

En la década de 1970, Zubiri se ocupó de la antropología filosófica, los problemas del espacio, del tiempo, y de la materia, y de la filosofía de la religión y la teología. Interesaron especialmente su concepción del hombre como “animal de realidades”, su análisis del hecho religioso, cristalizado en la noción de “religación”, su concepción de la historia y su peculiar materialismo. Mientras, trabajaba intensamente en su filosofía de la inteligencia, dotándola de una orientación original que había de constituir la culminación de todo su itinerario filosófico.

Zubiri no ha escrito *una* Antropología filosófica, aunque con lo escrito por él tal Antropología puede ser redactada. Ignacio Ellacuría recopiló todos los materiales siguiendo el guión de “La realidad humana” (1974). Según Coromina/Vicens (2006: 826), cabe suponer que Ellacuría presentó el libro en 1976 ó 1977, pero Zubiri no quiso publicarlo. Zubiri no llegó en vida a una satisfacción completa sobre este trabajo, que tituló provisionalmente *Estudios antropológicos* (cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p. XII). El texto publicado *post mortem*, con el título de *Sobre el hombre*, introduce las anotaciones que Zubiri fue haciendo en el seminario. “Aunque Zubiri no trató en su época madura de hacer un estudio sistemático sobre el hombre, dejó suficientes materiales para intentarlo” (Ellacuría).

•

«A pesar de todas sus diferencias de planteamiento, de procedimiento y de orientación en su concepción del mundo, las interpretaciones de la personalidad de Husserl y Scheller concuerdan en lo negativo. Ya ni siquiera plantean la pregunta acerca de lo que es “ser-persona”. (Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, 72)

Y es que, para Heidegger, en efecto, ambos autores, y sobre todo Scheler, entienden el ser en el orden que Heidegger denomina óntico, no en el ontológico. La Antropología filosófica estaría falta de radicalidad. El concepto óntico de persona necesita ser sustituido por el ontológico de *Dasein*.

Zubiri estuvo aquí, por talante y por formación, más del lado de Heidegger que del de Scheler. La Antropología filosófica cubre el espacio de una de las antiguas ontologías regionales, y por tanto ha de ser elaborada a partir de unas categorías más básicas y de carácter más radical, que son las propias de la ontología o metafísica general. Heidegger tiene el mérito de haber enfocado de forma nueva el problema filosófico fundamental, el de la ontología o metafísica. Este es el espacio en el que quiere moverse Zubiri, porque lo considera el más radical, el último y por tanto también el básico.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 475]

•

«En mi Yo, y no solamente en las otras cosas que Yo, es donde se muestra también la realidad en cuanto tal y, por consiguiente, el poder de la deidad. Se dirá que esto sería partir de una concepción antropológica. Sí y no. Porque estamos demasiados habituados, bajo la presión de la filosofía moderna de Descartes, a creer que todo lo que acontece en el hombre es subjetivo. Pues bien, esto es completamente falso. El hombre es una realidad, y como tal realidad, muchas cosas que encuentra concernientes a la realidad en cuanto tal, las encuentra en su propia realidad, no en tanto que subjetivas, sino en tanto que reales. Esto es lo decisivo en el problema.» [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 63-64]

“EL ORIGEN DEL HOMBRE” (CURSO 1949)

«¿Cuál es la dirección es esta evolución? ¿Se trata del paso de pre-hombres a hombres? No lo creo. Es innegable que todos sentimos una cierta resistencia a llamar hombres a todos esos tipos de “humanidad”. Es que estamos habituados por una antiquísima tradición a definir al hombre como “animal racional”, es decir, un animal dotado de plenitud de pensamiento abstracto y de reflexión y en tal caso nos resistimos, con sobrado fundamento, a llamar hombres a tipos tales como el pitecántropo y más aún al australopiteco, aunque su industria denotara inteligencia. Pero si por un esfuerzo llamamos hombres a estos seres, propendemos a considerarlos como “racionales”. Ambas tendencias brotan de una misma concepción: el hombre como animal racional. Ahora bien, pienso que esta concepción es insostenible.

El hombre no es animal racional, sino animal inteligente, es decir, animal de realidades. Son dos cosas completamente distintas, porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia; y la inteligencia no consiste formalmente en la capacidad del pensamiento abstracto y de la plena reflexión consciente, sino simplemente en la capacidad de aprehender las cosas como realidades.

Animal inteligente y animal racional son, pues, cosas distintas; éste es sólo un tipo de aquél. Y ello es verdad tanto si consideramos su evolución paleontológica; en ambos aspectos y dimensiones, el animal inteligente no es forzosamente un animal racional.

El niño, ya a las poquísimas semanas de nacer, hace innegablemente uso de su inteligencia; pero no tiene, sino hasta dos años más tarde, ese uso especial de la inteligencia que llamamos “uso de razón”. El niño ya desde sus comienzos es animal inteligente, pero no es animal racional. Pues bien, dentro de la línea evolutiva interior a la especie humana, el hombre ha sido desde sus orígenes en el cuaternario un animal inteligente, ha hecho uso de su inteligencia.

Incluso los australopitecos del villafranquiense, si tuvieron cultura creadora, serían rudimentarios pero verdaderos hombres. La falsa identificación del animal inteligente con el animal racional es el origen de muchas de las dudas sobre la hominización de los australopitecos, y de que muchos hablen tímidamente de

que, si tienen inteligencia, son solo potencial o virtualmente lo que más tarde será el hombre.

Pienso, por el contrario, que si poseyeran cultura creadora tendrían inteligencia, en sentido que he expuesto, y entonces deberíamos revolvemos a llamarles no virtualmente sino formalmente hombres. Lo que sí es verdad es que serían virtualmente racionales. No hay por qué reservar el vocablo y el concepto de hombre tan solo al animal racional. Todos estos tipos humanos, solo lentamente, a lo largo de muchísimos milenios, han ido evolucionando progresivamente desde su nivel de animal inteligente al nivel de animal racional cuya plenitud es el *homo sapiens*.

¿Cuándo llegó a ser? Ene l fondo, esta pregunta es absurda. Sería absurdo pretender precisar, con un calendario y un reloj en la mano, cuál es preciso momento en que el niño adquiere uso de razón. Esta adquisición no es cuestión de "momentos", sino que es un "proceso" de maduración humana, variable además con los individuos. Como tal, está sometido a oscilaciones e incluso a regresiones, aunque sea por corto tiempo; la maduración no es ni puede ser un proceso rectilíneo.

Pues bien, es igualmente quimérico pretender precisar cronológicamente el estadio evolutivo en que "por primera vez" la humanidad se hace racional, *sapiens*. Es un proceso evolutivo de racionalización no-rectilíneo, que no está cumplido de una vez para todas en un solo tipo humano. Más aún, ni siquiera está *uniformemente* alcanzado; aparecen a veces formas, como esas "pre-sapiens" entre los neandertales, que atestiguan la verdad de lo que estamos diciendo.

Es que dentro de un mismo estadio hay puntos (incluso geográficamente discernibles) que en la línea de la evolución ascendente poseen mayor potencialidad evolutiva que otros, en los que sucede lo contrario, acabando los hombres por desaparecer de ellos. Por ser un proceso, solo podemos decir que hay estadios evolutivos, como el del arcántropo, que con seguridad no son racionales, y que hay estadios, como el del hombre de Cromagnon, que son plenamente racionales, *homo sapiens*. Entre tanto, los hombres se van racionalizando.

