su vida. Y este proceso por el que los estímulos se hacen relevantes es lo que se llama formalización. Este proceso complejo se disuelve en varias operaciones, con el fin de dar respuesta al estímulo. Es decir, el animal posee varias funciones. Por ejemplo, tiene conciencia con la que conecta los estímulos con sus esquemas a fin de responder, se siente a sí mismo, aprende, programa sus respuestas, controla el medio, objetiva, memoriza, etc. Pero todas estas operaciones son factibles, pues a la base está el proceso de formalización: la capacidad animal de dar forma al estímulo; es decir, de convertirlo en signo de respuesta. Si el estímulo nunca fuera para el animal un signo de respuesta, simplemente se moriría. Puesto que lo es, entonces puede reaccionar y, así, aprender, memorizar, programar, objetivar, sentirse.

Pues bien, la aparición de la nueva especie animal implica la ruptura de este modo de sentir. No implica que el hombre ya no sienta. El hombre sigue siendo animal. Lo que pasa es que ahora la nueva especie va a *sentir de forma diferente*. Y esto es lo maravilloso, pues al mismo tiempo que nos plantea un reto más difícil para explicar lo que se está queriendo decir, también nos permite no romper la unidad radical con todas las especies anteriores y, en una palabra,

con toda la realidad. El hombre no es más que un momento más de la creación. Hay una unidad radical que no se rompe con su aparición sobre la tierra. La misma materia, por evolución, es la que misteriosamente da algo que no tenía. En el caso del animal, éste es un trozo de materia sintiendo. Lo mismo sucede con el hombre: es un trozo de materia que está realizando una función hasta ahora inédita en el mundo. No se trata de un “espíritu” que ha venido a invadir la tierra constituyendo una realidad inintegrable. Para nada. El ser humano, y todas sus capacidades, son parte constitutiva de este mundo; él también es fruto de la evolución.

No es fácil explicar. No estuvimos como observadores en el momento de ese brinco de la Evolución, de forma que hubiéramos podido elaborar una teoría comprobada. Pero lo que sí podemos decir es que el hombre no rompe la continuidad con la evolución anterior. Ciertamente hay un brinco; pero dentro de ella y explicable por ella, sin necesidad de meter ahí una intervención mágica o divina. El hombre sigue sintiendo con el mismo esquema básico de toda la vida animal. Las *invariantes funcionales*, como las llama Piaget, también constituyen la esencia del sentir humano, pues sigue siendo animal. En esto la filosofía no se ha peleado y todos coinciden que el hombre no deja de ser animal, por más facultades y posibilidades que tenga sobre los otros seres de los cuales evolucionó. Los adjetivos son los que lo distinguen. Desde la Antigüedad se ha dicho del hombre que es político, racional, pensante, prático, social, cultural, lógico, etcétera.

En consecuencia, podemos ya ver en directo el problema de ser hombre. Contestar a la pregunta no consiste en averiguar lo que es su espíritu o su alma. Lo interesante de la cuestión es que nuestra diferencia con el animal es algo anterior a lo que se ha dado por llamar el “espíritu” o “conocimiento” o “pensar”. La diferencia está en el mismo sentir. He aquí lo central de nuestra cuestión, aunque aparentemente pueda, en un primer momento, desconcertarnos o desanimarnos.

Piaget afirma que la aparición del hombre sucede cuando en el esquema animal se presenta la descomposición del Etograma; es decir, de lo más instintivo del sentir animal. Permanecen los conoci-

mientos lógico-matemáticos, los físico-experimentales; pero no los programas heredados de conducta, base del instinto y del comportamiento animal.

Sin embargo, para Zubiri el problema es anterior: hay una disolución de los programas heredados, pues en el mismo hecho del sentir animal se presenta un nuevo modo de sentir. La unidad estructural del estímulo se rompe; la fuerza con la que se impone como signo de respuesta, se desvanece; y entonces, y sólo entonces, aparece “la realidad”. Este nuevo ser es capaz de sentir realidad. ¿Qué significa esto? Que la forma como el estímulo se le presenta al hombre ya no es como signo que le obligue a una respuesta. Ahora se le presenta como “realidad”. Es decir, como algo que en sí mismo es real, que tiene una estructura y un significado, y que por ello el hombre puede detenerse ahí, antes de responder, y descubrir –ahora sí mediante su logos y la razón– su estructura profunda que lo constituye y, entonces, responder plenariamente desde su racionalidad. El hombre entonces, siente, pero ya no estímulos, sino realidad, estímulos reales. Por eso es un animal del distanciamiento y por eso no está “pegado” al medio, sino suelto-de, libre.

