

IMPORTANTE ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA ZUBIRIANA

A SIGNIFICANT ANALYSIS OF ZUBIRI'S ANTHROPOLOGY

Reseña de: POSE, Carlos, *La antropología de Zubiri. Una perspectiva actual*. Editorial Sínderesis, Madrid/Porto, 2022. 290 pp.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

Doctor en Filosofía
Universidad Pontificia
Salamanca/España
apintorra@hotmail.com
ORCID:0000-0002-6289-2855

Recibida: 5/05/2023
Aceptada: 20/09/2023

Estamos ante un libro importante; es también muy necesario y, si cumple acertadamente su cometido, se convertirá en imprescindible. El territorio “antropológico” es en Zubiri terreno pantanoso; transversal a lo largo de su evolución, simplificado en frases-lema brillantes, ofrece incertidumbres respecto a su alcance “filosófico”. Muchos lectores e investigadores de Zubiri recurren a aspectos de ese territorio como ruta menos dificultosa para temas parciales del pensamiento zubiriano, sin aquilatar primero su verdadero alcance. Tampoco los escritos de Zubiri, incluso el modo en que se publicaron algunos, favorece el rigor debido; abundan mucho los análisis descriptivos, a veces muy minuciosos y con claras marcas de época, pero la urdimbre “filosófica” no siempre está a la vista. Hará pronto un siglo que filósofos, sobre todo alemanes, sugirieron en el declive de los grandes sistemas la centralidad de una “antropología filosófica” como auténtica filosofía primera y los nombres de Scheler, Plessner o Gehlen son sus hitos más importantes; no faltaron tampoco las críticas y Heidegger plantea serias reservas en la cuarta sección de *Kant y el problema de la metafísica*

(1929), pero eso no evitó que, como marca de época, en la etapa cultural dominada por los existencialismos las referencias antropológicas sean una constante, justamente hasta que en 1962, al final de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss constaba un relevo en la cultura dominante y el existencialismo residual dejaba su dominio al estructuralismo. Nótese que la reiteración de “el hombre” en títulos de Zubiri puede reflejar esa marca de época, lo cual por ahora es neutro respecto a su relieve filosófico. Este es el tema básico: se pueden extender tanto como se quiere los aspectos descriptivos (en Zubiri de modo genérico la dimensión “talitativa”), pero el tema verdaderamente filosófico es lo metafísico de lo real (lo “transcendental”) y, si ambos aspectos no son independientes, tampoco el segundo es mera ampliación del primero. En Zubiri no hay propiamente una “antropología filosófica” porque no es necesaria, porque su filosofía es una unidad que no se divide en ámbitos regionales demarcados. Aunque a veces se haya defendido lo contrario, la filosofía de Zubiri no es una “metafísica antropológica”, pero su reflexión sobre el hombre tiene que ser una “antropología metafísica”, apoyada en el grupo de hechos que en cada caso corresponda. Tampoco se trata de examinar un punto concreto de esa totalidad filosófica aislándolo por razones de división del trabajo, como por lo demás hizo Zubiri; es evidente que la antropología no es un punto más porque, en definitiva, toda la filosofía surge y se mueve en nuestro modo de aprehender la realidad y esa forma humana de realidad es el espejo –fiel o deformador– de la realidad misma y el catalizador que nos enfrenta con su estructura radical. El autor dice algo similar en un momento clave de la obra: “Los análisis sobre el hombre llevados a cabo por Zubiri pretenden ser mucho más metafísicos que antropológicos” (p.161), lo que pasa es que la imbricación entre el plano descriptivo y el transcendental es tan estrecha que ambos se interfieren en las exposiciones “sin que ello signifique hacer depender absolutamente los conceptos metafísicos de esta idea [del hombre], si bien esta idea es algún tipo de probación física de aquellos conceptos en la medida en que los abarque y explique”.