Por consiguiente, el hombre es animal inteligencia y no animal racional. [...] Todos los tipos humanos anteriores al *homo sapiens* son no "pre-hombres" sino verdaderos hombres, pero no racionales sino "pre-racionales". Solo los homínidos inteligentes serían los auténticos pre-hombres. Los tipos hominizados anteriores al *homo sapiens* serían como esbozos progresivos, orientados evolutivamente a la constitución del *homo sapiens*, del animal racional. Es la evolución no de lo infrahumano a lo humano, sino la evolución humana de la inteligencia a la razón. El *homo sapiens* no constituye una excepción en la historia evolutiva de la humanidad, sino que hacia él va dirigida ésta. [...]

A través de los cuatro grandes estadios evolutivos, puede distinguirse *grosso modo* algo así como un eje o vector de propagación de la onda humana que va desde el mero animal inteligente al animal racional: un vector orientado, según

formas que tienen caracteres progresivamente convergentes al *homo sapiens*. [...]

Una vez constituido el *phylum* específicamente humano, la humanidad entera se va constituyendo evolutivamente a través de diversos estadios típicamente cualificados, tanto en lo somático como en lo psíquico, a lo largo de los cuales va ascendiendo del nivel de animal inteligente al nivel de animal racional.» [Zubiri, Xavier: "El origen del hombre" (curso 1949), en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 82-86]

CUERPO Y ALMA (1950-1951)

«En este curso Zubiri explica detalladamente la analítica de la existencia humana de Heidegger y la rehace desde sus propios planteamientos. Se encuentra muy influido por toda la escuela de Max Scheler en su trabajo antropológico de estos años.

En 1928, Max Scheler había publicado un opúsculo titulado *El puesto del hombre en el cosmos*, pionero de un modo de hacer antropología filosófica partiendo de los datos de las ciencias empíricas. En un plano similar se instala Zubiri, huyendo de todo planteamiento filosófico puramente especulativo.

Sin embargo, el trabajo que marca decisivamente a Zubiri es *El hombre, su naturaleza y su posición en el mundo* (1940) de Arnold Gehlen, en el que se responde a los planteamientos dualistas de Scheler. [Siguiendo a Herder, Gehlen describe al hombre como un "ser deficiente" (*Mängelwesen*): los humanos carecen hereditariamente de armas orgánicas y medios de protección, así como de instintos plenamente desarrollados.] Para Zubiri el hombre no se define por lo que tiene de menos, por sus carencias (*Mängelwesen*), sino por lo que tiene de más, por lo que le "sobra", por el "hiper" de la hiperformalización".

Scheler considera que, en tanto que animal, el ser humano tiene *medio*, y en tanto que ser espiritual tiene *mundo*. En el cosmos hay "vida natural", enclavada en el interior de un "medio", y "espíritu personal", que es la apertura del hombre hacia sí mismo, hacia el mundo y hacia Dios. La vieja y discutible división del ser humano entre cuerpo y alma es sustituida por un nuevo dualismo de naturaleza y espíritu.

Gehlen piensa que el enfoque tiene que ser distinto, unitario, antropológico. Desde J. von Uexküll se acepta que el animal vive en un "medio". El medio tiene la característica de ser cerrado, y por tanto de exigir un tipo de respuestas muy definidas y específicas. Para Gehlen, el hombre, biológicamente considerado, es un ser que no vive en un "medio", sino en un "mundo" caracterizado por su inespecificidad, indeterminación y apertura, y por ello tiene una vida que es, siempre y desde todos los puntos de vista, espiritual. A partir del ser humano, la evolución basa su propio progreso en la inestabilidad, la apertura y el desequilibrio y no en la estabilidad, el cierre y el equilibrio animal. La razón de la supervivencia de este ser tan deficitario desde el punto de vista biológico (sin defensas naturales, sin verdaderos instintos, sin agudeza de los sentidos, sin equilibrio natural) hay que buscarla en la inteligencia. Su función es

primariamente biológica: hacer viable una especie que de otro modo tiene comprometida su supervivencia.

Al igual que Gehlen, Zubiri se propone mostrar que la realidad humana es una unidad estructural, una "sustantividad". Sólo los seres vivos son sustantividades. Zubiri introduce por primera vez este concepto, que irá desarrollando en los próximos años. Una estructura es sustantiva porque desarrolla unas actividades propias en virtud de las cuales mantiene su propia individualidad, consigue una cierta independencia y ejerce un control sobre el medio. Por ser sustantivo, cualquier ser vivo no es meramente reactivo frente a las cosas que le afectan, sino responsivo. desarrolla una conducta por la que se ajusta permanentemente a las situaciones y se articula con ellas.

A la manera primaria de enfrentarse un ser vivo con esas situaciones, Zubiri llama "habitud". En los animales esa habitud es el sentir. Lo que caracteriza el sentir animal es que las cosas se presentan como "estímulos"; estimulan una determinada respuesta, pero la riqueza y la variedad de las respuestas depende del grado de "formalización" que ha alcanzado cada especie animal.

Zubiri llama "formalización" a la capacidad de recortar, ordenar, autonomizar lo sentido y organizar al mismo tiempo las respuestas que lo sentido requiere. Un cangrejo ermitaño, por ejemplo, sólo es capaz de percibir su presa como tal presa cuando la ve sobre la superficie de una roca; no reacciona, en cambio, ante la misma presa suspendida de un hilo y colocada dentro de su campo visual.

Bien distinta es la capacidad de formalización del perro ante el trozo de carne, cualquiera que sea la situación especial del alimento. Según Pedro Laín Entralgo, la doctrina del círculo figural del neurofisiólogo Viktor von Weizsäcker está en el origen de la noción de formalización. El concepto de "formalización" e "hiperformalización" podría también estar influido por la lectura de Gehlen, como dice Diego Gracia.

En la medida en que aumenta el grado de formalización, crece la autonomización de lo sentido por parte del animal y el elenco de respuesta y estados vitales que es capaz de desarrollar. Zubiri ha llegado al convencimiento de que la función esencial del cerebro no estiba en ser un órgano de mera "integración" (Sherrington), ni en ser un órgano de "significación" (Brickner), sino en ser el órgano por excelencia de la "formalización".

Y, precisamente, el sistema nervioso y el cerebro humano han alcanzado el grado máximo de capacidad formalizadora: para el animal humano los estímulos están completamente despegados de las respuestas y de los estados vitales y pueden ser objeto, por lo tanto, de multitud indefinida de conductas. Las cosas han alcanzado una independencia tal en nuestros sentidos que ya no son aprehendidas como meros estímulos, sino como realidades.

Gracias a esta capacidad del cerebro humano, que Zubiri llama "hiperformalización", un animal que carece de tantas cosas se hace viable como especie. Esta capacidad hace al hombre único en la naturaleza. Le convierte en un animal inteligente. Tanto la biología como la etología y, dentro de la filosofía, el pragmatismo americano y autores como Bergson y Scheler, definen la

inteligencia como la capacidad fabril o de manejar instrumentos, y afirman, en consecuencia, el carácter inteligente de los animales. Zubiri, al igual que Gehlen, se opone a ello. La inteligencia es primariamente apertura a la realidad, y esta apertura es la que transforma el esquema animal en esquema humano: la suscitación se transforma en aprehensión de realidad, la modificación tónica en sentimiento afectante, la respuesta en voluntad tendente, el medio en mundo, la repetición en creación y la rigidez en apertura y distensión.

Al tener la inteligencia una primaria condición biológica, se liquidan las dicotomías entre espíritu e instintos o entre diferentes estratos del ser humano. El inteligir no se añade al sentir animal, sino que constituye un modo distinto de sentir: un sentir intelectual, un modo humano de habérselas con las cosas, la habitud propia del animal de realidades.