Todo el cambio radical que propicia la Evolución consiste, pues, no sólo en la descomposición del instinto, sino en algo mucho más radical: la forma de aprehender los estímulos. Al sentir realidad, entonces este nuevo ser se ve obligado a utilizar logos, a pensar, a ponderar todas las posibles respuestas, a elegir la mejor. Y respecto a él mismo, ya no tiene un etograma que lo determine en su realización. Ahora tiene la realidad, y con ella tendrá que descubrir qué es aquello que más le puede ayudar a realizarse. Su camino no está marcado, sino por la realidad. Nada más, y nada menos. Este proceso es el que se llama la “hiperformalización”. El animal humano formaliza, pero en “hiper”; es decir, más allá de la forma como lo hace el animal anterior que lo originó. Su vida ya no es en “signos objetivos”, sino en “la realidad”. Todas las funciones que tenía en común con los animales anteriores, ahora dan un salto cualitativo: el hombre se concienta como realidad, programa desde las estructuras profundas de la realidad.

Y con esto aparece la libertad, la posibilidad de entregarse al otro como realidad y eso es justo el amor, aparece la obra de arte, la creación, el compromiso; aunque también, fruto de esta libertad, aparece la posibilidad de la muerte, de la destrucción, del egoísmo, de lo irracional, etc. Y esto es lo grave de esta nueva criatura. Ni la evolución ni esta nueva especie están ya aseguradas por un instinto que garantiza la vida. Al ser libres, esa misma libertad puede volverse contra él mismo y ser el origen de su destrucción, como ha pasado hasta nuestros días. ¿No se habrá equivocado la evolución? ¿No nos habrá dotado de un instrumento que en lugar de ayudar a desarrollarnos nos va a destruir? Esa pregunta queda abierta.

Conclusión

Tal “sentir humano” o “sentir de realidad” es lo que constituye y define su “inteligencia”. Entender es “estar en la realidad”, aunque aún no se tengan develadas las estructuras profundas de la realidad que estamos aprehendiendo. En el hombre, sentir es entender y viceversa. El hombre siente realidad o entiende la realidad sintiendo. Así sentir es nada más, pero también nada menos, que realizar la operación fundamental que nos permite “estar en la realidad”. Entendiendo, sintiendo, es como el hombre se coloca en la realidad.

Ahora bien, de aquí es de donde surge la esencia humana: el hombre ya no es un animal racional, político, social, etc. Lo es, pero no es lo que radicalmente lo define: el ser humano puede ser todo lo anterior porque antes es un animal de realidad.

La característica del ser humano es entonces la inteligencia, pero no como logos o razón. Sino como algo previo: como la capacidad de estar en la realidad, y ésta es su vocación y aquello que lo constituye: la esencia del hombre está en saber estar en la realidad, consiste en hacerse cargo de ella y de sí mismo; y su realización estará es vivir de cara a lo real.

Entonces, ¿qué es el hombre? El hombre es un animal de realidades.

Junio 30 de 2003
León, Guanajuato.

III. ALGUNOS RASGOS DE LA ANTROPOLOGÍA DE ZUBIRI: LA REALIDAD HUMANA

Introducción

Hablar de antropología filosófica supone de alguna manera los puntales que ofrecen tanto la Teoría de la Realidad o antigua Metafísica como la Teoría de la Inteligencia. No podemos saber qué es el hombre si no es habiendo reflexionado previamente sobre lo que es su inteligencia y el objeto para el que ella está hecha.

Aristóteles supuso que la Inteligencia era una facultad cuya esencia consistía formalmente en “razonar” y que aquello para lo que estaba constituida era para llegar al “ser” como el “concepto más universal”, al cual se podía acceder precisamente a través de la abstracción, por medio de la *afirmación* o el *juicio*.

A diferencia de Platón, para Aristóteles los sentidos ya no eran mera ocasión para poder llegar al verdadero mundo, al de las Ideas. Los sentidos eran una verdadera causa, la material, que ofrecía la materia prima, las imágenes concretas y particulares a través de las cuales la inteligencia pudiera encontrar las formas universales que constituían la verdadera realidad de la cosa. Encontrar eso, era encontrar el “ser de la realidad”. De ahí que la inteligencia fuera la facultad del ser y su estructura formal fuera la “razón”, el poder “conceptuar” el ser de las cosas a través del razonamiento.

Lo anterior entonces nos trasluce, de alguna manera, la concepción del hombre que ofreció Aristóteles: el hombre es un “animal racional”. Obvio, que también es un ser “político”, y que puede ser todo lo demás que constituye su realidad. Pero lo esencial, lo que lo define es justamente lo “racional”, y lo que constituye la realidad

más profunda de todas las cosas es un concepto, todo lo verdadero que se quiera, pero un concepto: el del ser, obtenido a través de una razón que es capaz de captar “lo universal en lo particular”, lo “inteligible en lo sensible”, la “forma universal” en la materia prima determinada.

Para Zubiri, el supuesto que está detrás de su concepción antropológica es esencialmente diverso al de Aristóteles. La *inteligencia* no es la facultad que busca la conceptualización del ser, sino la facultad que “aprehende la realidad”; y no como producto de una reflexión teórica fruto de la razón, sino como producto de un hecho absolutamente sencillo: el hecho del sentir. En otros términos, la inteligencia está hecha “para sentir”, esa es su estructura formal; y su objeto al que se dirige es la “realidad”. El mero hecho de sentir es el que nos coloca en lo más radical del Mundo, en lo trascendental: la realidad misma.