Afrontar esto es muy complicado; en primer lugar, porque no ha permanecido inmóvil a lo largo de la trayectoria de Zubiri y el autor advierte sin ambages que “dentro de la obra de Zubiri se pueden distinguir varios momentos, por lo demás incompatibles, fruto de la evolución de su pensamiento” (p. 41). En segundo lugar, tampoco es seguro a priori que los criterios habitualmente usados para explicar esa evolución no necesiten ahora precisiones en orden a la especificidad del tema. Lo deseable en este caso sería afrontar lo nuclear en toda su firmeza y esquematizar lo derivado o aplazarlo para posibles desarrollos ulteriores.

Esto es lo que busca el autor de la presente obra y en este enfoque no tiene precedente ni rival en la bibliografía zubiriana. Tampoco es fácil encontrar personas con sus credenciales para acometer empresa tan delicada. C. Pose estudió filosofía en la UPSA, donde alcanzó el doctorado brillantemente con una espléndida tesis sobre *Persona y moral X. Zubiri* (ahora en acceso digital libre),

fue durante un tiempo profesor de Ética en la Facultad de Filosofía de la UPSA, frecuentó la fundación X. Zubiri con la que colabora habitualmente y completó su formación bajo la guía de Diego Gracia en el campo de la bioética, a la cual ha dedicado tres importantes libros, uno de ellos estrictamente coetáneo del que es objeto de esta reseña. Actualmente es profesor en la facultad de filosofía de la universidad de Santiago de Compostela.

Esa opción a la que me refería exige una apuesta por la precisión y el rigor y, por tanto, la obra requiere una lectura atenta; quizá necesite también en el lector una iniciación previa en Zubiri porque, en caso contrario, es difícil que puedan apreciar en todo su alcance determinados conceptos aquí manejados. El objetivo es claro desde la primera línea y se comienza *in medias res*: se va a sacar a la luz la estructura conceptual del núcleo básico del pensamiento antropológico de Zubiri a la altura de su pensamiento más maduro, lo que podríamos centrar en la idea de persona como esencia abierta y de ello se ocupan los tres primeros capítulos; ganado esto, se afrontan tres temas básicos con el desafío de ponerlos a esa altura teórica porque, aunque estén presentes en Zubiri, no fueron reelaborados de modo expreso a la altura de esa madurez de su pensamiento. Puede, por tanto, dividirse el libro en dos partes, cada una de ellas conformada por tres capítulos; la desigual extensión entre esa teórica primera parte y la segunda responde a exigencias internas de los temas tratados. Me centraré en esa primera parte.

Después de una concisa “introducción”, que presenta la estructura sistemática del libro, el primer capítulo –“El problema de la psique humana”- pone en juego todos los temas antropológicos en su densidad “metafísica” y deja en segundo plano cierta exuberancia descriptiva. Se trata de responder a la vieja pregunta “¿qué es el hombre?”, lo cual en nuestro tiempo significa precisar “la posición del hombre dentro del mundo”, tema dominante en las “antropologías filosóficas”, de Scheler a Gehlen; ambas preguntas parten y desembocan en el mismo punto, pero las vías analíticas son distintas. Y se trata de “análisis” porque el enfoque de Zubiri es siempre holista, el todo unitario es siempre la referencia inmutable; lo que pasa es que todos los holismos pueden quedar en vaguedades si no van acompañados de análisis parciales rigurosos. Estamos ahora ante un tema que es constante a lo largo de la historia de la filosofía (es probable incluso que sea anterior) en el que dominan explicaciones dualistas de distintos tipos, pero tampoco faltan reiterados planteamientos monistas, casi siempre de tipo materialista, que son actualmente los dominantes entre científicos neurofisiólogos como hace unas décadas lo fueron en biólogos moleculares. La gran dificultad de este tema es que no sólo Zubiri cambia su postura a lo largo de su evolución, sino que esa evolución se hace desde una crítica ajustada a todas las formas de dualismo y de monismo; esto es muy complejo, exige un análisis muy riguroso porque la mayoría de los términos son de uso común y hay que tener siempre presente el uso preciso que Zubiri le da en cada caso. Zubiri evita una