El hombre no es, por tanto, el resultado de unir un cuerpo y un alma que después interactúan o actúan paralelamente, sino una primaria y radical unidad cuya estructura produce funciones diversas, psíquicas o corporales. El hombre no *tiene* alma y cuerpo, sino que es corpóreo y psíquico.» [Corominas / Vicens, 2006: 558-561]

UNIDAD PSICO-ORGÁNICA ESTRUCTURAL DEL SER HUMANO

«El 2 de abril de 1973, el dominico Marie-Émile Boismard, miembro de la Escuela Bíblica de Jerusalén, imparte un curso en la Sociedad de Estudios y Publicaciones sobre "Nuestra victoria sobre la muerte: resurrección o inmortalidad".

Boismard explica el concepto la concepción de la vida y de la muerte en el pensamiento judío. El pensamiento griego basa la creencia en la inmortalidad en la distinción entre un cuerpo humano material, sometido al devenir y a la descomposición, y un alma capaz de trascender el tiempo y contemplar lo eterno. La muerte es justamente la liberación del cuerpo.

En el judaísmo, en cambio, el hombre no se escinde en dos sustancias distintas ni resulta de su síntesis, sino que es una realidad unitaria provista de propiedades diversas. Sólo la confianza en un acto gratuito de Dios permite mantener la esperanza de que el ser humano en su integridad sea arrancado a la muerte.

Esta idea bíblica, que ya conocía Zubiri, le viene muy bien para pensar al ser humano como una sustantividad: un sistema unitario de notas o propiedades en el que no es necesario afirmar la existencia de una nota, el alma, que pueda desprenderse de las demás.

Boismard logra convencerle de que las definiciones dogmáticas de la Iglesia católica no obligan a mantener la idea del alma. La noción de sustancialidad y la tesis de la pervivencia del alma desaparecen definitivamente de la filosofía de Zubiri (1).

Cuando el hombre muere, dirá abiertamente a partir de ahora, muere todo entero, siendo la resurrección una recreación y una gracia total. En cuanto a su

génesis, se atreve a afirmar sin remilgos que el alma surge por elevación de la materia.

Esta elevación hace que las notas psíquicas surjan “desde” la realidad material del universo, pero no “por” una capacidad que tenga la materia misma, sino porque Dios hace que dé de sí más de lo que ella tiene.

Zubiri interviene para que la SEP publique las conferencias de Boismard, a pesar del ataque virulento de que han sido objeto en España, como si estuviéramos en los tiempos de la crisis modernista. Finalmente, el padre general de los dominicos desautoriza la publicación del libro: “Dejar aparecer su libro provocaría una intervención de la Santa Sede. Lo cual sería malo para usted, Boismard, y para la orden. Yo quiero evitar todo eso”.

El tema de la resurrección siempre interesó mucho a Zubiri. Así, en febrero de 1976 organizó un curso sobre él, impartido por el exegeta católico Léon-Dufour, autor de *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, 1969, así como de un influyente trabajo, *Los Evangelios y la historia de Jesús*, 1963, en el que, asumiendo el planteamiento de Bultmann sobre la desmitologización del Evangelio, quiere deshacerse de los presupuestos filosóficos del mismo. Zubiri dice seguir muy de cerca toda la producción de Léon-Defour.» [Corominas Escudé, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Taurus, 2006, p. 817-818]

- (1) Por temor a que fuera una formulación heterodoxa, Zubiri había mantenido hasta el momento la categoría de sustancialidad. El alma es concebida como una sustancia espiritual que forma parte del compuesto sustantivo humano. En el caso del hombre vivo, el alma no tiene sustantividad, pero sí sustancialidad. Y eso es lo que permite explicar su supervivencia tras la muerte.

“Hay en este tema una fuerte censura en su pensamiento. Pero a medida que éste se fue consolidando y a medida en que nuevos vientos de libertad soplaron en la Iglesia, Zubiri llevó hasta las últimas consecuencias la lógica de lo que le parecía la interpretación objetiva de la realidad estructural del hombre” (I. Ellacuría, “Presentación”, *Sobre el hombre*, p. XVIII).

Diego Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*. En la doctrina oficial de la Iglesia, se afirma que el alma no tiene un origen material; pero Boismard convence a Zubiri de que la utilización que hace el magisterio de determinadas categorías platónicas sobre la escatología no constituyen la proclamación como doctrina de fe de una determinada interpretación filosófica de la inmortalidad, sino más bien la representación de cómo esta fe se articula en una determinada terminología filosófica.

Además, en el Concilio Vaticano II el magisterio eclesiástico ha superado el esquema alma-cuerpo: ahora la palabra clave es “persona”. En consecuencia, la fórmula antropológica de Zubiri y sus

implicaciones no son heterodoxas. Sí que lo sería, en cambio, la afirmación de que el alma tiene exclusivamente un origen material.

En el curso "Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica", 1974, afirma Zubiri: "El hombre es una realidad psico-orgánica. Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la *psique* y de otro el organismo.

Algunos se preguntarán qué es lo que pasa con las almas después de la muerte. No sé lo que pasa. Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma". (*Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Madrid, 1905).

¿Tiene el hombre una sustancia espiritual que le diferencia radicalmente de toda naturaleza? ¿Se puede hablar de una mente que dirige y gobierna el cerebro o es esta un mero epifenómeno cerebral?

En el artículo "El hombre y su cuerpo", publicado en la revista *Asclepio*, 25, Madrid, 1973, Zubiri da la respuesta a estas cuestiones, que recorren toda la historia de la filosofía. Según Zubiri sigue vivo, en el fondo, el viejo prejuicio aristotélico-escolástico que identifica realidad con sustancialidad.

Lo que se sigue discutiendo es si nos hallamos ante la unión de dos sustancias independientes o, por el contrario, ante una única sustancia de la que emergerían las distintas potencias y facultades "superiores". Zubiri, desprendido por completo de la noción de sustancialidad, mantiene una perspectiva completamente diferente.

En el hombre hay ciertamente dos tipos de propiedades muy distintas: unas orgánicas de carácter físico-químico (transmisiones sinápticas, proteínas) y otras psíquicas de carácter no sensible (sentimientos, razonamientos, decisiones) que le liberan de un medio específico determinado y le abren al *mundo*, a lo real.

Sin embargo, el ser humano no está constituido por dos sustancias separables ni por una única sustancia, sino por una unidad estructural *psico-orgánica*. Ni el organismo ni la psique tienen por sí mismos sustantividad.

Solamente por abstracción se puede hablar de "la" psique o "el" organismo. La actuación de cualquier nota orgánica o psíquica, por nimia que sea, es una actuación que concierne a todo el sistema psico-orgánico. Todo lo orgánico en el hombre es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico.

SOBRE LA PERSONA (1959)

«En otoño de 1954, Zubiri no das comienzo a otro de sus cursos. Quiere concentrarse en la redacción de un libro en el que se propone desarrollar su concepción de la persona.

Durante cinco años, sus cursos privados van a quedar suspendidos. Por fin, se ha decidido a escribir su primer libro en muchos años, al objeto de presentar sus tesis filosóficas más recientes: una analítica de la sustantividad humana alternativa a la analítica de la existencia humana de Heidegger. Empieza un penoso camino, de cuyo inicio llegará a arrepentirse en más de una ocasión.

Después de un silencio de cinco años, Zubiri vuelve a impartir cinco lecciones tituladas "Sobre la persona" (1959). Mientras las desarrolla, se produce un drástico cambio de orientación en el proyecto de libro que está escribiendo.

El análisis de la realidad personal le conduce inexorablemente hacia una doctrina general de la realidad que, sin embargo, todavía no tiene bien elaborada. Para desplegar una noción de persona que se una buena alternativa a otras basadas en la idea de sustancia [aristotélica], debe desarrollar más sus ideas sobre la estructura, las propiedades y la esencia de la sustantividad.