De aquí, entonces, que lo esencial y aquello que nos constituye y se vuelve el norte de nuestra vida, no va a ser el ser verdadero, un ser como concepto universal, una razón, un conjunto de verdades o lo que se quiera, sino simple y llanamente la realidad, la estructura profunda que posee cada cosa y que la hace ser lo que es. Algo físico-real, y no teórico-conceptual.

Lo anterior nos permite, en consecuencia, acercarnos a la definición de hombre que ofrece Zubiri: el hombre es un “animal” (porque posee la estructura del sentir) “de realidad” (pues es lo que constituye su inteligencia y a donde ella se dirige). Esa “inteligencia sentiente” que lo caracteriza nos obliga a concebirlo, pues, como un “animal de realidades”; como un ser que con sólo sentir aprehende la estructura trascendental de todo lo real: la realidad misma. La “formalidad del sentir”, la “forma” como el hombre siente es lo que lo distingue de los animales.

La diferencia es, entonces, notable: mientras que para Aristóteles, lo más fundamental de la vida es su aspecto racional, sus conceptos universales; para Zubiri es la realidad, las estructuras físicas que

constituyen todo lo que existe. El “logos”, la “palabra”, el “concepto”, a final de cuentas no puede ser sino algo posterior a lo real. Porque el hombre es real, por eso puede pensar; porque al sentir se topa con la realidad, entonces puede intentar conceptuarla, saber cuál es su realidad profunda y expresarla en conceptos o dar razones de ella; pero no antes. En este sentido, se “piensa para vivir”; no se “vive para pensar”. Lo que nos constituye es saber estar en la realidad, y no saber pensar la realidad. Aparentemente es lo mismo, pero al diferencia es abismal. Esta fue la reacción que la Posmodernidad tuvo contra la Modernidad racionalista. Hay que *volver al sentir*, pues ahí se encuentra la vida. Si por nuestras venas corre sólo la delgada sabia de la razón –según la afirmación de Dilthey–, entonces terminaremos por destruir al hombre.

Este marco nos permite acercarnos ya a la propuesta antropológica de Zubiri, y desmenuzarla de alguna manera. Comencemos por las notas que constituyen la realidad humana.

1. Notas de la realidad humana (sistema de notas)

1.1 La vida

Zubiri parte de lo más básico del ser humano: la Vida. Y no sólo porque es algo real del hombre, sino porque no surgimos por “generación espontánea”. Evolutivamente aparecemos en continuidad con las especies que nos precedieron y estamos constituidos de los mismos elementos físico-químicos mediante los cuales apareció eso que llamamos vida. Hay una verdadera continuidad y, por tanto, una real unidad con los modos de realidad que la precedieron. A diferencia de las realidades anteriores, la vida sigue siendo un “trozo de materia”; pero un “trozo” que “siente”, que “vive”, que ejerce funciones que hasta entonces no habían aparecido sobre el mundo.

Básicamente se trata del sistema de notas por el que decimos que algo “está vivo”. Y el estar “vivo” implica todo un conjunto de me-

canismos que permiten que ese ser posea una cierta *independencia* con el medio y pueda ejercer un *control* específico sobre él. Sólo así es como puede asegurar su vida.

Pero estos momentos, la independencia y el control, expresan algo más radical: que el viviente en sus acciones actúa no sólo por las notas que posee, sino también en orden al sistema que constituyen. El mineral, si es radioactivo, actúa por las notas que lo constituyen, pero ninguna acción está ordenada a la totalidad de su sistema en cuanto tal. Simplemente actúa y ya. Su acción es meramente transitiva; no recae sobre sí mismo como mineral.

En cambio, la situación de la vida es totalmente diferente: el viviente actúa sobre las cosas o sobre sí por y para ser cada vez más un “sí mismo”. Es decir, justamente para mantener su vida. Si no realiza ese intercambio con el medio, simplemente muere, desaparece. Lo cual nos permite, entonces, referirnos a la viviente como un *autós*, como un “sí mismo”, sabiendo que nada tiene que ver esto con el momento tan posterior en la evolución que llamamos “reflexión”, como un volver sobre sí mismo. Nos referimos a algo previo: al momento de constitución del “sí mismo”, del “autós”. Sin vida, sin este primer momento, jamás se podría llegar a la conciencia, al proceso de volver racionalmente sobre sí mismo.

El “autós” es modo de actuar, es la índole del viviente, lo que lo constituye formalmente. Ahora bien, hay que caer en la cuenta de la existencia de grados en la vida. Una célula ni es ni puede ser un autós de la misma manera como lo es un hombre o un animal más desarrollado. Pero ella fue la primera síntesis de materia que logró un sí mismo todo lo rudimentario que se quiera, pero un “sí mismo”: percibe y reacciona ante la estimulación, la siente de alguna manera. Su transformación, en el proceso evolutivo, será lo que permita que aparezcan síntesis de vida cada vez más complicadas en toda la escala animal, hasta la aparición del ser humano.