concepción elementarista de las cosas reales y propone un modelo complejo; las cosas de modo inmediato no son sustancias –ni en el sentido de sujeto de inhesión ni en el sentido de suficiencia–, sino que el término adecuado es sustantividad: un conjunto de notas interdependientes con suficiencia constitucional y clausura cíclica. En este sentido, el hombre es una *unidad* sistemática y no la “unión” de notas o grupos de notas heterogéneas; ahora bien, al tratarse de unidad compleja, Zubiri distingue en el ser humano dos “subsistemas” que podemos denominar organismo y psique, lo cual es de hecho “un esquema dual” (p. 248). Con toda razón, el autor se detiene en ellos porque cree que aquí está la raíz de todas las dificultades ya que el concepto de sustancia, que parecía abandonado, es ahora sorprendentemente reclamado para los subsistemas, al menos para la psique, y a primera vista no se entiende qué puede aportar en una visión estructural que algunas de sus notas tengan o no carácter sustancial, es decir, que podrían subsistir fuera de ese sistema, por lo que el autor sospecha razonablemente que aquí hay “intereses religiosos y teológicos” (p. 50) que dificultan la coherencia del planteamiento. En efecto, mientras que se mantenga la “sustancialización” del psiquismo, parecerá que Zubiri busca un término medio entre dualismo y monismo, algo que inestabiliza su pensamiento porque tal término medio no existe. El tema entrará en vías de solución cuando, ya en la última década de vida del filósofo, se abandone el término sustancia (y con él también el término “alma”), pero con la dificultad de que esa unidad sustantiva sigue conteniendo una nota o un grupo de notas que son irreducibles e inderivables del puro “organismo”, aunque los desarrollos de este parecen integrar funcionalmente esa novedad. Se habló de un proceso filogenético de “elevación” que en un determinado momento se abrirá a la eclosión de una nota nueva, pero en buena lógica la aparición de una nota nueva transforma la integridad del sistema. La propuesta de que estamos ante un “emergentismo por elevación” no convence al autor porque le parece un expediente puramente verbal y propone el término “unicismo” (p.80), a sabiendas de que, además de su esoterismo, el término significa un camino a explorar.

La vía que se va a explorar es muy sólida. Dentro de las sustantividades hay siempre un grupo de notas constitutivas (otro sentido de “subsistema”) que son en su línea últimas e infundadas. Este es un tema siempre problemático, pero es evidente para todos que, en el caso de la sustantividad humana, para Zubiri la inteligencia sentiente o bien es sinónima de psiquismo o al menos es una de esas notas constitutivas. El examen de la expresión “inteligencia sentiente” en el capítulo 2 analizará esa unidad por una vía que, dentro de la literatura zubiriana, se suele llamar noológica. Esta elección lleva el tema al punto más maduro del pensamiento zubiriano y, al mismo tiempo, ofrece un suelo sólido para depurar conceptualizaciones insuficientes, pues parece evidente que, mientras se mantenga un dualismo antropológico, “inteligencia sentiente” (presente literalmente en escritos zubirianos tempranos) sólo puede ser la “unificación” de las potencias que son el sentir y el inteligir, unificación extraña porque remiten a