Zubiri cree ahora que antes de escribir un libro sobre la persona tiene que escribir sobre la realidad y sus estructuras básicas. Este nuevo libro, que se titulará *Sobre la esencia*, contendrá una nueva teoría zubiriana de la sustantividad y de la realidad en cuanto tal. Tardará tres años más en terminarlo.

El curso "Sobre la persona" (1959) está recogido parcialmente en su artículo "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, 1 (1963), pp. 5-29, y póstumamente en *Sobre el hombre* (cap. IV y V).

En referencia a este curso, Ellacuría explica que, en un momento determinado, cuando Zubiri afirmaba en su exposición que "sólo en la estructura está el momento formal constitutivo de la sustantividad. Sólo en ellas, la sustantividad es suficiencia constitucional, en orden a la independencia y control; sólo en ellas se halla la esencia", quiso añadir una nota que explicara esta concepción de la esencia como estructura. De esta nota salieron las 517 páginas de *Sobre la esencia*. [...]

Según Diego Gracia, Zubiri, en la antropología que construye en los años cincuenta, identifica sustantividad con esencia o estructura constitutiva. La esencia estaría compuesta de sustancias, en el caso del hombre de millones de sustancias materiales y una sustancia espiritual anímica. Lo esencial o constitutivo sería la información genética y lo consecutivo el organismo, la sustantividad constitucional. Pero después de este curso sobre la persona dio un giro que le llevó a escribir *Sobre la esencia* en lugar de *Sobre la persona*.

La teoría de la sustantividad se amplió al conjunto de la realidad, y paulatinamente fue abandonando la actitud de ir de lo constitutivo a lo constitucional en favor de la contraria: lo único que tendría suficiencia constitucional, y por tanto realidad, es la sustantividad, de tal modo que lo constitutivo no podría entenderse más que como un "sub-sistema" del sistema entero, que sería el único poseedor de auténtica realidad. Como consecuencia, Zubiri empezó a abandonar la teoría de la sustancia. (Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*).

Lo que nosotros hemos podido constatar es que, al menos en el curso de "Filosofía primera" (1952), ya se da esta extensión de la sustantividad al conjunto de las realidades materiales.

Pudo ocurrir que antes de *Sobre la esencia* el uso más amplio de la noción de sustantividad fuera titubeante, o que le sumiera en un conjunto de problemas que no se decidió a afrontar con decisión hasta *Sobre la esencia*.» [Corominas / Vicens, 2006: 602-603]

SOBRE LA VOLUTAD (1961)

«En la primavera de 1961, Zubiri diserta "Sobre la libertad".

Estas conferencias permiten conocer el estado de la filosofía de Zubiri inmediatamente antes de la publicación de *Sobre la esencia*. El curso está publicado en *Sobre el sentimiento y la voluntad*, Madrid: Alianza Editorial, 1992. La segunda parte del curso titulado "Sobre la voluntad" recoge el contenido fundamental del curso "Sobre la libertad" impartido en 1951-1952.

Lo propio del ser humano no es la libertad entendida como libre albedrío, ni tan siquiera la capacidad de optar, sino la radical autonomía de los momentos del sentir: estímulo, modificación tónica y respuesta, a causa del momento de realidad o de alteridad que los afecta estructuralmente. Los animales también pueden optar: unos mismos estímulos elementales abren el campo de muchas respuestas distintas.

Pero el animal tiene asegurada la conexión entre los estímulos y las respuestas, mientras que en el ser humano la autonomía del sentir es tal que sus propias estructuras no garantizan una respuesta.

Una explicación de esta diferencia puede hallarse en X. Zubiri, "Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza", *Revista de filosofía*, IV, núm. 6 (1991), Madrid, Complutense, p. 239.

Esto significa que, para llegarse a cabo, cualquier acción humana necesita una cierta voluntariedad y esta, a su vez, reclama el empuje de unas determinadas tendencias y predisposiciones.

Entre tendencia y voluntad hay un vínculo estructural. No hay tendencia alguna en el hombre que no sea moral, ni moral alguna que no sea un troquelado de tendencias, una *habitud*, una manera de pautar nuestras acciones y de encauzar nuestras tendencias.» [Corominas / Vicens, 2006: 603-604]

LAS FUENTES ESPIRITUALES DE LA ANGUSTIA Y LA ESPERANZA

«Mientras desarrolla el curso de la voluntad (1961), Zubiri escribe una comunicación para unos encuentros de intelectuales cristianos.

Para Zubiri, la angustia no posee el carácter excepcional que Heidegger y el existencialismo pretenden darle, sino que es más bien la expresión más genuina de la desmoralización humana, de la pérdida del sentido de la propia realidad.

"Oprimido por la realidad y perdido en ella, el hombre intenta, a veces, dar el sutil rodeo de complacerse en la angustia. Es tan sólo el supremo espejismo de la inteligencia.

Espejismo fue ya hacer de la realidad de la naturaleza y de la historia, la realidad suprema. Pero cuando menos era realidad. Ahora, en cambio, se quiere hacer de la angustia, y de la opresión del hombre por la realidad, la realidad suprema.

Zubiri estima que la huella filosófica de la noción de "angustia" será en el futuro casi nula. Sin embargo, está convencido de que la ansiedad carcome a la

humanidad actual: la gran precariedad de las estructuras sociales amenaza con disolver las posibilidades más elementales de los seres humanos, y esta angustia social acaba degenerando en un estado mental de parálisis, impotencia y ansiedad ante el futuro inmediato. La consecuencia es que el hombre actual "huye de sí mismo". [...] En lugar de funciones, tenemos proyectos en los que nos devoramos a nosotros mismos; "el futurismo reacciona sobre el presente disolviéndolo en angustia".

Sólo una higiene fisiológica, psicológica y social de seguridad y estabilidad puede devolverle la tranquilidad y el disfrute de la vida, evitando así la permanente huida de sí mismo. Por eso dice que "al hombre se lo conoce por lo que hace los días de fiesta", porque entonces no tiene otra cosa que hacer que ser sí mismo.» [Corominas / Vicens, 2006: 604-605]

EL HOMBRE Y SU CUERPO (1973)

En el artículo "El hombre y su cuerpo", publicado en la revista *Asclepio*, 25, Madrid, 1973, Zubiri se pregunta en qué consiste la realidad profunda del hombre.

¿Es el hombre una realidad biológica más, producto de una mera complicación del sistema de estímulos animal?

¿Tiene el hombre, por el contrario, una sustancia espiritual que le diferencia radicalmente de toda naturaleza?

¿Se puede hablar de una mente que dirige y gobierna el cerebro o es ésta un mero epifenómeno cerebral?

La respuesta de Zubiri a estas cuestiones, que recorren toda la historia de la filosofía, es que, en el fondo, sigue vivo el viejo prejuicio aristotélico-escolástico que identifica realidad con sustancialidad.

Lo que se sigue discutiendo es si nos hallamos ante la unión de dos sustancias independientes o, por el contrario, ante una única sustancia de la que emergerían las distintas potencias y facultades "superiores".

Zubiri, desprendido por completo de la noción de sustancialidad, mantiene una perspectiva completamente diferente.

En el hombre hay ciertamente dos tipos de propiedades muy distintas: unas orgánicas de carácter físico-químico (transmisiones sinápticas, proteínas) y otras psíquicas de carácter no sensible (sentimientos, razonamientos, decisiones) que le liberan de un medio específico determinado y le abren al *mundo*, a lo real.