1.2 La animalidad

Pero el hombre no sólo es un viviente. Está “animado”, es un “viviente animal”. La transformación de la vida, ha despejado aquí la función del “sentir”. Y sentir es justo la posibilidad de “tener impresiones”; de reaccionar a un estímulo, porque se ha podido aprehender. Y esto es lo formalmente esencial del animal: siente los estímulos y reacciona ante ellos. Es “impresionado estímúlicamente” por el mundo exterior o interior, y por eso es capaz de reaccionar.

Ahora bien, la *impresión* está constituida por dos momentos: el primero es la *afección* (el viviente reacciona, porque algo le afecta) y el segundo es la *alteridad* (el que la afección lo remite a eso algo otro que le afectó). Así, la impresión nos hace sentir impresivamente lo otro.

En el caso del animal, la *formalidad* o manera de sentir lo otro es como *estímulo*. Es decir, el animal siente el estímulo sólo como un signo de respuesta. Lo “otro”, el calor que afecta y así estimula al animal, lo siente como algo que pertenece sólo a la respuesta que da, y no a una realidad en y por sí misma. Por ello, no es sólo un “estímulo”, sino que es algo que el animal lo aprehende sólo “estímúlicamente”. Por eso, una vez pasada la estimulación y realizada la respuesta, no queda nada del estímulo en y por sí mismo.

1.3 La inteligencia

Además de la vida y la capacidad de sentir, el hombre tiene una tercera nota: *La inteligencia*. No se trata de la capacidad posterior que luego va a tener de concebir, juzgar, razonar, pensar. Estas operaciones serán fundamentales, pero no definen lo que es el ser humano. Lo más radical es su capacidad de aprehender esos estímulos como realidades, según son algo en y por sí mismos.

Al igual que el animal, el hombre siente en impresión. Es decir, es afectado por lo estímulos que le llegan. La diferencia está en que

para el animal el estímulo no es más que eso: un estímulo, algo que le obliga a reaccionar. En cambio, para el hombre el estímulo lo siente ya –desde el momento que entra en contacto con su *inteligencia*–, como una “realidad estimulante”, como algo real que tiene su propia estructura, y que por eso le afecta. Entonces, ya no está “obligado” a responder tomando únicamente en cuenta el proceso de respuesta, sino que puede detenerse en el estímulo y, descubriendo previamente la estructura de esa realidad aprehendida, responder adecuadamente. Este es el espacio que permite la aparición de la libertad. El hombre es un animal del distanciamiento. No está pegado, sino suelto del estímulo. Puede ver la realidad distancia-damente, y entonces hacerse una idea y responder adecuadamente, para ser “sí mismo”.

El hombre siente que la cosa es real, y por eso puede lanzarse a idear qué sea y luego a responder de acuerdo con la comprensión que de ella haya tenido. Lo primero que pasa es que se topa con lo real. Y esto es lo maravilloso: el encuentro con la realidad es anterior a los conceptos. El hombre está ya en la realidad antes de pensarla. La filosofía anterior afirmó que primero había que pensar, razonar, para luego poder estar en el ser verdadero de las cosas. Para Zubiri es al revés. Nos topamos con el objeto trascendental de la metafísica sólo por el hecho de sentir.

El sentir del hombre nos coloca primero en la realidad de las cosas y luego nos lanza a idear lo que ese estímulo sea y cómo responder ante él. Así, lo que nos constituye radicalmente es el sentir, no el pensar; no la razón, sino la sensibilidad. Ambas son fundamentales, pero la anterioridad de una sobre la otra va a evitar que concibamos al hombre como prioritariamente racional y que le demos a lo intelectual una preeminencia sobre la vida, sobre el sentir, sobre la inteligencia.

En una fórmula sintética, podemos entonces decir que la inteligencia humana es sentiente o que el sentir del hombre es inteligente. Estrictamente son dos potencias en una sola facultad. Ambas notas –el sentir y el inteligir– “potencian” a la inteligencia “facultándola”

para que realice su operación, y así pueda el hombre responder adecuadamente al problema de la vida. Al sentir entiende y al entender siente; y esto es justo lo que nos pone en la realidad: es el acto más sencillo, pero el más radical del ser humano. Veamos ahora lo que es la sustantividad humana desde sus notas.

2. ¿Qué es esta sustantividad desde sus Notas?

Los tres tipos de notas mencionados anteriormente en su unidad constituyen el “Sistema de la sustantividad humana”. El hombre es un sistema. Y es sistema, porque está compuesto por notas en una unidad respectiva. La unidad de la realidad no viene dada por una idea o una forma sustancial que configure a una materia prima indeterminada, al modo Aristotélico; sino porque cada nota sólo puede ser lo que es estando vertida a las demás. Es como si se tratara de un rompecabezas. Ninguna nota por sí misma constituye realidad. Cada una es sólo un momento de las demás; las está exigiendo para poder ser lo que es. La unidad entonces es justo eso que hace que cada nota sea lo que es, desde las otras, para que así la cosa pueda ser real. La unidad es, pues, un momento físico, real, de cada cosa.