formalidades (estímulo y realidad) heterogéneas. Sólo en su última trilogía, Zubiri desarrolla con todo detalle una concepción de la inteligencia sentiente como unidad. En el tratamiento de la inteligencia sentiente el autor hace un ejercicio de concisión y de precisión; por ello, se dirige a esa trilogía última, “la obra más madura de cuantas se han publicado de Zubiri, lo que está sirviendo para que todo lo demás cobre nueva actualidad a la luz del método noológico” (p. 103). Deja fuera el autor en aras de la concisión que el término “inteligencia sentiente” está en Zubiri desde el primer tramo de su maduración, como evidencia el largo tratamiento de que es objeto en el largo curso, de reciente publicación, *Filosofía primera (1953-1953)*; es probable, por tanto, que ese término haya sufrido una marcada evolución manteniendo la identidad léxica porque no sería fácil de entender que se sostenga un dualismo antropológico, por mitigado que se quiera, que no repercuta en la concepción dual de “inteligencia sentiente” en la que esta sería una *unión* de sentir e inteligir, potencias que se especifican por formalidades no sólo distintas sino opuestas. La última trilogía corta esto de raíz; Zubiri identifica un sentir neutro como impresión y esto se concreta en dos líneas independientes como son el sentir estímulo y el sentir inelectivo; aunque son independientes y hay que verlos como *unidad*, son susceptibles de análisis ulterior, cosa que el filósofo hace para la inteligencia sentiente en los tres volúmenes de la trilogía: “en realidad sentir e inteligir es en el hombre la misma cosa” porque se trata de una actualización de las cosas bajo la formalidad de realidad, algo que es nuevo e inexplicable como complicación de estímulos e incluso como mero producto de lo que en el proceso evolutivo aparece como una peligrosa “hiperformalización” cerebral. Es dudoso que Zubiri fuese consciente de todo el seísmo que esto provocaba en la filosofía y dentro de su propio pensamiento. Así entendida, esta inteligencia sentiente debe constituir la “nota esencial” (p. 125) del hombre. Pero, ¿qué significa eso?.

Es lo que analiza el amplio capítulo III, dedicado a “la persona humana como realidad abierta” y que, siendo la culminación de esta teórica primera parte, contiene el núcleo básico de la filosofía de Zubiri en el tema del hombre. Se trata de precisar la idea central de “persona”, de ambiguo significado en una época en que proliferaban múltiples tipos de “personalismos” y que en Zubiri tiene fuerte densidad metafísica; de modo conciso, se trata de explicar la fórmula “la persona es formal y reduplicativamente suidad real” (p. 134). Fórmula compleja porque no estamos hablando ahora de sistematizar notas de una sustantividad compleja, sino de la aventura intelectual de identificar la nota o conjunto de notas *esenciales*, por su carácter de principio fundante de todas las demás. Dentro de la noción de esencia, la persona pertenece al tipo de las esencias “abiertas”, aquellas cuyo modo de ser está abierto a las mismas notas reales que las configuran. De hecho, Zubiri identifica esa apertura con la inteligencia (y lo que esta conlleva), lo cual significa que se está afirmando que la inteligencia es la nota esencial que funda las demás notas humanas. Esto plantea muchas dificultades porque obliga a proyectar los análisis de la trilogía final sobre la obra

madura *Sobre la esencia*, sin que desaparezcan nunca del todo tensiones entre la vía noológica y la concepción metafísica, pero, al mismo tiempo, indica la necesidad de *evaluar y depurar* críticamente *Sobre la esencia* y escritos coetáneos, que de ningún modo se pueden anular o ignorar, desde los instrumentos de la trilogía final. Esto permite sacar a la luz enfrentamientos críticos de Zubiri con otras filosofías (así, la crítica poco explícita del existencialismo: pp. 172-175), mostrando una vez más que la escritura extremadamente ascética de aquella obra terminó negando a los lectores posibles apoyos que dificultaron mucho su comprensión y su valoración.