Sin embargo, el ser humano no está constituido por dos sustancias separables ni por una única sustancia, sino por una unidad estructural *psico-orgánica*. Ni el organismo ni la psique tienen por sí mismos sustantividad.

Solamente por abstracción se puede hablar de "la" psique o "el" organismo. Solamente por abstracción de cualquier nota orgánica o psíquica, por nimia que sea, es una actuación que concierne a todo el sistema psico-orgánico.

Todo lo orgánico en el hombre es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico.

TRES DIMENSIONES DEL SER HUMANO: INDIVIDUAL, SOCIAL E HISTÓRICA (1974)

En enero de 1974, Zubiri imparte el curso "Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica".

«El ser humano es al mismo tiempo individual, social e histórico. Cada una de esas dimensiones está imbricada con las demás. Todo carácter personal transcurre en referencia a otros hombres y dentro de una determinación social e histórica de la propia individualidad.

Lo social aparece como algo incrustado en las estructuras más radicales del hombre sin que ello signifique que sea totalmente independiente de la voluntad y de la actividad de los hombres concretos. La dimensión social no es más que la actualización de los demás en las propias acciones y la sociedad es precisamente la estructuración colectiva de las hábitos humanos.

Esta estructuración tendría hoy una extensión mundial. Así, por ejemplo, el modo de vida de las personas de los países ricos afecta económicamente a personas de culturas muy diferentes y muy distantes en el espacio.

Mucho antes de que nadie haya empezado a hablar de mundialización, Zubiri ya sostiene la tesis que estamos conformando una sociedad mundial. "Probablemente es nuestra época la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única.

La historia es inherente a la socialidad y la individualidad del ser humano. El dinamismo histórico, además de ser una creación perenne de nuevas posibilidades junto a la obturación o marginación de otras, es un proceso de capacitación. La tradición histórica es como "hacer un poder", dice castizamente Zubiri.

En el curso, Zubiri no distinguía entre la impersonalidad de la historia y la impersonalidad de la sociedad. Además, la sociedad y la comunión personal parecía ser dos formas congéneres de asociación humana que emergían de la convivencia. En la reelaboración del curso y en los escritos posteriores se distingue entre la impersonalidad de la historia y la impersonalidad de la sociedad, y la unidad de los hombres es concebida primariamente como sociedad.

La sociedad abarca tanto lo restringidamente social como la comunión personal y aunque toda persona convive impersonalmente y de un modo u otro en comunión, la comunión personal es concebida como una forma más honda de convivencia que la impersonal. Por sus hábitos, sus acciones y su cuerpo físico, el hombre está parcialmente integrado en la sociedad, la historia y el cosmos; pero, por su realidad personal, trasciende toda integración.

"En tanto que personal el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico" (IRE, p. 213).

La categoría de "actualidad, que en *Sobre la esencia* no tiene gran importancia, cobra en este curso la mayor preeminencia. "Realidad es actualidad". afirma

Zubiri. En la intelección se nos actualizan cosas: árboles, seres humanos, lápices, etcétera.

Todo lo actual, en su gran heterogeneidad, coincide en presentársenos como *algo otro* que no remite a la intelección, sino a sí mismo. Desde esta filosofía de la "actualidad" se va replanteando los diversos problemas metafísicos.» [Corominas / Vicens, 2006: 666-667]

REFLEXIONES SOBRE LO ESTÉTICO (1975)

Zubiri no se ha ocupado monográficamente de la estética, ni la ha tomado como objeto directo de reflexión hasta muy tardíamente. Lo que Zubiri trata bajo el término "estética" tiene principalmente un sentido "noológico", anterior o previo a cualquier teoría sobre la belleza o el arte. Los textos en los que Zubiri trató del sentimiento y del sentimiento estético han sido recogidos por Diego Gracia en el volumen *Sobre el sentimiento y la volición* (1992): "Acerca de la voluntad" (1961), "El problema del mal" (1964) y "Reflexiones filosóficas sobre lo estético" (1975). Las fechas de estos escritos, que corresponden a cursos, son muy anteriores a lo escrito y publicado en la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* (1980-1983), obra más madura y acabada. En los últimos 20 años de su vida ha habido una clara evolución del pensamiento de Zubiri. Algunos de estos textos están en contradicción con lo que Zubiri escribe en su trilogía. El curso "Reflexiones filosóficas sobre lo estético" (1975) es el que más se aproxima al planteamiento de la trilogía.

El tema de la belleza ha sido tema central desde el origen de la filosofía en Grecia. Desde entonces hasta hoy solo ha habido dos grandes tradiciones sobre lo estético. La que se inicia con Sócrates y Platón, que llega hasta la Edad Moderna. Es la tradición cognitivista en la que lo bello se define en función de otra cosa: lo útil, lo perfecto, lo verdadero, etc.

La segunda tradición es de la época de Kant, influenciado por los filósofos ingleses del sentimiento moral, Shaftesbury y Hutcheson. Esta tradición, distinta a la anterior, reformulada fenomenológicamente, llega hasta nuestros días. Es la que podemos llamar tradición emotivista. Lo bello no es fruto de un conocimiento (cognitivismo), sino de una vivencia del sujeto, es decir, de un sentimiento: el sentimiento estético. Para los fenomenólogos del siglo XX, lo bello es un valor, un juicio de valor dado por vía emocional.

Zubiri adopta una posición crítica frente a estas dos tradiciones, la cognitivista y la emotivista. Según Zubiri, ninguna de estas dos tradiciones describe correctamente la experiencia estética, el sentimiento estético. En la tradición cognitivista, lo bello se define por reducción a otra cosa: a lo "perfecto" (Platón, Aristóteles), a la "manifestación de la Idea" (Plotino, Hegel), a la "manifestación de lo verdadero" (San Agustín, Martin Heidegger), etc. (SSV, 324-325). Para los cognitivistas, lo bello es sólo el término de un conocimiento. La tradición cognitivista sólo conoce dos facultades, el conocimiento y el deseo; lo bello es propio de la facultad del conocimiento. La tradición cognitivista no conoce el sentimiento como concepto técnico en filosofía. Los sentimientos no constituían un fenómeno psíquico aparte, al lado de la inteligencia y el deseo.

«La palabra sentimiento, como concepto técnico en filosofía, no ha entrado hasta el siglo XVIII. Antes, siguiendo a los griegos, todos los pensadores griegos, y San Agustín, Santo Tomás, Plotino, etc. se atenían a que el hombre tiene dos facultades: el *noûs*, la inteligencia, y la *órexís*, el deseo, es decir, el apetito; inteligencia y apetito, pero nunca llamaron a eso sentimiento.» [SSV, 328]

Para la tradición cognitivista, los sentimientos eran modos del deseo; lo que los escolásticos llamaron "pasiones". «Pasiones son para los antiguos afecciones, *pathémata*, que el hombre tiene en sus tendencias o respecto de las cosas.» [SSV, 320]

Para Zubiri no es lo mismo deseo que sentimiento. El sentimiento es un fenómeno psíquico independiente tanto de la razón como de la tendencia. «Fue la obra en buena parte de los siglos XVII y XVIII el considerar que el hombre tiene no solamente inteligencia y voluntad, sino un tercer tipo de funciones o de fenómenos que llamamos sentimientos. Tiene inteligencia, sentimientos y voluntad. Así aparece en Schulze, en Mendelssohn, en Tetens, y sobre todo queda canonizado en la *Crítica del Juicio* de Kant.» [SSV, 331]

Esta elevación del sentimiento a facultad psíquica humana abre una nueva tradición. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), en su trabajo *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía* (1735), introdujo por primera vez el término «estética», con lo cual designó la ciencia que trata del conocimiento sensorial que llega a la aprehensión de lo bello y se expresa en las imágenes del arte, en contraposición a la lógica como ciencia del saber cognitivo. Baumgarten continuó la tradición de la filosofía ilustrada de Gottfried Leibniz y Christian Wolff y contribuyó a la disciplina filosófica de la estética.