Entonces, toda cosa real es una sustantividad. Es algo sustantivo que se sostiene por sí mismo, justo por la unidad de sus notas. No hay nada de fuera que la configure. Por eso no es tampoco una sustancia, como quería Aristóteles. La idea de *sustancia* hace pensar en algo que está “por debajo de” los *accidentes*, dándoles de alguna forma realidad en la medida en que estén adheridos a aquella. Para Zubiri, no hay nada por “debajo de”: sólo existen notas reales que, por estar vertidas unas hacia las otras, tienen realidad.

Pues bien, el carácter peculiar de la sustantividad humana es que a su vez ella misma abarca dos subsistemas parciales que la constituyen. Son sistemas, pues cada uno posee una serie de notas que lo estructuran y determinan en lo que es; pero por sí mismos cada uno no alcanza a ser sistema total, pues no puede constituir la totalidad de la realidad de la que es sistema. Sería *insuficiente* por sí mismo

para ser realidad. En este sentido, sólo se trata de sub-sistemas o de sistemas parciales que sólo en su unidad respectiva pueden ser reales. Estos son el *cuerpo* y *la psijé*. Echémosle un rápido vistazo.

2.1 El Cuerpo

Por principio de cuentas, el cuerpo es un sistema de notas físico-químicas. Es lo que de alguna manera podríamos llamar “materia”, aunque por su constitución sistemática el cuerpo no se reduce a “pura materia”. No podemos establecer una ecuación entre cuerpo y materia. Esta materia, con sus notas y elementos que la constituyen, tiene una posición funcional precisa. Es lo que nos permite hablar de que el cuerpo es un “organismo”; es un todo orgánico y organizado. Cada nota tiene una posición y una función que están realizando un papel perfectamente determinado, en función de la totalidad del cuerpo.

Además, el cuerpo no es sólo *organismo* sino también “principio de solidaridad”. Las notas no sólo son unas “de” otras, sino que forman una verdadera “compago” (compaginación). Es decir, una estructura cuya fuerza y solidez le viene de que cada nota está vertida solidariamente a las otras ofreciendo lo que es y recibiendo de la otra lo necesario para que pueda constituirse como tal. Cada nota se completa con la otra. Por eso son solidarias y así es como el Cuerpo es capaz de formar una unidad real y perfectamente constituida, consistente, gracias a esta interdependencia.

Pero más abajo de todo esto hay un momento más radical: es la “actualidad” del hombre en el Universo. Las notas organizadas y solidarias constituyen la función somática del Cuerpo: el que éste sea “actual” en la realidad; el que se haga presente en el Cosmos y en el Mundo como cosa real. Porque realmente el cuerpo es algo, puede ocupar un lugar en el mundo.

El *Cuerpo* es entonces la unidad intrínseca de estos tres momentos: organismo, solidaridad y actualidad, siendo el más radical el últi-

mo. Es algo más concreto que una “materia” simple; podríamos decir que es “materia corpórea”, pero nunca por oposición al “espíritu”. Pasemos ahora al otro subsistema: la *psijé*.

2.2 La Psijé

Comenzamos afirmando que la *psijé* no es “espíritu”, como tampoco cuerpo es materia. Pero, además, tampoco es “alma”:² esta concepción supone una entidad sustancial que “habita” “dentro” del cuerpo. La *psijé* no es “sustancia”, como algo por “debajo” del cuerpo que lo pudiera sostener. No es una entidad autónoma, cuyos accidentes fueran los elementos físico-químicos que constituyen el cuerpo. No existen sustancias y accidentes sino estructuras compuestas de notas.

Por eso, necesariamente no puede ser un sistema en y por sí mismo, pues si así fuera sería otra realidad. Habría dos realidades en una sola cosa; y esto no es posible: la *psijé* sólo es el otro *subsistema parcial* que termina por constituir el sistema total de la sustantividad humana.

Es verdad que tiene caracteres irreducibles al sistema corpóreo; pero de la misma forma que éste los tiene con respecto a aquél. Incluso se puede decir que en muchos aspectos la *psijé* domina al cuerpo; pero nunca lo será como algo independiente y autónomo. Por eso, el hombre no tiene *psijé* y organismo, sino que es una unidad psico-orgánica. Separados ninguno tiene sustantividad. La *psijé* es de este organismo y el organismo es de esta *psijé*. La *psijé* es desde sí misma, orgánica; y el organismo es desde sí mismo, psíquico.