A partir de aquí, como ya indicaba, siguen análisis de distintos aspectos fundados en ese núcleo esencial, pero nada desdeñables. Es el caso de la volición (cap. IV), tema esbozado por Zubiri en un momento aún alejado de su pensamiento más maduro, lo cual exige una actualización en dos sentidos: como en ese momento Zubiri no disponía de lo que es la aprehensión primordial de realidad, era preciso radicalizar aquel análisis hasta donde sea posible; en segundo lugar, el sentimiento no adquiere autonomía hasta la última década del pensamiento de Zubiri, lo cual produce una nube de ambigüedades terminológicas, que aquí se intenta aquilatar. Esta situación explica que en un momento estos temas hayan provocado amplias discusiones entre los intérpretes por la falta de apoyos textuales y que, de modo indirecto, revelaban visiones muy distintas de la filosofía zubiriana. Se puede analizar la voluntad con el esquema clásico de una facultad incluso originaria y, aunque este tema parezca marginado en la obra posterior del filósofo, se llegó a hablar de una “ética primera”. Se puede, desde otro planteamiento, rehacer el análisis recurriendo a una analogía entre la voluntad tendente y la inteligencia sentiente, lo que evitará cualquier tentación de “sustantivar” la voluntad porque se trata de buscar su lugar en la aprehensión de realidad; lo mismo sucedería eventualmente en el caso del sentimiento afectante, tema aquí solo aludido y que el autor desarrolló en otros trabajos. También por analogía con la aprehensión primordial, se podría establecer modalizaciones ulteriores (bienes, valores y deberes), de los cuales interesa ahora su vertiente antropológica, sin que ello devalúe su posible utilización en el campo de la ética. Lo que aquí se propone es coherente, pero el autor insiste en su carácter hipotético por la ausencia en puntos claves de referencias textuales, lo cual significa que en este punto decidirá su fecundidad filosófica y no una imposible fidelidad a la letra del filósofo.

Complementario de este tratamiento es el capítulo V, dedicado a la libertad, un tema siempre escurridizo y que es invocado en puntos claves del pensamiento de Zubiri sin que a ello corresponda un tratamiento sistemático adecuado. El autor había publicado un artículo juvenil en esta revista (28, 2001, 191-292) que era un rastreo del tema a lo largo de las distintas obras de Zubiri y que permanece como el tratamiento más completo de este tema. Ahora lo afronta en claves similares al tratamiento de la volición, con el que está manifiestamente relacionado.

También en Zubiri es un tema muy esquivo; si bien se llega a afirmar que el acto libre es “el culmen” de la forma humana de realidad, el filósofo nunca sometió el tema a un tratamiento completo y, todavía cuando fue tratado subsidiariamente, nos encontramos con escritos previos a su madurez última. La idea zubiriana de libertad se mueve entre la espontaneidad y la arbitrariedad, quiere evitar la “sustantivación” del tema (no hay “la libertad”, hay “actos libres”) y se refiere a un aspecto que presentan los actos humanos, sostenido y exigido desde la inconclusión de las tendencias. No es un tema que se mueva en la mera intelección, pero la supone y por ello la libertad lo es “en” la forma de realidad de la esencia abierta, por lo cual tiene que ser libertad “de” los mecanismos biológicos y libertad “para” proyectar la vida adquiriendo en ello una autodeterminación siempre finita: “La libertad de y la libertad para al final revierte en la ‘libertad en’ aquello *en* que el hombre hace su vida, *desde* la que hace su vida y *por* la que hace su vida” (p. 240). El tema, al que tantos coetáneos de Zubiri absolutizaron, muestra como pocos la ausencia de un tratamiento sistemático y de una puesta a punto a la altura del pensamiento más maduro, lo cual deja zonas oscuras y afecta de modo notable a imprecisiones terminológicas.

Casi por su propio peso, esto lleva al último capítulo dedicado al “fenómeno moral”. Se trata de un tema conocido y difundido, si bien parcialmente y por vía oral, mucho antes de que se publicase el escrito pertinente de Zubiri; es un tema que tiene varias aristas y se puede acometer desde distintos enfoques. El autor opta por ceñirse a su vertiente antropológica y deja en segundo plano sus virtualidades para el desarrollo de una ética, tema que ha abordado en otras publicaciones. En definitiva, no se trata de analizar esta o aquella moral, sino de la estructura antropológica que explica el que haya y tenga que haber morales concretas. Volvemos a la raíz básica de ser humano como esencial abierta (p. 280) y, por ello, necesitada constitutivamente de una apropiación de posibilidades, algo que no se hace desde un decisionismo hueco, sino que se apoya en la línea de la felicidad. Esta renovación del concepto de “felicidad” provocó un aluvión de críticas en un contexto en el cual el término carecía de cualquier prestigio filosófico, pero no se trata de proponer una ética eudemonista en la que la felicidad sea el criterio de moralidad, sino de algo previo, de una posibilidad radical (“posibilidad de posibilidades”) que marca la línea en la cual las posibilidades aparecen como preferidas para su apropiación en tanto que bienes y, a su vez, se acota cuál es el ámbito de deberes que concuerdan con la línea de búsqueda del propio perfeccionamiento (personalización o despersonalización). Nunca tuvo Zubiri la intención de desarrollar una ética, pero también es claro que ese minucioso análisis antropológico desmontaba indirectamente algunas éticas muy difundidas y, de modo directo, las de tipo deontológico, derivadas directa o indirectamente de Kant. ¿Significará esto alguna revitalización de líneas neoaristotélicas? Directamente no lo parece, las fechas en que escribe Zubiri no eran propicias para eso; otra cosa distinta es que, a partir de ahí, se desarrollen otras aplicaciones, pero eso ya no es tema que Zubiri se plantease.