Baumgarten no es el fundador de la estética como ciencia, pero el término por él introducido en el campo filosófico respondía a las necesidades de la investigación en esta esfera del saber, y alcanzó amplia difusión. Se encuadró en el esquema filosófico de Wolff, el ordenador didáctico del pensamiento de Leibniz. En la división de los temas, se inicia claramente en la gnoseología, para después derivar en la metafísica y la física, por último, en la ética.

Para Baumgarten hay dos tipos de conocimiento con distinta jerarquía: el conocimiento sensible es una perfección oscura del conocimiento intelectual, y el conocimiento sensible de lo bello, aunque perfecto en su orden, constituye una aprehensión menos clara del tipo superior de conocimiento. De ahí se deduce que la estética de Baumgarten sigue siendo enteramente cognitiva. No es con Baumgarten con quien se produce un cambio de tradición estética, sino con Immanuel Kant (1724-1804). A partir de la *Crítica del Juicio* de Kant, la estética, en el sentido de ciencia de lo bello, deja de ser entendida como una noética.

A la teoría moderna del sentimiento como "estado subjetivo", Zubiri contrapone la tesis de que el sentimiento es "un modo de estar realmente en la realidad"; tesis que repetirá en *Inteligencia sentiente* (1980-1983): "Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad" (IRE, 386). "El sentimiento es un modo de estar, pero de estar en la realidad, de sentirse en la realidad" (SSV, 333).

“Sentimiento es estar atemperado a la realidad. El modo de estar acomodado tónicamente a la realidad es aquello en que consiste formalmente el sentimiento. En mi opinión, la esencia formal del sentimiento es ser atemperamiento a la realidad” (SSV, 335).

En abril de 1975, Zubiri imparte sus “Reflexiones filosóficas sobre lo estético”, en donde analiza el momento sentimental que hay en la aprehensión humana junto al momento de afección e intelección.

Los sentimientos son estados de atemperamiento a la realidad. Del mismo modo que la lógica y la ética son expresiones de la actualidad primaria de la realidad en la inteligencia y en la voluntad, el arte es expresión de su actualidad en el sentimiento (*Sobre el sentimiento y la volición*, p. 351).

El sentimiento estético es una complacencia en la realidad como realidad independientemente de sus cualidades. “Qué cosas sean bellas o feas conforme a un canon o a otro, cuáles sean los cánones de belleza, eso rueda con la Historia, con sus distintas mentalidades, con sus distintas épocas, y aun con los propios individuos, dentro de una misma época y dentro de una misma mentalidad.



«Lo que sucede es que puede tomarse la dimensión estética en y por sí misma, y entonces, partiendo del falso concepto del sentimiento, como mero estado subjetivo, se hace de la dimensión estética, un sentimiento especial. Y esto, como digo, es falso. Lo estético puede y debe ser tomado en y por sí mismo, pero sólo como dimensión. Y entonces lo estético puede convertirse incluso en objeto de una ciencia de lo estético: la Estética. Pero jamás se debería convertir dimensión en estado.» [SSV, 347-348]



«La fruición estética es esencialmente distinta de la intelección y de la volición. Es una actualidad de lo real en fruición, en el atemperamiento a la realidad. Y por esto el sentimiento y el goce estético no son subjetivos en manera alguna. Son subjetivos por otras razones: en el sentido de que hay muchos sentimientos estéticos, en el que pueden variar con los individuos, con las modalidades y con las épocas, etc. etc.

Pero todo sentimiento envuelve formalmente una faceta de lo real: lo real como atemperante en cuanto real. Una realidad atemperante que no es ‘ni causa del sentimiento’, ni es un ‘término intencional’ de él, sino que es la ‘actualidad’ misma de lo real.» [SSV, 350]



«La belleza esencial para Zubiri es siempre de carácter metafísico: es la que tienen las cosas por ser reales y en cuanto en ellas se actualiza la realidad. El que esta se *exprese* o no en hermosura, el que se cumpla o no como orden, proporción y armonía, no cambia mucho la propuesta. De hecho, la belleza metafísica puede tener tanto una expresión positiva como negativa, puede darse como hermosura o como deformidad, orden o desorden, armonía o desarmonía,

etc. Así pues, la belleza metafísica se expresa y pone de relieve en todas las cosas, sean como sean, tengan la presencia sensible que tengan. La coherencia última de este planteamiento está en la afirmación de que la belleza no depende de las cualidades de las cosas. En efecto, todas las cosas son bellas en sentido metafísico. Son bellas por ser reales: da igual que tengan unas cualidades u otras.

Si la belleza metafísica se expresa por igual en la hermosura y en la deformación, quiérese decir que no hay una línea efectiva de continuidad entre la belleza metafísica y la hermosura. Esta, en su vertiente positiva, ni se deriva de aquella ni la prolonga. Ni siquiera hay razones para pensar que la complemente, pues no le añade nada que no le añada su contraria. De ser esto así, la belleza "física", la que depende de las cualidades de las cosas, ¿tiene en verdad algún relieve?

Tal vez tengo poco relieve para la metafísica, pero, sin duda, lo tiene para el arte, y, por tanto, para la teoría estética.

Si alguna vez se elaborase alguna teoría del arte a partir de o desde Zubiri, tendría que afrontar la cuestión de la belleza que escapa a la metafísica, la belleza artística, la que sí depende de las cualidades de las cosas.» [García Leal, José: "Zubiri, una metafísica de la belleza", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández, Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 264]



La belleza es la dimensión formal y trascendental de las cosas, previa a la estimación de éstas como bellas o feas, perfectas o imperfectas, etc. Todo esto es posterior. Zubiri concibe lo bello como algo primordial, formal y trascendental.

LA GÉNESIS DE LA REALIDAD HUMANA (1982)

Publicado en *Sobre el hombre* (1986), pp. 445-476.

En el año 1983, con las fuerzas mermadas por un cáncer, Zubiri comenzó a preparar un nuevo libro, *El hombre y Dios*, que ya no pudo terminar.

En los últimos tres años, Zubiri ha escrito tantos libros como en toda su vida. Terminado su *Tríptico* sobre la *Inteligencia sentiente*, retoma de nuevo *El hombre y Dios*, cuya redacción había abandonado en 1975 para desarrollar su teoría de la inteligencia. Tiene un gran empeño en publicarlo, pero no le da tiempo más que a corregir superficialmente la primera parte. Siente que la vida se le va.

A finales de 1982, acaba de redactar su último trabajo completo: "La génesis humana", que Ignacio Ellacuría le había urgido porque quería ver por fin publicada una antropología zubiriana. A Zubiri también le interesaba para ir perfilando la primera parte de *El hombre y Dios* (1984), que empieza con una antropología.

«La elaboración del tema "La génesis humana" coincide con el gran debate nacional abierto entonces por el PSOE sobre la despenalización del aborto. Los

que se oponen a ella suelen argüir que hay un ser humano desde el momento de la concepción. En la unión del óvulo y del espermatozoide están ya en potencia todas las propiedades de una persona que luego no harán más que irse desarrollando. Los factores extragenéticos tienen una función muy secundaria y accidental; y el embrión es una realidad en desarrollo que sólo adquiere individualidad biológica a lo largo de un complicado proceso.

Zubiri está marcado por el espectacular desarrollo de la genética molecular en los años sesenta y piensa, muy influido por H. Spemman y O. Mangold, con quienes estudió en Berlín, y por Severo Ochoa [Premio Nobel de Fisiología o Medicina, junto al estadounidense Arthur Kornberg (1959)], que toda la información constituyente de un nuevo ser está en los cromosomas.