Se trata por consiguiente de una unidad única, estructural y sistemática que constituye a la sustantividad humana. No se trata de un estado dentro de otro estado, sino de dos momentos fundamentales

² El problema del “alma” es una cuestión teológica, de otra índole, que no toca directamente a este tipo de reflexión filosófica que estamos presentando.

de una sola sustantividad. La separación o destrucción de cualquiera de los dos no sólo implica la muerte de la sustantividad, sino la desaparición de los mismos subsistemas, pues ninguno de ellos es autosuficiente por sí mismo para continuar siendo real si se separa del otro; ninguno posee una sustantividad plenaria.

2.2.1 Tres notas de la Psijé

Pensar en la actividad humana, nos acerca igualmente a la unidad radical del ser humano y nos coloca en aquello que constituye su psijé. El hombre actúa en función del todo y desde él. La actividad que realiza le pertenece a la sustantividad entera. Así, la realidad del hombre es un sistema en que cada nota es “de” las demás, constituyendo una unidad coherencial primaria en la que consiste la sustantividad.

Ahora bien, esta unidad así constituida está modulada por lo que vimos anteriormente, por la formalidad de realidad. Ella es la que hace que esta nueva sustantividad fruto de la evolución, sea realmente humana y constituya el ámbito en el que se despliegan los actos humanos. En este contexto, entonces se pueden reformular las tres potencias que tradicionalmente se utilizaban para determinar las actividades propiamente humanas. Son las notas constitutivas de la psijé:

- La *inteligencia* no será más la facultad de la razón, sino la de la realidad. Como tal, no es para razonar sino para colocar al hombre en la realidad.
- El *sentimiento* no es sólo estado de ánimo, sino manera de sentirse en la realidad como realidad.
- Y la *voluntad* no es la respuesta estímulo a la afección, sino la tendencia a situarse de otra manera en la realidad. No es sólo tendencia y apetito, sino “opción”. Se quiere un modo de estar en la realidad, que es en lo que consiste la volición.

- Todas, pues, constituyen la esencia de la Psijé, cuya unidad activa Zubiri la expresa como la “Voluntad de Verdad Real”. Este término, lleno de contenido y extremadamente fecundo, expresa el camino de realización humana. El hombre tiene una tendencia que lo lleva a optar. Quiéralo o no, la realidad le obliga a decidir la forma como quiere estar en esa misma realidad. El no optar es también una opción. Pero sólo si opta desde la verdad real de la estructura de las cosas, si toma la vida en las manos encarando verdaderamente lo real, entonces podrá realizarse en plenitud. El riesgo es quedarse en la “Voluntad de Ideas”. Es decir, quedarse en los conceptos e intentar armar desde ellos su propia vida. Es lo que coloquialmente se dice como “vivir del rollo”, que sólo trasluce la vida vacía de quien así vive.
- En conclusión, lo anterior nos muestra cómo nuestra propia animalidad ha sido reestructurada por la psijé. No tenemos una psijé dentro de una sensibilidad animal; sino que somos una psijé animal o una animalidad psíquica. La unidad procesual del animal se ha transformado en humana, pero sin ser algo yuxtapuesto. La unidad animal es un momento intrínseco y formal de la unidad humana. Por tanto, lo humano en cuanto tal es en sí mismo formal y constitutivamente animal. El hombre es un animal que se enfrenta con la realidad animalmente. Pero como es inteligente, lo hace desde la realidad. Por eso es un animal de realidades. Esta es la esencia de la sustantividad humana.
- Lo anterior nos aboca al último tema: el de la forma y modo de realidad del ser humano.

3. Forma y modo de realidad humana

Por el *Sistema de notas*, el hombre es “animal de realidades”. Y al tener notas que lo constituyen en algo real, entonces manifiesta una *estructura más radical* que hace que tenga una *forma y un modo* de realidad, un modo de implantarse en ella.

Pero además, esta realidad humana, de acuerdo a su forma y modo, se hace actual en el mundo, adquiere un ser: es la manera como está en el mundo en forma histórica y concreta. Veremos en primer lugar su “forma y modo de realidad”.

3.1 Forma de realidad

Por sus propiedades físico-químicas algo se constituye en cosa real. La cuestión es la forma de realidad que esa cosa tiene, la cual se descubre por la manera como son tuyas las notas que posee. En el mundo nos encontramos que sólo hay tres formas de realidad:

En primer lugar están las *cosas materiales*: las notas son de la cosa sólo por ser “de-suyo” de ella. Las notas le pertenecen de-suyo a la cosa, porque entre sí, justamente por su versión y solidaridad, constituyen un sistema que hace que la tal cosa sea real.

En segundo lugar está *la vida*: aquí las notas no sólo son de la cosa, son “tuyas”, sino que le pertenecen por el sistematismo de su estructura. La vida posee notas que son tuyas, pero además vivir consiste en la posesión de tales notas. Por eso es una autós. A través de sus acciones, el ser vivo se posee. Sus acciones recaen sobre él, y así asegura la vida. El animal es la forma superior de vida y por eso se puede considerar que es un “cuasi-autós”.