¿Queda así completo el tema? Si por completo se quiere entender un tratamiento exhaustivo y explícito de todo lo que en Zubiri tiene relieve antropológico, tanto en el ámbito constitutivo (v. gr. el sentimiento) o en diversas dimensiones (v. gr. el ser histórico) parece que faltan temas. Pero tampoco es eso lo que se propuso el autor, como muestra claramente una densa “conclusión” final; de lo que se trata, por el contrario, es de identificar y radicalizar el núcleo constitutivo de la forma humana de realidad (en terminología zubiriana, “la dimensión trascendental”); allí se enlazarán todas las prolongaciones que se juzgue oportunas. En ese mismo núcleo el pensamiento zubiriano evolucionó desde un esquema dual a una unidad compleja, en la que todavía queda un foco de tensión que parece irresoluble: desde el punto de vista evolutivo hay una línea de *continuidad* que llega, al menos por el momento, hasta un hiperformalización del cerebro, algo que biológicamente no parecía viable (¿el “ser deficitario” de Gehlen?) si no apareciese la novedad del acto intelectual, pero este aparece en radical *discontinuidad* con cualquier complicación de estímulos; no es que esto sea contradictorio, como a veces se ha afirmado, sino que obliga a replantear qué tipo de “nota” es la inteligencia y, desde luego, parece que hay que olvidarse de cualquier carácter “sustancial” de esa inteligencia, por muy sub-sistema que se quiera; ¿cabe entender la inteligencia no como otra nota más, sino como la “actualidad” del sistema de notas personales y qué significa esto? Hoy este tema reiterativo no se plantea en los mismos términos en los que lo encontró Zubiri, pero el autor opta por la validez del esquema básico y a ello parece referirse la “perspectiva actual” del título.

La obra satisface las expectativas razonables que pueda despertar. Saca a la luz y explica el núcleo metafísico de la concepción antropológica zubiriana y ordena con claridad los distintos planos del análisis sin quedar prendida de fórmulas rotundas o altisonantes. A partir de ahí, deja abierto el camino para las prolongaciones que sean de interés y analiza algunas de ellas, conforme a los temas por los que el autor muestra predilección, remitiendo siempre a su enraizamiento último y sin ninguna pretensión de exhaustividad. El horizonte es siempre la madurez definitiva de Zubiri y, a esa luz, busca aprovechar distintos desarrollos que el filósofo no desplegó explícitamente; no se oculta que esto a veces genera tensiones y dudas, que ello obliga a tomas de postura cuyo alto carácter hipotético se advierte, pero siempre se razonan las decisiones tomadas. Relacionado con esto, es relevante que la terminología es con frecuencia fluctuante e incluso ambigua porque quedan desdibujados términos que en Zubiri adoptan un sentido específico más restringido que el de su uso habitual; el libro se mueve con claridad y soltura en este campo guiando al lector por el camino adecuado; la contrapartida es que exige atención en la lectura, lo mismo que sucede con la mayoría de las obras del pensamiento. No conozco ninguna obra que en este tema se acerque a lo que se ofrece en este libro; por ello, debe marcar un antes y un después en ese núcleo de problemas frecuentemente aludidos y no siempre acompañados del debido rigor.