Zubiri ya no llega a prestar atención a la revolución biológica que se produce a partir de los años setenta, propiciada sobre todo por el desarrollo de la embriología. Una revolución comparable a la revolución física de principios de siglo.

La imagen clásica de que todos los procesos morfológicos y embriológicos dependen de las órdenes emanada de los genes es sustituida por otra, según la cual la constitución del ser humano depende de manera esencial de factores externos a los genes. La biología sustituye definitivamente un modelo sustancialista moderno por otro estructural.

La última filosofía del hombre de Zubiri cabe situarla entre el artículo "El hombre y su cuerpo" (1973) y "La génesis humana" (1983). Aunque no se propusiera hacer un estudio sistemático sobre el hombre, lo cierto es que en esta década repensó casi todos los temas de su metafísica de la realidad humana. En la primera parte de *El hombre y Dios El hombre y Dios* (1984, pp. 15-122), que es prácticamente lo último que Zubiri redactó, es donde se encuentra la exposición más madura y sintética de su pensamiento antropológico.

A principios de mayo de 1983, Diego Gracia acompaña a Zubiri a su casa en coche, como todos los viernes después de la sesión del seminario. Zubiri le pregunta qué le parece el borrador de "La génesis humana". Diego Gracia, dedicado a la bioética y a su cátedra de Historia de la Medicina, ha bregado mucho con el tema en medio del debate sobre el aborto, da su opinión:

"Creo que los últimos avances de la embriología cuestionan esta idea que mantienes de que en la célula germinal ya todo está dado y tenemos en ella una nueva sustantividad y un nuevo ser humano.

Si el óvulo fecundado es ya una sustantividad, no se entiende cómo puede transformarse en dos, como en el caso de los gemelos, o cómo dos óvulos pueden dar lugar a uno, como en el caso de las quimeras. En mi opinión no existe una sustantividad hasta pasadas las primeras fases de la embriogénesis. Lo único que en las primeras fases parece existir es un *campo* que incluye al cigoto y al medio materno".

Zubiri se queda en silencio: "Pues sí que es una dificultad eso", dice Zubiri a modo de despedida, sin salir de su preocupación. Al subir al piso, al margen del

borrador de *La génesis humana* escribe: "La célula germinal, ¿es un hombre?". Y a propósito del brotar de la psique desde la célula germinal: "¿pero cuándo?"

En días posteriores reescribirá parte de *El hombre y Dios*, introduciendo cambios importantes a partir de la argumentación de Diego: "El embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un momento casi imposible de decidir. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización".

Zubiri admite ahora que la constitución de la sustantividad humana, con todo lo que ello implica ética y legalmente, requiere tiempo y no puede considerarse lograda desde el primer momento.

En la teología católica, Karl Rahner también está de acuerdo con la idea de la hominización tardía: "No se puede interpretar a través de las definiciones dogmáticas de la Iglesia que asumir que el salto a persona-espíritu ocurre sólo durante el transcurso del desarrollo del embrión sea contrario a la fe".» [Corominas / Vicens, 2006: 702-703; 837 n. 27]

«La psique no está "en" el cuerpo, ni está exigida por él, sino que la psique procesualmente *brot*a desde el cuerpo mismo, es decir, desde la célula germinal misma. Brotar no es meramente *surgir*, como si se tratara de un mero florecimiento. Florecer es una vaga metáfora.

Una vez más, el surgir no nos llegaría más que a una psique "en" un cuerpo, pero no a una psique "de" un cuerpo, a un "de" de constitución intrínseca. Brotar, pues, no es florecer, no es surgir, sino que es algo más radical: es *brotar desde* las estructuras mismas de la célula germinal (1).» [Xavier Zubiri: *Sobre el hombre*, p. 463]

(1) *Nota de los editores*: Zubiri anota al margen: "¿Pero, cuándo?"

«Zubiri definió siempre la sustantividad como "suficiencia constitucional", y al final de sus días parece que se vio en la necesidad de aceptar que esa suficiencia no es fácil que esté dada desde el primer momento, sino que más bien parece el resultado de un proceso, que cabe denominar, por eso, "proceso constituyente".

El resultado de este proceso sería una nota sistemática nueva, que es lo que llamamos psiquismo específicamente humano o inteligencia. Ese proceso es estrictamente material o fisicoquímico, de tal manera que son los elementos materiales los que dan "desde sí mismos" lugar a la psique específicamente humana.

Como esa psique tiene unas características que solemos calificar de "inmateriales" o "espirituales", Zubiri piensa que es radicalmente irreductible a la materia, de modo que esta podría dar la psique "desde sí misma", pero no "por sí misma". Su sucede también lo último, como Zubiri parece aceptar, es porque está "elevada".

Se trata, pues, de un "emergentismo", ya que el psiquismo específicamente humano lo da la materia "desde sí misma", pero de un emergentismo "por

elevación”, ya que solo de ese modo puede entenderse la materia del psiquismo además “por sí misma”.

El hecho de que a lo largo de la obra de Zubiri sea posible diferenciar no menos de tres periodos o fases en el tema de la génesis humana, demuestra bien que ninguno de los argumentos aducidos a este nivel puede considerarse apodíctico o definitivo.

Desde la filosofía de Zubiri parece difícil, si no imposible, pensar que los argumentos que se aduzcan a favor del carácter específicamente humano del embrión desde el primer momento, o en contra de él, puede ser definitivos. La propia obra de Zubiri es el ejemplo paradigmático de que eso no es de hecho así.» [Gracia, Diego: “La antropología de Zubiri”, en Nicolás, J. A. (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada, 2011, p. 274-276]



«Entre el hombre y el animal no hay, en primer lugar, ninguna discontinuidad evolutiva; hay realmente una evolución, cuyos mecanismos, alcance y caracteres podrán ser discutibles, pero innegablemente existe una evolución en el orden somático, que coloca al hombre centro de la línea evolutiva.

Pero esta continuidad evolutiva innegable deja en pie un hecho que también necesita interpretación, que es la irreductible, la esencial irreductibilidad de la dimensión intelectual del hombre respecto de sus dimensiones sensitivas.

Pero esta irreductibilidad tampoco implica discontinuidad. He pensado muchas veces en ello y lo he expresado ante ustedes: el animal reacciona ante estímulos, el hombre reacciona ante realidades. Pero, ¿por dónde empieza el hombre, tanto el individuo recién nacido como, a fortiori, la historia entera de la especie humana? El individuo lo primero que aprehende como realidad es su propio estímulo, realidades estimulantes. El mero hecho de decirlo indica que la distinción y el matiz es enormemente sutil y casi evanescente. Justamente por eso no hay cesura en la evolución.

A pesar de que hay una esencial irreductibilidad, no hay cesura ninguna del desarrollo evolutivo dentro de la especie humana y respecto de sus orígenes animales.

Desde el punto de vista meramente filosófico, se puede entender por hombres lo que acabo de indicar: un animal que, efectivamente, tiene inteligencia, y que como tal va a transcender en su curso evolutivo de lo que es la vida animal. El animal es un ente enclasadado, el hombre no lo es. El animal está más o menos adscrito a climas determinados, el hombre está abierto a casi todos los climas del universo, etc.