La tercera forma es la del *hombre*: aquí no sólo se posee por sus acciones, sino que es formalmente suyo, porque la forma como se posee es aprehendiéndose como realidad. Es justo lo que Zubiri llama “personidad”: el hombre se posee reduplicativamente, porque se posee como “realidad”. Actúe o no actúe, el hombre es formalmente suyo, por el carácter de realidad que lo constituye. Desde aquí, entonces, “personalidad” es la forma concreta como ese *autós* se va haciendo suyo; es el resultado de las acciones que el hombre va realizando a lo largo de su vida y lo modulan.

Personidad es lo que caracteriza el tipo de realidad que es el hombre; “personalidad” es el resultado histórico de la forma como

ese hombre en concreto se ha ido poseyendo a través de las acciones que ha realizado en la vida.

Dando un paso más, la *personalidad*, al ser el resultado de la forma como cada hombre se ha poseído, podemos decir que es la manera como la persona es actual en el mundo. A esa actualidad en el mundo se le llama “yo”. El Yo es, pues, actualidad mundanal: la forma concreta como una persona desde su personalidad se hace presente en el mundo, se presenta ante los demás y ante el resto de la realidad. El yo jamás se reduce a una mera figura psicológica.

Lo anterior nos hace, también, comprender de manera diferente la forma como la filosofía tradición entendía al hombre: para ella, lo esencial era “ser sujeto”. Sin embargo, lo característico de la vida humana no consiste en “ser sujeto” de sus acciones, sino en ser *persona*. Porque el hombre se posee, puede ser sujeto de sus acciones; pero no al revés. Lo radical de la persona no es, pues, ser sujeto de actos sino ser suyo, poseerse. Y esto no es cuestión de psicología sino de la más pura metafísica o análisis de la realidad humana.

Por eso, cuando el embrión humano adquiere la inteligencia dentro de los primeros tres meses de vida, se puede afirmar con toda razón que ya es “persona”, que su forma radical de realidad es la “personidad”; y esto, aunque aún no sea sujeto ni pueda realizar actos personales. Más aún, ya desde entonces comienza a aparecer su “personalidad”, pues es capaz de recibir aunque sea pasivamente los efectos de los estímulos reales a los que se ve sometido por el hecho de estar ya en el mundo.

Recogiendo lo anterior, podemos concluir diciendo que mientras la personidad es siempre la misma, la personalidad se va configurando a lo largo de toda la vida hasta que llega la muerte. Desde su forma de realidad, entonces, el hombre es persona, es *animal personal*.

3.2 Modo de implantarse en la realidad

El modo como un viviente se implanta en el cosmos es con independencia y control sobre el medio. Así, su modo de implantación es “formar parte” de la realidad.

Pero en el hombre hay más que mera independencia frente al medio de su vida. Porque su realidad es propia frente a toda realidad posible o divina, su realidad en cuanto suya tendrá un modo peculiar de implantación o independencia: el “estar suelto” de las cosas reales. Su implantación en la realidad no es formar parte de ella, sino ser suyo como realidad frente a toda realidad.

Su modo de realidad, entonces, es ser un “ab-soluto relativo”. Es “ab-soluto”, porque es suyo frente a toda realidad posible; porque está suelto de toda realidad. Pero es relativo, porque sólo puede ser ab-soluto estando “frente-a” la misma realidad. Su carácter de absoluto es algo cobrado: cada acción que realiza lo va haciendo absoluto, pero también lo va ligando a la realidad.

Así, en la más modesta acción, el hombre no sólo realiza una serie de actos personales, sino que en cada uno de ellos, la persona va definiendo precisa y concretamente el modo como quiere que su realidad sea relativamente absoluta.

En las formas más modestas de enfrentamiento con lo real, el hombre va cobrando su relativo ser absoluto; pues en cada cosa se posee a sí mismo. Cada cosa con la que el hombre se relaciona le va imponiendo un modo de autoposición; va configurando su realidad, y en esto consiste la vida: en ir la construyendo desde las formas de realidad que sus acciones le van entregando.

De aquí surge la gravedad de la vida que constituye uno de los estados más fundamentales de la persona: “su inquietud permanente”. La vida nos obliga a definirnos ante ella para construir nuestro ser relativamente absoluto. Pero esto produce inquietud, pues nunca sabemos bien cuáles son las acciones más acertadas con las que

podemos construir la vida. Cada instante de nuestra vida hemos de decidir la forma de estar en el mundo que queremos, para así constituirnos en nuestra absolutez. Pero nada nos garantiza que no nos equivoquemos. No es fácil descubrir la estructura de cada cosa real y mirar cómo, al tomar decisiones frente a ella, nos va a ir configurando nuestro ser-relativamente-absoluto.

La libertad es justo la distancia que tenemos entre la realidad y nosotros. El problema es perderla; es decidir sin conocer bien la forma de realidad que vamos a adquirir en cada una de nuestras decisiones y acciones. En esto consiste ser hombre: en ir construyendo nuestro ser personal desde aquellas realidades que nos ayudan a adquirir nuestro ser relativamente absoluto.

Conclusión

Podemos decir que atendiendo a las notas que lo constituyen, el hombre es un animal de realidades: la vida, el sentir y la inteligencia son las notas que lo constituyen.

Pero tal constitución no consiste en que cada una de las notas sea plenaria en y por sí misma: cada una está construida desde las demás. Por eso el hombre es realmente una unidad estructural, y no una sustancia. Más allá de sus notas o cualidades o accidentes, no hay nada. No hay un sustrato que le sostenga sus accidentes. Nada hay más allá de las cualidades, de las notas, de las características que nos constituyen.

Por eso nuestra animalidad está ella misma constituida desde el psiquismo humano. Ni siquiera tenemos “animalidad psíquica”, sino que somos realidades psico-orgánicas.

Y como lo característico del ser humano es su vida en “la” realidad, entonces las notas de su psijé también se reformulan: no sólo sentimos cualidades, sino nos sentimos en la realidad; no sólo inteligimos ideas sino aprehendemos realidad; y no sólo queremos el bien, sino optamos por la mejor forma de estar en la realidad.

Es lo que implica la “Voluntad de verdad real”: el deseo profundo de orientar y construir la vida desde la realidad y no desde lo que creemos o nos imaginamos que es la realidad; es el deseo radical de no vivir para las ideas, de no vivir para pensar, sino de utilizar lo indispensable el *logos*, las ideas, sólo en la medida en que nos ayuden a saber estar verdaderamente en la realidad.

Lo anterior nos brinda, entonces, la forma y modo de realidad del hombre: en cuanto a su forma, es “persona”: la única realidad en el mundo que es capaz de poseerse como realidad. Esto es lo que lo caracteriza y define.

Pero su modo de realidad, nos habla de su modo de implantarse en el mundo. Este no es como el del resto de las cosas reales: la integración. La figura de implantación del hombre es la distancia. El hombre es el animal del distanciamiento; por eso es relativamente absoluto. Su inteligencia le ha permitido estar “suelto-de” lo demás; aunque esto sólo sea relativo, pero lo suficiente para que aparezca esa característica que tanto define al hombre y lo hace constituirse por encima de las demás realidades: la libertad. Ser libre, entonces, consiste en poder estar suelto de la realidad. Aunque su soltura sea relativa; pues sólo puede ser libre frente a la misma realidad. La realidad es mayor, es más que el hombre.

Gracias, pues, a toda esta estructura, el hombre es el único animal que puede hacerse cargo de la realidad, encargarse de ella y cargar con ella. Esta es nuestra tarea, es el reto más definitivo y fundamental del ser humano: ¿Seremos capaces de hacerlo? La respuesta la tenemos en las manos.

Junio 30 de 2003
León, Guanajuato.

Títulos de la colección:

1. José María Mardones,
¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización
2. Gerardo Anaya Duarte, SJ,
Religión y ciencia: ¿Todavía en conflicto?
3. Mauricio Beuchot Puente, OP,
Los derechos humanos y su fundamentación filosófica
4. José Rafael de Regil Vélez,
Sin Dios y sin el Hombre
Aproximación a la indiferencia religiosa
5. José Francisco Gómez Hinojosa,
La dimensión social de la religión
Notas para su recuperación en México
6. Antonio Blanch, SJ,
Lo estético y lo religioso:
Cotejo de experiencias y expresiones
7. Eduardo López Azpitarte, SJ,
La ética cristiana: ¿fe o razón?
Discusiones en torno a su fundamento
8. Juan Plazaola Artola, SJ,
Estética y vida cristiana
9. Miguel Ángel Sánchez Carrión,
La Nueva Era
¿Sacralización de lo profano o profanación de lo sagrado?
10. Fernando Menéndez González,
En la Grieta de la Roca
Problemas éticos contemporáneos en la gestión
de las organizaciones

-
11. José María Mardones,
Nueva Espiritualidad
Sociedad Moderna y Cristianismo
 12. Benito Balam,
Hacia una Nueva Conciencia Pluricultural de la Ética
 13. Eduardo López Azpitarte, SJ,
Hacia un nuevo rostro de la moral cristiana
 14. Cristianisme i Justícia,
El tercer milenio como desafío para la Iglesia
 15. Sergio Inestrosa,
La Religión como Mediadora del Sentido de la Vida
 16. Gonzalo Balderas Vega, OP,
Filosofía y Religión
Una hermenéutica desde la crisis de la racionalidad moderna
 17. David Fernández Dávalos, SJ,
Educación y Derechos Humanos

Este libro se terminó de imprimir
en septiembre de 2004 en Siena Editores,
Calle Jade 4305, colonia Villa Posadas,
Puebla, Pue. En su composición tipográfica
se utilizaron tipos de la familia Times New
Roman de 9, 10, 11 y 12 puntos. La
edición consta de 1 500 ejemplares
más sobrantes para reposición.