Pero, con todo ello, no se quiere decir, sino que el hombre es animal inteligente. Ahora bien, ni en el niño individualmente tomado ni en la especie humana en sus orígenes coincide el ser inteligente con lo que estrictamente llamamos ser racional. Al fin y al cabo, a las muy pocas semanas de nacer el niño tiene uso de la inteligencia, pero no tiene uso de razón sino hasta mucho más tarde. Dentro de la estructuración del desarrollo primero evolutivo y después del desarrollo

histórico, la humanidad solo lentamente, a través de milenios, ha pasado del estadio de ser animal inteligente a ser animal racional.

Ahora bien, teológicamente solo este último es el que cuenta. ¿Dónde se coloca el animal racional? La Iglesia no se ha pronunciado todavía. No es forzoso pensar ni remotamente que el primer animal racional sea precisamente el primer hombre que ha habido en la escala evolutiva de la tierra. Ni remotamente.

Por consiguiente, todas las demás formas serían como esbozos progresivos encaminados a la constitución del hombre racional. Serían pre-rationales, pero no pre-hombres. Serían simplemente ensayos que la naturaleza, bajo la acción del principio espiritual que Dios infunde en los animales, ha ido realizando hasta llegar al nivel del hombre racional.

Dondequiera que sea, el *homo sapiens* no constituye una excepción dentro de la historia de la humanidad, como la humanidad constituye, sin embargo, una excepción desde el punto de vista intelectual, pero no una excepción desde el punto de vista somático.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 238-240]

¿QUÉ ES LO QUE ELEVA?

«El término *natura naturans* lo utilizó por vez primera, según parece, Miguel Escoto en su *Liber introductorius*, aplicado a Dios (*cum Deus sit natura naturans et idea superer naturam naturatam*) y a partir de ahí pasó a distintos autores (Vicente de Beauvais, Buenaventura, Tomás de Aquino, Eckhardt, Francis Bacon, Giordano Bruno, etc.), hasta llegar a Spinoza. Éste la define así: "Por naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, Dios" (*Ética*, proposición XXIX). La naturaleza naturante es, por tanto, Dios, pero entendido al modo de Spinoza, es decir, como inmanente a la naturaleza naturada.

Esta idea, que ya puede rastrearse en Bacon y en Bruno, viene a identificar *natura naturans* con *natura universalis*. Tal sentido se encuentra incluso en Tomás de Aquino, que en la *Summa Theologiae* escribe: *De unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum naturam universalen; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uiuscuisque rei [...] Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universalis principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiaem secundum quod Deus a quibusdam dicitur natura naturans (S Th. 1-2, q. 85, a. 6).*

Este texto es particularmente ilustrativo, porque distingue en cada cosa dos tipos de naturaleza, la particular y la universal, cada una de ellas dotada de una *virtus* distinta. Esta *virtus* puede situarse en Dios, pero también en algún cuerpo celeste.

Pues bien, en esta dirección van las alusiones de Zubiri a la *natura naturans*. Porque en él esta naturaleza naturante no se identifica necesariamente con Dios,

sino que cabe interpretarla también con la realidad intramundana como un todo, o mejor, con el cosmos.

En *Estructura dinámica de la realidad* escribe: "A lo que se aplican la causación y la determinación de una manera estricta y formal, es a este sistema respectivo que constituye el mundo y el cosmos. Este sistema es el único que es sustantivo, el único sistema que está dotado precisamente de causalidad. Podría llamarse *natura naturans*, o Todo" (EDR, 91). A su vez, por *natura naturata* entiende las cosas reales concretas, y en este caso la realidad biológica del ser humano. Su tesis es que esta realidad concreta no puede dar por sí misma, a través de la complejización de sus estructuras, esa nota que llamamos inteligencia o psiquismo específicamente humano. Lo puede dar "desde sí misma", pero no "por sí misma". Para que sea capaz también de esto segundo, se requiere una "elevación". Ésta consiste, precisamente, en que una realidad que puede dar desde sí misma origen al psiquismo humano, pero no por sí misma, tenga capacidad también para hacer esto último.

¿Y qué es lo que eleva?

La realidad del cosmos como un todo. En el párrafo anterior, Zubiri dice que es el sistema cósmico entero el único dotado de verdadera causalidad. Por tanto, la materia cósmica tiene la capacidad (que para unos vendrá de Dios, pero para otros no) de dar por sí misma esa nota que llamamos el psiquismo específicamente humano, y esa capacidad es la que se manifiesta en el homínido de forma que éste acaba dando de sí más que lo que en tanto que mero homínido podría. Lo meramente animal, el estímulo, nunca dará por sí mismo, mediante complejización, esa nota que llamamos realidad o formalidad de realidad. Zubiri nunca renunció o rectificó esta idea.» [Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, A.: *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2009, p. 127-128]

RECTIFICACIONES DE ZUBIRI SOBRE LA REALIDAD HUMANA

«Zubiri a lo largo de los años cambió drásticamente su concepción sobre la estructura precisa de las notas constitutivas de la realidad humana. En el famoso curso "Cuerpo y alma" (1950-1951) y, sobre todo, en el curso "El problema del hombre" (1953-1954) había dado al alma una sustantividad e independencia, que más tarde le parecieron excesivas.

Su explicación de la unidad del hombre, a pesar de intentar superar los dualismos, seguía siendo hilemórfica y trataba de asegurar algunas explicaciones tradicionales que atribuían al alma una inmortalidad por su propia naturaleza. Todavía en "El hombre, realidad personal" (1963) y en "El origen del hombre" (1964), a pesar de nuevos esfuerzos conceptuales y terminológicos, no se libera todavía de lo que pudiéramos llamar presiones dogmáticas.

Sólo más tarde y expresamente en "El hombre y su cuerpo" (1973) empieza a llevar a sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico. Sin negar nunca la irreductibilidad de lo psíquico humano a lo orgánico, cada vez mantuvo más firmemente su rigurosa unidad y

codeterminación mutua, de modo que no puede darse uno sin el otro. Quedando constancia de esto no sólo en sus escritos sino en múltiples conversaciones. [...]

Zubiri acabó pensando y afirmando que la psique es por naturaleza mortal y no inmortal, de modo que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre todo. Lo que sí sostenía Zubiri, pero ya como creyente cristiano y como teólogo, es que también todo el hombre resucita, si merece esta gracia o recibe esta gracia de Dios por la promesa de Jesús. Hay en este tema una fuerte censura en su pensamiento. Zubiri llevó hasta sus últimas consecuencias la lógica de lo que le parecía la interpretación objetiva de la realidad estructural del hombre.» [Ignacio Ellacuría, "Presentación" de *Sobre el hombre*, p. XVII-XVIII]

EL HOMBRE, REALIDAD PERSONAL

En "El hombre, realidad personal", en *Sobre el hombre* (cap. IV y V).

Para Zubiri, la persona se caracteriza por ser formal suidad. El hombre es persona porque, en virtud de su inteligencia, aprehende su propia realidad como real. Por eso es formal y reduplicativamente «suyo», más suyo de lo que puede ser cualquier animal (cf. IRE 211-212).

La realidad divina, claro está, no es personal por ser inteligente, sino por ser una realidad absolutamente absoluta que, como tal, se posee absolutamente a sí misma (cf. HD 168). En cualquier caso, ni la persona humana ni la persona divina consisten formalmente ni en ser sustancias naturales ni en ser sujetos (DHC 89, 93, 213, 231).

La idea de la persona como sujeto o como sustancia es, en realidad, el resultado de la proyección del logos indoeuropeo sobre la estructura de la realidad. Según Zubiri, es la suidad como autoposición lo que formalmente caracteriza a la realidad personal.

Y esto supone que la persona no es alguien anterior a su actividad, sino que la realidad personal es una realidad formalmente dinámica en y por sí misma: es el dinamismo de la suidad (cf. EDR 205-245). Y esto tiene consecuencias muy decisivas para la teología.

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten