

PENSAMIENTO HISPANICO

INTRODUCCION CRITICA A LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DE ZUBIRI

Ha habido y sigue habiendo una gran expectación por la *Antropología filosófica* de Zubiri. Zubiri ha tratado filosóficamente del problema del hombre desde sus primeros escritos y sobre todo desde sus primeros cursos privados hace ya más de treinta años. Casi todos ellos tuvieron mucho que ver con la realidad humana y el último de los 'largos' tuvo precisamente por título *El problema del hombre* (1955-1956). Después ha seguido publicando y, sobre todo, pensando y escribiendo sobre temas que o son estrictamente antropológicos o son muy útiles para un planteamiento filosófico de la Antropología¹.

¹ La lista de trabajos antropológicos de Zubiri es larga, tanto la publicada como la de los inéditos. He aquí su pura enumeración, dividida en publicados e inéditos:

PUBLICADOS:

- 1935-1936: 'En torno al problema de Dios', *Naturaleza, Historia, Dios*, 5.^a ed. (Madrid 1963) 361-97.
1937-1939: 'El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina', *Ibid.*, 399-478.
1940: 'El saber filosófico y su historia', *Ibid.*, 107-18.
1942: 'El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico', *Ibid.*, 305-40.
1958: 'El problema del hombre', *Indice*, n.º 120, pp. 3-4.
1962: *Sobre la esencia* (Madrid 1962). (Para utilizar el rico material antropológico de este libro, cf. I. Ellacuría, *Indices*, Madrid 1965).
1963: 'Introducción al problema de Dios', *Naturaleza, Historia Dios*, 341-60.
1963: 'El hombre, realidad personal', *Revista de Occidente*, 2.^a época, n.º 1, pp. 5-29.
1964: 'El origen del hombre', *Revista de Occidente*, 2.^a época, n.º 17, pp. 146-73.
1966-1967: 'Notas sobre la inteligencia humana', *Asclepio* (1966-1967) 341-53.
1973: 'El hombre y su cuerpo', *Asclepio* (1973) 5-15.
1974: 'La dimensión histórica del ser humano', *Realitas* I, 11-69.
1975: 'El problema teológico del hombre', *Teología y mundo contemporáneo* (Madrid 1975) 55-64.

INEDITOS:

- 1945-1946: *Ciencia y realidad*.
1946-1947: *Tres definiciones clásicas del hombre*.
1950-1951: *Cuerpo y alma*.
1951-1952: *La libertad*.
1953-1954: *El problema del hombre*.
1959: *Sobre la persona*.
1961: *Sobre la voluntad*.
1964: *El problema del mal*.
1965: *El problema filosófico de la Historia de las religiones*.

Zubiri, sin embargo, no ha escrito *una* Antropología filosófica, aunque con lo escrito por él y con lo que sigue escribiendo tal Antropología puede y debe ser expuesta y redactada³. Mientras se lleva a cabo esta difícil tarea,

1966: *El hombre y la verdad*.

1967: *El hombre: lo real y lo irreal*.

1968: *El hombre y el problema de Dios*.

Estructura dinámica de la realidad.

1970: *Sobre el tiempo*.

1971: *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*.

1974: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*.

1975: *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*.

No todo en estos cursos se refiere explícitamente al hombre, aunque algunos de ellos están completamente dedicados a él o a algunos aspectos de lo humano. Pero desde luego hay que investigar en todos ellos —y de todos ellos hay texto escrito que ocupa muchos miles de páginas, excepto del *Tres definiciones clásicas del hombre*— para poder construir lo que sería la *Antropología filosófica* de Zubiri.

³ Múltiples han sido los intentos de exponer o el marco general de la antropología zubiriana o algunas de sus partes. Citamos a continuación los más importantes: Andrés Fernández, J. de: 'Los presupuestos antropológico-metafísicos de la afirmación de Dios en X. Zubiri', *Revista de Filosofía* 96-99 (Madrid 1966) 125-53.

Aranguren, J. L.: *Ética* (Madrid 1959). (Es un libro en el que aparece muy expreso el pensamiento antropológico de Zubiri; lo que era ese pensamiento a la altura de los años anteriores a *Sobre la esencia*).

Babolín, A.: 'La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini', *Archivio di Filosofia* (Roma 1975) 61-74.

Baciero, C.: 'Metafísica de la individualidad', *Realitas* I (Madrid 1974) 159-219.

Campo, A. del: 'El último curso de Xavier Zubiri sobre *Cuerpo y Alma*', *Cuadernos hispano-americanos* 22 (Madrid 1951) 122-24.

— 'La voluntad y la libertad según Xavier Zubiri', *Papeles de Son Armadans* 66 (Madrid 1961) 276-93.

Cevallos Noé, F.: 'Idea zubiriana del hombre', *Cuadernos hispanoamericanos* 180 (Madrid 1964) 419-30.

Conde, F. J.: 'Introducción a la antropología de Xavier Zubiri', *Homenaje* (Madrid 1953) 43-67.

Cruz Hernández, M.: 'El hombre religado a Dios', *El problema del ateísmo* (Salamanca 1967) 231-48.

Díez del Corral, L.: 'Zubiri y la filosofía de la historia', *Homenaje* (Madrid 1953) 69-87.

Ellacuría, I.: 'Antropología de Xavier Zubiri', *Revista de Psiquiatría y Psicología médica de Europa y América Latinas* 6 (Barcelona 1964) 405-30; 7, 483-508.

— 'La historicidad del hombre en Xavier Zubiri', *Estudios de Deusto* 28 (Bilbao 1966) 245-86 y 523-48.

— 'La religación, actitud radical del hombre', *Asclepio*, n.º 16, pp. 97-155.

— 'Antropología de Zubiri', *Historia universal de la Medicina* VII (Barcelona 1975) 109 ss.

Frutos, E.: 'Sobre la individualidad de las esencias', *Augustinus* 11 (Madrid 1966) 5-16.

Garagorri, P.: *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española* (Madrid 1968) 123-68, 195-205, 226-28.

Garosi, L.: 'Evoluzione e persona in Xavier Zubiri', *Rassegna di Scienze filosofiche* 3-4 (Nápoles 1971) 305-28; 1 (1974) 37-45.

Gil Cremades: 'Hombre, sociedad y derecho en la filosofía de Xavier Zubiri', *Memorias del XIII Congreso internacional de filosofía* VII (México, 1-14 setiembre 1963) 61-72.

Giralt, María de los Angeles: 'El diálogo Zubiri-Aristóteles, Zubiri-Teilhard', *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 29 (San José 1971) 223-42.

Gómez Arbolea, E.: 'Sobre la noción de persona', *Revista de Estudios políticos* 47 y 49 (Madrid 19)

Gracia Guillén, D.: 'El hombre enfermo como realidad personal', *Cuadernos de Historia de la Medicina española* XI (Salamanca 1972) 117-59.

en la que yo mismo estoy comprometido, puede tener un interés filosófico general analizar el 'carácter' de la Antropología zubiriana, aunque sea de modo introductorio. Esta introducción podría hacerse de dos maneras: una, ordenando los temas que la componen y exponiéndolos con mayor o menor extensión; otra, examinando el carácter formal que le es propio. Es esta segunda manera la que se va a seguir en este pequeño ensayo y a ella se refiere el título que lo encabeza.

¿Por qué y en qué sentido se llama 'crítico' a este modo introductorio de proceder? Suele decirse que la filosofía de Zubiri no es 'crítica' y tras esta acusación se esconden muy distintos significados. No es crítica para algunos porque no toma en debida consideración a la filosofía postcartesiana en lo que tiene de primacía de la subjetividad. No es crítica para otros porque ignora o pasa por alto lo que la llamada filosofía analítica —tomado el término en toda su vaga generalidad—, ha puesto en tela de juicio en lo que toca al lenguaje metafísico. No es crítica para los más porque no tiene en cuenta el peligro de ideologización de todo pensamiento que no se hace explícita pregunta de las condiciones sociológicas del conocer y que no se empeña en convertirse directamente y de inmediato en denuncia de determinadas estructuras socio-económicas y políticas o en ayuda de las necesidades con que cada persona se encuentra en una determinada situación.

Mi trabajo no pretende enfrentarse con ninguna de estas tres raíces 'cri-

- *Persona y enfermedad. Una contribución a la historia y teoría de la Antropología médica* (Madrid 1973).
- 'La estructura de la antropología médica', *Realitas* I, 293-397.
- Grande Covián, F.: 'Zubiri y la biología teórica', *Homenaje* (1953) 89-102.
- Gutiérrez Sáenz, R.: 'La religión como estructura humana. Un comentario a Zubiri', *Revista de filosofía* II (México 1969) 241-59.
- Guy, A.: 'La théorie de la religion selon Xavier Zubiri', *Bulletin hispanique* 3-4 (Burdeos 1964) 391-95.
- Fernández Casado, C.: 'Enfoque de la estética desde la filosofía de Zubiri', *Realitas* I (Madrid 1974) 221-91.
- Jiménez Valverde, J.: 'La religación en el pensamiento de Zubiri', *Revista filosófica de la Universidad de Costa Rica* 6 (San José 1959) 59-64.
- Lain Entralgo, P.: *La relación médico-enfermo. Historia y Teoría* (Madrid 1964).
- *Teoría y realidad del otro*, 2.^a ed. (Madrid 1968).
- *El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica* (Madrid 1968).
- *Sobre la amistad* (Madrid 1972).
- López Ibor, J.: 'La Psicología y Xavier Zubiri', *Homenaje* (1953) 159-68.
- López Quintás, A.: 'Un nuevo curso de Xavier Zubiri. El hombre: lo real y lo irreal', *Revista Tercer Programa* 5 (Madrid 1967) 57-80.
- *Filosofía española contemporánea* (Madrid 1968) 196-272.
- 'Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Zubiri', *Homenaje 1970* II (Madrid 1970) 215-48.
- Marquín Argote, G.: *En torno a Zubiri* (Madrid 1965).
- 'Teilhard de Chardin y Xabier Zubiri', *Homenaje 1970* II, 343-53.
- Olarte, T.: 'En torno al existencialismo cristiano español: Xavier Zubiri', *Idearium* 8-9 (San José 1951).
- Rof Carballo, J.: *Patología psicósomática* (Madrid 1950).
- *Cerebro interno y mundo emocional* (Barcelona 1952).
- 'Zubiri como biólogo', *Homenaje 1953*, 209-26.
- 'Bases filosóficas y psiquiátricas de la medicina psicósomática', *Arbor* 132 (Madrid 1956) 8-15.
- Sciaccà, M. F.: 'Saverio Zubiri e l'uomo como unidad radical', *Humanitas* 8 (Brescia 1953) 657-61.

ticas'. Pienso que tal empeño es más propio de la Antropología filosófica misma que de una introducción crítica. Se dice cazarmente que el movimiento se demuestra andando y aunque el dicho sea poco crítico apunta a que las distintas formas de meta-filosofías y, en nuestro caso, de meta-antropologías son actividades de alguna utilidad, pero más propias de épocas de decadencia que de crecimiento, más propias de filósofos escolásticos y de segundo orden (los escolásticos de todas las escuelas propenden a utilizar discursos de 'segundo orden' —en los dos sentidos del término—) que de filósofos a los que les sigue importando, ante todo, la realidad de las cosas.

Por tanto, esta introducción será 'crítica' en otro sentido. Quiere preguntarse si hoy es posible una Antropología filosófica y cómo debe entenderse esa Antropología para que sea hoy relevante. Si esto logra mostrarse en alguna medida, tal Antropología estaría justificada filosóficamente y podría enfrentarse con lo que de razonable tienen una Crítica trascendental, una Crítica analítica y una Crítica socio-política. Pero de esto último en otra ocasión ³.

1. ¿QUÉ SENTIDO TIENE UN CONOCIMIENTO FILOSÓFICO DEL HOMBRE?

Que el hombre sea objeto de estudio por parte de la filosofía, parece hoy a muchos discutible. En cuanto realidad empírica, se nos dice, debe ser objeto de las ciencias positivas; y en cuanto realidad trans-empírica puede fabularse sobre él pero siempre sin posibilidad de verificación o de falsación. Hay quienes se evaden del planteamiento o reduciendo la tarea del filósofo a ciertas reflexiones o sistematizaciones sobre los datos de las ciencias positivas o ciñéndola a distintas hermenéuticas de lenguajes referentes a lo humano o, en el otro extremo, lanzándose a la caza del ser o del sentido del hombre, que flotarían con independencia de sus estructuras empíricas, serían alcanzables con métodos no empíricos y podrían llevar a resultados que no estuvieran en contradicción con lo que las ciencias positivas darían por asegurado.

Ninguna de estas posiciones es la de Zubiri. Descartar para la filosofía la necesidad del acceso empírico y científico a la realidad de las cosas tiene, por lo pronto, el grave defecto teórico de malinterpretar el carácter empírico de ese acceso y, además, supone dar desde un principio carta de ciudadanía a muchos peligros subjetivistas. Pensar, por ejemplo, que el *sentido* de la realidad o el *ser* de la realidad son lo que son con independencia de la realidad, tal como ésta se nos da empíricamente, implican que sentido y ser dejan de ser sentido y ser *de la realidad*, con lo cual se da razón a quienes

³ Yo mismo he escrito repetidas veces en qué sentido la filosofía y la teología deben ser políticas. Sobre el caso de la filosofía en 'Filosofía y Política', *Estudios centroamericanos* (1973) y en una larga serie de trabajos en que he puesto la filosofía de Zubiri al servicio de necesidades reales del Tercer Mundo. Sobre el caso de la teología en otra serie de trabajos, de los que próximamente aparecerá una traducción norteamericana. La metafísica no es ajena a la realidad histórica y, por lo que toca a la filosofía, querer dedicarse al "tratamiento" de esa realidad sin una sólida metafísica y una no menos sólida Antropología es como querer dedicarse al "tratamiento" de las enfermedades sin una sólida base científico-médica. Lo demás es puro curanderismo, que algunas veces resulta, pero que a la larga es catastrófico.

piensan que por ese camino no se pasa de la descripción de vivencias o de interpretaciones subjetivas. Pero, del otro lado, pensar que todo lo que se puede decir justificada y razonadamente sobre el hombre lo dicen las ciencias positivas y quienes reflexionan sobre ellas a un cierto nivel meta-científico —más bien modesto en la mayoría de los casos—, es una clamorosa petición de principio y deja nuestro conocimiento del hombre a muy medio camino; la equiparación de racionalidad y cientificismo es una equiparación tan poco justificada como la de racionalidad e idealismo.

Cuál es el método filosófico zubiriano o, si se prefiere, cuál es su modo fundamental de superar ambas posiciones, no es tema en el que hayamos de entrar ahora directamente. Suele decirse que Zubiri no se ha hecho problema previo de esta cuestión. Y esto es falso. Ciertamente, como fue el caso de un Schelling o de un Hegel —y cito estos dos autores por ser posteriores a Kant— a Zubiri le gusta más trabajar por el saber de la realidad que por el saber del saber, de modo que en el conocer mismo de la realidad pueda verse en qué forma y con qué límites es posible el conocer. Pero esto no quita para que en él se dé una explícita teoría de la inteligencia —no una teoría crítica del conocimiento— en la que se fundamenta su modo filosófico de proceder y es ella misma, si así quiere llamársela, metafísica fundamental. Conviene recordar a los conocedores superficiales de la obra zubiriana que su curso *Filosofía primera* (1951-1952) está dedicado en gran parte a proponer una teoría de la inteligencia, a la que *Sobre la esencia* hace repetidas alusiones, y lo que es más importante hace continuamente presente a veces de modo muy explícito. Que no sea satisfactoria eso es ya otro problema, como también es problema aparte hasta qué punto la han entendido, quienes incluso no se han percatado de ella. Pero existir, existe, y lo que se necesitaría es mostrar dónde está su insuficiencia⁴.

Pero sin entrar en el problema de la justificación crítica de la filosofía zubiriana⁵ sí es preciso mostrar cómo procede filosóficamente Zubiri para superar lo que sería un acceso puramente científico a la realidad humana o un acceso puramente trascendental a lo que sería el ser humano. No es que la realidad humana sea objeto de una parte de la filosofía, una especie de filosofía segunda o de metafísica especial, que tuviera un estatuto propio. Indudablemente la realidad humana es, en tanto que realidad, algo distinto a lo que es la realidad de las galaxias en tanto que realidad; hay una distinción en tanto que realidad y no sólo por razón de sus contenidos distintos. En razón de estos contenidos propios y de ese carácter propio de realidad, el acceso al hombre tendrá características particulares. Pero las tendrá por la propia condición del método filosófico. ¿Qué es el método filosófico y qué pretende, antes de dividirse en esa pluralidad de métodos filosóficos que utilizan las distintas filosofías? Esta es nuestra cuestión.

⁴ En mi tesis doctoral, cuyo título fue *Principialidad de la esencia en Zubiri*, y cuyos avatares académicos podría contar para regocijo de unos y lección de otros, dediqué más de 500 páginas a la fundamentación de la principialidad de la realidad sobre la inteligencia, según el pensamiento de Zubiri; lo cual indica que en el pensamiento zubiriano este problema se ha tratado muy de propósito.

⁵ En el próximo número de *Realitas* Javier Montserrat tratará largamente de este problema.

Pues bien, el conocimiento filosófico, el conocimiento metafísico —para Zubiri no hay distinción en estos términos porque el 'objeto' de la filosofía es el todo de la realidad, la entera estructura dinámica de la realidad— no es posible sino como una vuelta inmediata a la realidad misma. La consigna puede parecer husserliana, si es que entre la *Sache* de Husserl y la *realidad* de Zubiri no hubiera diferencias tan abismales. Muy al principio de *Sobre la esencia* se dice: “de no tener ante los ojos la esencia misma, todas nuestras consideraciones correrían el riesgo de caer en el vacío, y, sobre todo, careceríamos de punto de referencia para fundamentarlas y discutir las”⁶. No es que se pueda ver la esencia en su sentido último y definitivo, porque lo que en este principio de su investigación entiende Zubiri por esencia es la cosa con todas sus notas, propiedades o caracteres, que en un primer momento se nos puedan hacer presentes en su unidad, como término de una función déctica, indicativa de algo que se nos hace presente, cualquiera sea la forma de esta presencia. Pero esto no al modo husserliano, porque: “la filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que nos es dado”⁷. Zubiri ha pasado por Husserl, a cuyos seminarios asiste; por eso, no le ignora sino que trata de superarlo críticamente: “al desviarse de las cosas y dirigirse a la conciencia en beneficio de un saber absoluto, Husserl ha perdido en el *enfoque mismo* de la cuestión, lo esencial de la realidad. Logrará a lo sumo un tipo de 'pensar esencial', pero jamás la esencia misma de las cosas”⁸. El subrayado es mío, porque lo que aquí importa acentuar es precisamente el enfoque, la dirección del método filosófico zubiriano. Y en contraste asimismo con uno de los pensadores más presentes en la obra de Zubiri, mucho antes de que fuera moda referirse a él, con Hegel: “por la inteligencia, el hombre está en las cosas (incluyéndose a sí mismo entre ellas) como realidades; está forzado por ellas y, por tanto, en un devenir real además de lógico. En su virtud, nos vemos forzados por la realidad misma de las cosas a inclinarnos modesta y problemáticamente sobre ellas. Modestamente, esto es, con un esfuerzo de sumisión a ellas, por irracionales que parezcan; no es posible aprehender la esencia de nada por pura dialéctica conceptual... Frente al conceptismo de Hegel es menester subrayar energicamente los fueros de lo real, sea o no absolutamente concebible”⁹. Y frente a los racionalistas: “la verdad real no nos saca de las cosas para llevarnos hacia algo otro, hacia su concepto, sino que, por el contrario, consiste en tenernos y retenernos sumergidos formalmente en la cosa real como tal, sin salirnos de ella”¹⁰. Más aún, frente al realista Aristóteles todavía le parece muy por rodeos su acceso a la reali-

⁶ X. Zubiri, *Sobre la esencia* (SE), (Madrid 1962) 15.

⁷ SE, 28.

⁸ SE, 28. Cf. M. Rianza, 'El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl', *Homenaje 1970* II, 559-84.

⁹ SE, 58. La preocupación por Hegel es de muy temprana fecha en Zubiri. Cf. su conferencia-artículo: 'Hegel y el problema metafísico', NHD, 223-40. Yo mismo he escrito: «podrá parecer esta concepción una nueva forma de hegelianismo. Y efectivamente es Hegel quien más cerca está de una concepción dinámica y trascendental de la realidad en la que desaparecen las zonas de realidad para convertirse el todo dinámico en objeto de la metafísica. Las diferencias, con todo, son abismales...» *Homenaje 1970* I, 522.

¹⁰ SE, 65.

dad: "en lugar de ir directamente a la realidad e inquirir en ella lo que puede ser su esencia, se da el rodeo de pasar por la definición..., un rodeo fundado en un supuesto enormemente problemático, a saber, que lo esencial de toda cosa es necesariamente definible; y esto es más que problemático. Porque una cosa es que, por medio de nuestros conceptos nos aproximemos más o menos apretadamente a las realidades, y que hasta lleguemos a caracterizar a algunas de ellas en forma que se distingan más o menos inequívocamente entre sí, otra muy distinta que en los conceptos pueda explayarse formalmente toda la realidad y menos aún definirse su esencia"¹¹.

Se podrá decir que este intento no es posible, que no hay paso a la realidad de las cosas sino a través de las vivencias, de los conceptos, de los razonamientos, de las definiciones, en una palabra, de un conjunto de actividades subjetivas que hacen muy improbable el que podamos llegar a la realidad misma de las cosas. Pero aquí reside una de las mayores equivocaciones de algunos críticos del realismo de Zubiri. Cuando Zubiri sostiene, tras muy largos análisis, que la realidad se nos hace presente —ya hace muchos años distinguía entre presentación y presenciación— en la aprehensión simple, en la pura dimensión atingencial de la inteligencia, no nos dice que en este primer inteligir sepamos *lo que* las cosas son; llegar a saber lo que las cosas son es una tarea difícilísima en la que ha de echarse mano de infinidad de recursos, entre otros los propios de las ciencias positivas. Lo único que nos dice es que las cosas nos son presentes en su formalidad de realidad y que sólo apoyados en esta formalidad que remite físicamente a lo que las cosas nos realmente tienen algún sentido todo el resto de funciones intelectivas. Inteligir no es sin más saber; es sólo el principio dinámico del saber. El inteligir nos pone en aquella vía, que bien recorrida nos podrá decir lo que son las cosas realmente. Pero que esa llamada realidad esté fuera de mí, que mi comprensión de ella dependa de mis propias condiciones trascendentales o psicológicas o sociológicas, es algo que el realismo de Zubiri no afirma ni niega. Lo único que afirma en su posición inicial es que la inteligencia humana, precisamente por su carácter de inteligencia sentiente, es una facultad de realidad y un principio de realización, que sólo con muchas cautelas críticas puede penosa y esforzadamente llegar a saber cómo son las cosas y cómo el hombre mismo puede realizarse en ese saber.

Este es el fundamental método filosófico de Zubiri. Si no nos atenemos a este primario estar en la realidad y no trabajamos intelectualmente desde esta constante vuelta al carácter de realidad, cualquier faena intelectual va descaminada, si lo que pretende es darnos la verdad de las cosas. Va descaminada desde un principio y no puede volver a encontrar la ruta. El realismo de Zubiri es así crítico desde su primer arranque y nada tiene que ver con la pregunta de si existen las cosas más allá de nuestra percepción o si existen tal como las percibimos. Esta última pregunta en su doble aspecto deberá ser respondida en cada caso no desde una Crítica previa sino desde un análisis que tome como hilo conductor el método fundamental que representa la verdad real¹².

¹¹ SE, 89-90.

¹² Cf. el concepto de verdad real en *Sobre la esencia*; véase el término en I. Ellacuría, *Índices* (Madrid 1965).

Tal planteamiento fundamental es el que le lleva a Zubiri tanto en el caso del hombre como en cualquier otro caso a identificar la esencia física con la esencia metafísica. Entiéndase bien: la única esencia real que nos dirá esencialmente lo que es la realidad no viene dada en las llamadas esencias metafísicas, que Zubiri tilda de esencias conceptivas; viene dada por las esencias físicas. Y es, respecto de estas esencias físicas, donde tienen mucho que decir las ciencias. El sustancial aporte de las ciencias positivas es así otro de los apoyos del carácter crítico de la Antropología de Zubiri. Veamos, ante todo, este punto de confluencia crítica en dos ejemplos de gran importancia para la Antropología.

En *Sobre la esencia*, que pretende ser un libro de estricta metafísica, bien que de una metafísica intramundana¹³ hay largas páginas dedicadas al concepto de especie, pero no al de la especie lógica sino al de la especie física¹⁴. Lo cual muestra, dicho sea de paso, cuanto hay de antropológico en la metafísica zubiriana. Pues bien, después de esforzarse por determinar el concepto de especie física, lo más apegado posible a lo que de la especie dicen las ciencias, escribe Zubiri: “es un concepto de especie estrictamente filosófico, y no simplemente biológico. No existe distinción ninguna entre una especie ‘biológica’ y una especie ‘filosófica’, y las dificultades que puedan existir para determinar la una son idénticas a las dificultades que puedan existir para determinar la otra”¹⁵. Para saber lo que es el hombre no basta con acudir a la determinación lógico-genérica de lo que es el animal sino que ha de comprobarse científicamente cuál es el tipo concreto de organismo animal, que es el propio de la especie humana, “cosa necesaria, no sólo para el conocimiento ‘positivo’ de lo que es el hombre, sino también para el ‘filosófico’”¹⁶. Para conocer quienes pertenecen a una especie es preciso recurrir a los criterios de la biología, especialmente al criterio genético. Esto hace que el conocimiento de una especie sea siempre aproximado y parcial —lean bien esto los que hablan de realismo ingenuo—, pero “como concepto es filosóficamente riguroso”¹⁷. Y este rigor no es debido a que sea un concepto puramente formal y apriórico sino a que se ciñe a lo que la realidad nos muestra a través de los mejores accesos que tenemos en este caso.

El segundo ejemplo se refiere a la evolución. También este tema de la Antropología filosófica ocupa un lugar destacado en *Sobre la esencia*, a pesar de que en ese libro Zubiri no ha entrado de lleno en el estudio de la estructura dinámica de la realidad. En él se escribe: saber si de hecho existe evolución, “es un problema científico... Explicarse el mecanismo de la evolución es, asimismo, una tarea científica. Pero supuesto el hecho, e independientemente de su explicación, la evolución es un carácter estructural estrictamente metafísico”¹⁸.

¹³ Cf. Aranguren en su recensión a *Sobre la esencia*, *Revista de Occidente* 2 (1963) 243-46; sobre el sentido de una metafísica intramundana y sobre el empeño zubiriano de que la metafísica sea intramundana, cf. mi artículo ‘La idea de filosofía en Xavier Zubiri’, *Homenaje 1970*, pp. 477-85 del tomo primero.

¹⁴ SE, *passim*, cf. *Indices*.

¹⁵ SE, 244-45.

¹⁶ SE, 245.

¹⁷ SE, 246.

¹⁸ SE, 256.

Ante este recurso a la ciencia positiva y ante estas equiparaciones más de un filósofo se rasgará las vestiduras. ¿No es esto craso empirismo? ¿No será en el mejor de los casos pura onticidad? ¿No queda reducido aquí el hombre a lo que *tiene* y se olvida de lo que *es*? Hay quienes estarían dispuestos a conceder que algo de esto tendría lugar en una filosofía de la naturaleza, si es que todavía admiten que pueda haber una estricta filosofía de la naturaleza, más allá —quiero decir: más filosófica— de lo que han hecho un Schrödinger, un Monod, un Teilhard de Chardin o un Morin, por citar algunos nombres de aficionados a estas tareas para-filosóficas. Pero no tendría lugar en una Antropología realmente filosófica. ¿Qué importaría para ésta el carácter de especie que le compete al hombre? A lo más sería un hecho bruto, una condición, etc., con la que habría que contar para ser hombre, pero que no entraría en el ser mismo del hombre, en su existencia y en su vida, a no ser que pudiera convertirse en 'sentido' a partir de un peculiar modo de vivencia.

Si, por otro lado, es el mismo el concepto biológico y el concepto filosófico de especie, dejemos a los biólogos su determinación para la que cuentan con mejores instrumentos críticos que los filósofos.

Zubiri es ajeno a ambas posiciones. Necesita de las ciencias para acercarse filosóficamente a lo que es el hombre, pero no le bastan las ciencias para saber lo que es realmente el hombre. Lo cual plantea dos graves cuestiones, cuya respuesta ofrece un principio de fundamentación crítica de lo que debe ser hoy un conocimiento filosófico del hombre. Son las siguientes: ¿por qué esa insistencia en volver a lo positivo para determinar lo filosófico, especialmente en el caso del hombre? ¿Qué añade el conocimiento filosófico al conocimiento positivo, incluso en aquellos casos en que ambos tratan de la misma realidad, en nuestro caso de la realidad humana? Para responder a ambas cuestiones, estrechamente relacionadas, son precisas algunas reflexiones generales.

Empecemos por un pasaje capital de Zubiri: "De donde resulta que lo 'físico' no se opone a lo 'metafísico', sino que es lo metafísico por excelencia. Físico no es sinónimo de 'empírico' o 'positivo', sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. Lo físico, en efecto, puede considerarse, por un lado, como aquello que es 'real', y en este sentido, es término del saber positivo. Pero lo físico puede ser considerado como estructura formal y última de la 'realidad' en cuanto tal; y en este sentido es término del saber metafísico"¹⁹. Zubiri, sin pretenderlo, se ha plantado en medio de la disputa que mantiene el materialismo dialéctico con el resto de la filosofía no materialista, la llamada por el materialismo dialéctico e histórico, filosofía idealista, con alguna simplificación histórica, es cierto, pero no con ausencia total de justificación.

El materialismo dialéctico da toda prioridad a lo físico y en eso el pensamiento de Zubiri no le va a la zaga, dentro de lo que Zubiri ha llamado metafísica intramundana²⁰. Lo que sucede es que el materialismo dialéctico propende a interpretar lo físico en un cierto modo presocrático corporalista —sin olvidar a Epicuro, claro está—, de suerte que en él puede apreciarse

¹⁹ SE, 276.

²⁰ Cf. la nota 13.

una triple reducción: lo real es lo físico, lo físico es lo material, y lo material es lo corporal²¹. Depende en sus fuentes clásicas de un saber científico extraordinariamente rudimentario. Y, además, al hacer el paso de lo físico-positivo a lo físico-metafísico, llega a afirmaciones como las de la eternidad, infinitud e increación de la materia, que tal vez puedan ser razonadas, pero que superan no sólo el ámbito del saber positivo sino el ámbito mismo de una filosofía intramundana.

Desde el punto de vista de una fundamentación crítica de una Antropología filosófica este planteamiento del materialismo dialéctico presenta una cuestión importante. ¿Será idealista todo enfrentamiento con la realidad, que partiendo de lo físico y ateniéndose a lo físico no acompañe al materialismo dialéctico en su triple reducción de la realidad?

Zubiri proclama taxativamente que es indispensable empezar por lo físico, y esto porque es un hecho. Son impresiones sensibles, aunque impresiones de realidad, no sólo el comienzo de todo inteligir humano sino de toda la marcha del inteligir humano. Por lo que toca al saber, ese comienzo es lo físico intramundano; más estrictamente lo físico en cuanto es dado por las ciencias positivas. No todo saber real se apoya forzosamente en un saber científico, pero un saber real crítico necesita de ese apoyo. Es por lo menos discutible que haya un acceso inmediato a realidad alguna, que no pueda ser alcanzado, al menos en teoría, por un método estrictamente científico. Un arranque intelectual, que no parta de la realidad física, no sería un comienzo desde la actualización de lo físico en la inteligencia. Esta realidad física, esta realidad físico-positiva se da siempre en materialidad, lo cual no implica necesariamente que se agote en pura materialidad, a no ser que se demuestre que sea así²². Pero lo que más nos importa aquí es que esta consideración de lo físico-positivo puede dar paso y debe dar paso a una consideración de lo físico-metafísico.

La razón es que en la más modesta y material de nuestras impresiones sensibles y, correspondientemente, en la más inmediata y modesta cosa sensible que se nos hace presente en impresión, por muy poco que sepamos de ella y por muy indiferenciada que se presente de nuestra propia percepción, el hombre se enfrenta con ella en tanto que cosa real, se abre a la realidad. A través de unas determinadas notas: resistencia, calor, figura, etc., se hace presente la realidad; no lo que la cosa es realmente sino que la cosa es realmente: que el calor está calentado, es calentante, calienta 'de suyo', tiene un como fuero propio que le hace calentar... Se apunta aquí un punto de excepcional importancia en la filosofía de Zubiri y en la determinación de su método filosófico, refiérase éste al hombre o a cualquier otra realidad

²¹ Dejo de lado aquí el *materialismo histórico*, donde lo real, lo físico y lo material cobran rango metafísico de primer orden, muy superior a lo que puede dar de sí el *materialismo dialéctico*. Perdónese lo taxativo de la afirmación en la disyunción de los dos materialismos. Se trata más de reivindicar aquél que de condenar a éste, lo cual requeriría análisis más extensos.

²² Zubiri prefiere hablar de materismo que de materialismo, porque si todo lo real intramundano surge de la materia, se da en función de ella y es constituido intrínseca y formalmente por ella.

y, últimamente, a la realidad en cuanto tal. Es el paso del orden talitativo al orden trascendental en razón de la función trascendental²⁸.

Decíamos que Zubiri parte de la realidad física sentientemente inteligida —y en el caso de las ciencias positivas, de la realidad experimentalmente comprobada— y en eso radicaría su consonancia con el arranque de la ciencia positiva. Pero esta realidad física, al ser sentientemente *inteligida* y por el mero hecho de serlo, se nos hace presente, aun en la más modesta de nuestras aprehensiones no puramente estímúlicas, como realidad. Esto nos sitúa en el plano de lo talitativo, en el plano de las notas que cada cosa tiene. En la metafísica de Zubiri notas talitativas estrictamente tales solamente lo son las notas esenciales, pero estas notas esenciales hacen que la cosa real entera tenga un carácter talitativo, donde por talitativo debe entenderse, a la par, el concreto contenido de la cosa —si es una estrella, una golondrina o un pitecántropo, etc.— y su carácter de contenido concreto *real*. Con ello no tenemos el ente sino sencilla y más radicalmente la realidad talitativamente considerada.

Esta realidad talitativamente considerada tiene una función trascendental. Cada realidad concreta por ser tal determina una forma propia de realidad; el contenido talitativo precisamente por ser real hace que en el plano mismo de la realidad en cuanto tal, ésta tenga una forma u otra de realidad, un grado u otro de realidad, sea más o menos real. Por este camino y sólo por este camino puede y debe irse a una captación de lo que es la realidad. Por poner un ejemplo de índole antropológica: el hombre talitativamente cuenta con una nota que es la inteligencia, que en función trascendental hace de él esa típica forma de realidad que es la persona.

El tema talidad-función trascendental-realidad en cuanto tal, es tal vez el tema fundamental del método filosófico zubiriano, porque expresa a la par su idea de la realidad y su modo fundamental de filosofar. Aquí sólo lo insinuamos para aclarar nuestro problema de la conexión que hay entre lo físico y lo metafísico y del paso necesario de lo físico-positivo a lo físico-metafísico. Lo físico no se opone a lo metafísico, pues lo físico no es lo empírico. Lo empírico sería lo que inmediatamente se da a la experiencia en esa suerte de 'precisión' con que la ciencia maneja las cosas con que se enfrenta; tanto en la experiencia del sentido común como en la experiencia científica no puede menos de presentarse la formalidad 'realidad', pero en ambos casos se comete una suerte de precisión psicológica, que deja fuera de consideración no la cosa real, pero sí la formalidad 'realidad'. Con lo que la consideración físico-empírica o positiva sería aquella que no toma en consideración explícita todo lo que tiene entre manos; no llegaría a la plenitud de lo talitativo y menos aún a la plenitud de lo trascendental. La ciencia es ciencia —y así tiene que ser— a base de reducciones. Lo físico-positivo es así lo físico reducido, lo cual no implica que sea lo físico falsificado, a no ser que se quiera hacer de lo reducido afirmación absoluta.

Zubiri añade que lo físico puede considerarse como aquello que es 'real', y que es lo físico, en este sentido, lo que es término del saber positivo. Lo cual no contradice lo que acabamos de afirmar. Todo saber humano, en

²⁸ Sobre el concepto de función trascendental, cf. A. del Campo, 'La función trascendental en la filosofía de Zubiri', *Realitas* I, 141-57.

efecto, es saber de lo real, porque 'realidad' es la formalidad en la que forzosamente se mueve la inteligencia. Más aún, el saber positivo en su intento de máxima objetividad, lo que pretende es decirnos cómo son realmente las cosas. Pero esta expresión no es unívoca, al menos formalmente, cuando la usa un científico y cuando la usa un filósofo: cuando un científico y un filósofo buscan captar las cosas 'como son realmente', entienden el término 'realmente' de distinta forma. 'Realmente' significa para el científico algo existente y verificable como existente —visto el problema por el lado positivo y afirmativo, porque por el lado negativo de falsación las cosas serían más complicadas de decir—; significa que algo es de hecho así y aun 'legalmente', en virtud de determinadas leyes, es necesario que sea así. Para el filósofo, en cambio, 'realmente' significa, aparte de lo que cada filósofo entienda concretamente por realidad, algo considerado en su radicalidad y en su totalidad. Pues bien, el científico positivo busca lo físico real, pero, si se me permite la expresión, no busca lo que 'en verdad de realidad' es lo físico real ni lo que es la estructura formal y última de la realidad en cuanto tal. Si de la realidad física, accesible al científico positivo de una u otra forma, atendemos reduplicativamente a su carácter de realidad, el carácter físico de algo será forzosamente un carácter formalmente metafísico. Un carácter metafísico es un carácter físico de la realidad, pero de la realidad en cuanto tal²⁴. Que este paso sea posible y que este paso sea útil para el conocimiento y la realización del hombre, podrá discutirse. Pero para que la discusión no sea formal y vacía, es mejor intentar llevarlo a cabo, que perderse en prolegómenos críticos. La Metafísica de Zubiri y la Antropología lo han hecho y, por tanto, la única discusión crítica que interesa es la discusión real sobre lo hecho por él o la presentación de otro modelo, ya realizado, que lo sustituya con ventaja.

Como quiera que sea, la conexión del saber positivo con el saber filosófico es esencial en la metafísica zubiriana. "Averiguar 'cuál' sea una esencia, es decir, cuál sea este 'tal', es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la conceptualización de la 'talidad' misma"²⁵. La metafísica zubiriana cuenta así con una previa Crítica, la Crítica de las ciencias. Es realista porque busca siempre y se mueve en el ámbito de la realidad, pero acepta que la realidad de las cosas suele estar escondida y no precisamente porque se halle por-bajo-de las apariencias. De ahí que no se pueda llegar al orden trascendental de la realidad por simple especulación o por combinación dialéctica de conceptos. "Todo lo contrario: como la estructura trascendental está determinada por la función trascendental de la talidad, es al análisis concreto de ésta a donde hay que volver la vista para descubrir aquella estructura"²⁶, y para este análisis es ineludible el aporte del saber positivo.

Lo propio del saber metafísico es, entonces, intentar acercarse a la realidad a través de la realidad física positiva e inmediatamente dada, atenerse en la determinación de lo que es en concreto la realidad a lo que sobre ella diga el saber positivo, si este saber positivo está críticamente contrastado;

²⁴ SE, 292 y 298.

²⁵ SE, 357.

²⁶ SE, 425.

determinar el carácter esencial-talitativo de las cosas reales; preguntarse por la función trascendental de cada talidad típicamente distinta; estudiar el orden y estructura de la realidad en cuanto tal; abrirse desde este orden a realidades concretas no accesibles al saber positivo, si es que de alguna manera han dejado su huella en algo que el saber positivo puede barruntar. Cada una de estas seis tareas son distintas y están apoyadas las unas en las otras; señalan el método que debe seguirse críticamente en un saber metafísico no idealista. No sólo los últimos pasos pertenecen al saber metafísico en cuanto tal, porque al tratarse de un proceso estructural, cada uno de los momentos debe estar en todos los demás.

Podemos responder así a las dos cuestiones, que considerábamos capitales para la justificación crítica de una Antropología filosófica. A la pregunta de qué añade el conocimiento filosófico al conocimiento positivo, cuando ambos se refieren al mismo 'objeto', en nuestro caso, al hombre, ejemplificado en los temas de la especie y de la evolución, la respuesta es clara. El aporte científico es indispensable para plantear con rigor el problema filosófico, precisamente para determinar de qué realidad se trata y para lograr un cierto acercamiento crítico a esa realidad, sin olvidar, por supuesto, los condicionamientos de todo tipo que implica ese acercamiento y que deben ser tenidos en cuenta y 'juzgados' según muy diversas *Críticas*. Pero el aporte científico no agota todo *saber* posible, críticamente justificado, de aquella misma realidad que él hace presente. Ya la consideración puramente talitativa supera lo que el saber positivo pueda alcanzar, no porque esta consideración pueda descubrir mejor notas físicas, sino porque plantea cuestiones en orden a la estructura y unidad, que el saber positivo no alcanza. Pero, sobre todo, la consideración trascendental, supera —sin ir 'más allá' en el sentido de 'fuera de'— lo que el saber positivo puede alcanzar. Que la consideración filosófica diga cosas distintas que la consideración puramente positiva, es un hecho; que ese 'más' esté justificado debe mostrarse en cada caso sin olvidar que los tipos de justificación racional pueden ser muy diversos.

A la pregunta de por qué acudir a los saberes científicos para hablar filosóficamente del hombre, la respuesta es también fácil. Preguntarse filosóficamente qué es el hombre es preguntarse por la realidad del hombre y no por cualquier forma trascendental de realidad. Para ello es preciso preguntarse por su talidad y en la determinación de esa talidad es indispensable mucho dato positivo, sea logrado por saberes científicos estrictamente tales o por otras vías, tal vez menos rigurosas y exactas, pero quizá más ricas o más sugerentes. Creer que las ciencias positivas nos dicen poco de lo que realmente es el hombre, es un prejuicio en el que fácilmente caen o quienes tienen poco conocimiento de ellas o quienes no saben pasar de la pura positividad a la talidad; reducir el aporte de las ciencias positivas al análisis de su lenguaje es también un prejuicio de muchos analistas de última hora, que, como se ha observado últimamente, es mucho más común de lo que acríticamente se piensa²⁷. Creer, en el otro extremo, que el pensar filosófico no

²⁷ «Existe siempre el peligro de que el filósofo se pierda por no saber bastante acerca de aquello de lo que está hablando. Es bien sabido, por ejemplo, que en la filosofía de la ciencia y en la filosofía de la religión los filósofos que pasan por especialistas en la materia basan a menudo sus análisis en ejemplos de discurso de primer orden tan ingenuos que sorprenden a los propios científicos y a los propios creyentes

puede añadir nada al conocimiento real del hombre, nace asimismo de un prejuicio, por no decir de un crasa ignorancia de lo que ha sido la historia del pensamiento: hay muchos terrenos en que lo último no invalida lo de siempre o, por lo menos, no se puede estar críticamente a la última sin tener profundas raíces en lo de siempre.

De aquí se sigue que el saber científico no es meramente previo al saber filosófico y extrínseco a éste, sin que por ello haya de entenderse el saber filosófico como un síntesis reflexiva de los aportes que en cada época vayan proporcionando las ciencias positivas. El saber científico tiene un modo de hacer presente la realidad a través de un procesamiento y una racionalización de datos. Si dejamos de lado lo que en ese procesamiento y racionalización puede haber de construcción teórica, tan discutible como otros tipos de construcción teórica, y nos atenemos a lo que la ciencia tiene de dato, nos encontramos con la pista del entronque fundamental de ciencia y filosofía. Dice Zubiri: "¿Está ausente de lo sensible el momento de realidad? Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad, ¿de dónde se lo iba a sacar la inteligencia? Tendríamos con la inteligencia 'ideas', pero jamás la realidad. Y es que el vocablo y el concepto de 'dato' es manejado... con una singular imprecisión. Por un lado, 'dato' significa dato *para* un problema... Pero esto, con ser verdad, no es la verdad primaria. Porque —es el otro sentido de la palabra 'dato'— un dato sensible no es primariamente dato *para* un problema, sino dato *de* la realidad. Y al amparo del primer sentido, se nos quiere hacer olvidar el segundo que es el primario y radical. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primaria vía de acceso a la realidad... Lo sentido es dato de la realidad²⁸."

Discute Zubiri en este párrafo, fundamental para nuestro propósito de justificación crítica, cómo intervienen los datos de los sentidos en el saber de la inteligencia. La solución idealista, ejemplificada en este punto por Cohen, consiste en decir que los sentidos —léase en nuestro caso los aportes de las ciencias positivas— no hacen sino suministrar los datos para un ulterior ejercicio de la inteligencia, de tal manera que lo sentido sería siempre y sólo el conjunto de datos para el planteamiento de un verdadero saber intelectual. Trasladado el planteamiento a nuestro problema, tendríamos que las ciencias no darían sino los datos para que la filosofía en un proceso ulterior y distinto nos dijera qué son realmente las cosas reales y, en un segundo momento, qué es la realidad misma. Se trata efectivamente de un traslado, porque ya las ciencias hacen sus propias elaboraciones teóricas con los datos que le son presentes en la experimentación, pero se trata de un traslado legítimo y que va a iluminar singularmente nuestro problema, el problema crítico de la relación de las ciencias del hombre con la Antropología filosófica. Legítimo, por cuanto las ciencias tendrán siempre la función de proporcionar datos a la reflexión filosófica, al menos en los casos en que ésta incida sobre el mismo objeto material que aquéllas; iluminador, por cuanto pone en claro

respectivamente», W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, tr. José Hierro S. Pescador (Madrid 1974) 28. Oppenheimer, en cambio, quedó asombrado de la comprensión que de la nueva física tenía y mostraba Zubiri en su artículo 'La idea de naturaleza: la nueva física', NHD, 243-304.

²⁸ 'Notas sobre la inteligencia sentiente', *Asclepio* (1966-1967) 343.

el carácter de previdencia de los datos científicos respecto del quehacer filosófico.

Pues bien, Zubiri insiste en que los datos proporcionados por los sentidos a la razón —en nuestro caso, y por las razones apuntadas, los datos proporcionados por las ciencias positivas a la filosofía— son sí datos *para* una elaboración intelectual ulterior e indispensable, pero son primariamente datos *de* la realidad, y en este sentido son ya intelección no sólo primera sino primaria de la realidad, sin la cual toda otra función de la inteligencia quedaría ya al margen de la realidad. Esto no es absolutamente válido respecto de las ciencias sino tan sólo de la intelección tenida en impresión de realidad, pero, como venimos diciendo, ilumina nuestro problema. Si el hombre no tiene acceso a la realidad en los datos que le suministran los sentidos, unos sentidos que están en unidad estructural con la inteligencia, la realidad se le habrá escapado de las manos para siempre y el hombre ya no volverá a alcanzar, en el mejor de los casos, más que una cierta 'idea' de la realidad o apriórica o arbitraria.

Desde un punto de vista realista, solamente interesa el 'para' de los datos, cuando son efectivamente datos 'de' la realidad, cuando la realidad se hace presente en ellos, cualquiera sea la forma de esa presencia. Frente a toda presunta intencionalidad primaria del conocer, Zubiri propone una primaria genitividad: el conocer es un conocer-de y este 'de' es, más allá de todo posible contenido del conocimiento, 'de' la realidad. Los datos son datos reales, únicamente cuando y porque son datos de la realidad, y solamente cuando son datos reales son datos para un problema real, en el que se pretenda ejercitar no una inteligencia idealista o conceptualista sino una inteligencia realista. No quiere esto decir que el dato de la realidad sea como una donación física, respecto de la cual no sea necesaria una hermenéutica crítica, necesaria por múltiples motivos. Pero hermenéuticas aparte, lo definitivo es acentuar y esclarecer el 'de' del dato para poder acercarnos lo más posible a la determinación de la realidad misma, de la que ciertamente no lo sabremos todo hasta que nos preguntemos por su sentido y nos preguntemos asimismo por el significado del lenguaje en que se expresa, pero un sentido y un significado que tiene que nacer de la realidad misma tanto o más que de la presencia de esa realidad en el hombre. Zubiri gusta decir que más que el estudio y el análisis de la vivencia de la realidad, lo que importa es el estudio y el análisis de la realidad de la vivencia. Sólo entonces cobrará la vivencia y, en su caso, la praxis, la plenitud de su realidad, de su sentido y de su significado.

En nuestro caso, hasta cierto punto traslaticio —sólo hasta cierto punto, como acabamos de decir—, las ciencias proporcionarían al saber filosófico no datos para la filosofía sino mucho más radicalmente datos de la realidad, datos de la realidad humana. La distinción puede parecer sutil, pero es fundamental. La filosofía en general y la Antropología filosófica en particular no trabaja en el fondo sobre los datos que en cada momento le dan las ciencias sino sobre la realidad que las ciencias le han hecho accesible con mayor o menor rigor crítico. Las ciencias positivas —también otras formas de comportamiento humano como la propia experiencia personal, la actividad artística, la vida cotidiana, la praxis social, etc.— nos hacen presentes realmente de alguna forma la realidad, y este hacernos presentes realmente

la realidad no es algo previo sino momento constitutivo del filosofar mismo, pues sin él la actividad filosófica sería vacía. El viejo decir kantiano de que el pensar sin el intuir es vacío mientras que el intuir sin el pensar es ciego, implica una teoría de la inteligencia que Zubiri no comparte, pero como principio general es extraordinariamente significativo.

Esto no significa que todo lo que las ciencias dan, es decir, los datos, su hermenéutica y su teorización, sean momento intrínseco de la filosofía ni que deban ser recibidos por ésta ingenuamente; las ciencias, como ha mostrado Zubiri desde su primer curso largo *Ciencia y Realidad* (1945-1946), utilizan una serie de 'esquemas' (por ejemplo, el de determinismo para interpretar la causalidad), que están sin justificar. Lo que a la filosofía le obliga de estos datos es tan sólo aquella dimensión por la que son datos 'de' la realidad, y no aquella siempre presente en el saber científico, en que son datos interpretados. Dicho en otros términos, sólo son datos *para* la filosofía aquellos que son datos *de* la realidad y para cuya determinación ciencias y filosofía deben confluír. Ni que decir tiene que la investigación científica por su parte puede anular todo un tipo de soluciones filosóficas, que aparecen en contradicción con los hechos o, al menos, completamente ajeno a ellos.

Podríamos entonces decir que las ciencias aportan lo positivo-talitativo de la realidad. Talitativo implica en su sentido más laxo cualquier contenido de la cosa real, y esto pueden y deben aportarlo las ciencias positivas respecto de ciertas cosas reales y en nuestro caso del hombre; esto sería lo puramente positivo. Y es a lo que nos hemos estado refiriendo hasta aquí. Pero pueden aportar todavía más. Talitativo en sentido riguroso²⁹ implica aquellas notas constitutivas de la realidad que hacen de una cosa que sea estrictamente tal; las ciencias pueden también en algunos casos acercarse hasta estas notas, al menos materialmente y orientadas por lo que de la talidad en cuanto tal dice la filosofía; más aún, a veces sin las ciencias la filosofía no podrá decir nada en concreto sobre las notas esenciales de una cosa real —por ejemplo, y en el caso del hombre cuál es el concreto organismo animal que es el hombre—, de modo que en este caso su aporte es estrictamente positivo-talitativo: positivo porque lo hace desde su propio estatuto epistemológico, talitativo porque se acerca hasta las mismas notas esenciales talitativas, que talifican, hacen tales, a todas las demás notas de la estructura en cuestión. Por eso dice Zubiri en un texto que citamos anteriormente: "averiguar 'cuál' sea esta esencia, es decir, cuál sea este 'tal', es asunto del saber positivo. Pero concierne formalmente a la metafísica la conceptualización de la 'talidad' misma"³⁰, donde lo propio de la metafísica no está sólo en la conceptualización, ni lo está en decir conceptualmente qué es en abstracto y universalmente la talidad, sino en ver que la realidad es forzosamente en cada una de las cosas reales constructividad talitativa y en ver cómo en cada esencia se configura la talidad en cuanto tal, una vez que las ciencias han hecho presentes —cuando lo puedan hacer— los datos materialmente talitativos de la realidad.

Con lo cual no puede decirse que la filosofía se ocupa de lo que la ciencia todavía no ha alcanzado, de modo que sea un esfuerzo razonable e hipo-

²⁹ SE, 357-72.

³⁰ SE, 357.

tético para hablar de lo que todavía no se sabe científicamente³¹. Dejando aparte consideraciones todavía más generales habría que decir que la filosofía se ocupa de lo que la ciencia ha podido confirmar ya como real o como realizable, de modo que introduce dentro de sí su aporte convirtiendo lo puramente positivo en positivo-talitativo. Tras esta consideración positivo-talitativa deberá hacer una consideración trascendental, porque, como ya dijimos, cada talidad en función trascendental determina una forma de realidad, que es distinta en cuanto forma de realidad y no simplemente en cuanto talidad; en el caso del hombre, esta consideración trascendental es absolutamente indispensable porque en él sólo esta consideración nos abre al conocimiento metafísico de lo que es la persona y de lo que es la fundamental distinción entre lo que es la realidad del hombre y lo que es el ser del hombre. Por su especial significado todavía debe añadirse una cuarta consideración que llamaríamos dinámico-trascendental, en la que recogiendo los dinamismos todos de la realidad mostráramos su función trascendental: es lo que nos abre a la consideración de la vida humana, de su biografía y de su historia, que montadas sobre dinamismos talitativos son en sí mismos la realidad en su última concreción y totalidad dinámicamente considerada.

Referido al hombre el problema cobra toda su gravedad. A veces los científicos se atienen tan sólo a lo puramente positivo de la talidad, lo cual tiene el doble peligro de suponer que toda realidad, incluso en su talidad, pueda ser inmediatamente accesible al dato positivo de la ciencia, y, en segundo lugar, de implicar que la mera consideración científica es suficiente para determinar la totalidad de la realidad en cuestión y aun la totalidad de la totalidad. En el lado contrario, los filósofos se atienen tan sólo a lo trascendental, y en lo trascendental al puro ser, sentido, etc., ignorando que la riqueza y la firmeza corresponden primariamente a la realidad misma³². Zubiri quiere llegar a lo que es el hombre en su realidad y en su realidad trascendentalmente considerada, pero piensa que esta tarea es utópica e idealista, si no se estudia la trascendentalidad del hombre desde su propia talidad visto, eso sí, en función trascendental. En la determinación de esta talidad —lo repetiremos una vez más— no se puede proceder sin el aporte de las ciencias positivas, que son formalmente aporte de realidad y sin las que la realidad no aporta lo que realmente es. Por lo que las ciencias no son sólo algo previo a la filosofía sino que forman de algún modo parte de ella. No las ciencias en lo que tienen de lenguaje formal sino en lo que tienen de acceso a lo real, y en este acceso, no puramente su contenido material sino una cierta elevación a talidad de ese contenido. Con ello no ha hecho la filosofía sino comenzar su tarea, pero con ello se asegura, al menos en parte, un comienzo crítico.

Desde el Renacimiento, la Antropología se debate entre dos orientaciones, una científica y otra filosófica, que apenas mantienen en común otra cosa que el objeto material de su estudio³³. Desde entonces han crecido ver-

³¹ Este es un punto en que Laín ha insistido en muchos de sus cursos y ha insistido con razón y con credibilidad por su profundo conocimiento de lo que es la ciencia y de lo que es la filosofía.

³² Cf. D. Gracia: 'Notas para una historia de la antropología', *Asclepio* (1971) 211-48, especialmente 245-46.

³³ *Ibid.*, 239-48.

tiginosamente los saberes positivos acerca del hombre. Lo cierto es que "desde su misma constitución, la Antropología tiene un estatuto epistemológico problemático, polémico. De una parte está la Antropología científica o nueva, que realizan e investigan sobre todo empiristas y médicos. De otra, la Antropología filosófica, en cierto modo antigua, desarrollada por escolásticos, humanistas y racionalistas"³⁴. La ruptura parece estar justificada por cuanto el hombre parece ofrecer una doble vertiente, que en la línea del pensamiento kantiano pudiéramos llamar 'mundo de la naturaleza' y 'mundo de la libertad', correspondiente en parte a la dualidad cartesiana de *res extensa* y *res cogitans*, en la que la dualidad de lo extenso y de lo pensante está por encima de la unidad de la realidad, precisamente porque se ha dado mayor importancia, en la determinación de lo que son las cosas, al modo subjetivo de estar presentes que a su propio carácter de realidad. Las subsiguientes dualidades: espíritu-materia, alma-cuerpo, *bíos* y *zoe*, yo y no-yo, historia y naturaleza, etc., no hacen sino poner de manifiesto la dualidad que atormenta a la Antropología. Lo cual nos indica que ahí reside su más grave problema crítico.

Entre los varios intentos de conciliación se nos ha ofrecido hace poco un ejemplo mediocre³⁵. Morin apunta como grave problema antropológico el de la 'soldadura epistemológica' entre tres estratos humanos que aparecen superpuestos y aislados entre sí: a) hombre-cultura; b) vida-naturaleza; c) física-química. Zubiri desde sus primeros cursos se había planteado este problema: sólo desde el estudio de la realidad microfísica se podía llegar al recto planteamiento de la bioquímica molecular, sólo desde la bioquímica molecular podía entenderse la vida, sólo desde la vida se podía entender la animalidad, sólo desde la animalidad se podía entender la hominización, sólo desde la hominización se podía entender la humanización de la biografía, de la sociedad, de la historia y de la cultura. El hombre y la humanidad son a una, estructural y dinámicamente todo eso. La idea de la unidad universal de la materia, la idea de la subtensión dinámica, la idea de la aparición de nuevas formas de realidad que se apoyan estructuralmente en las anteriores, las cuales siguen estando presentes dinamizando y unificando esas nuevas realidades, ha sido la idea central de su Antropología. Esto sólo podía hacerse con un sólido conocimiento de la realidad a través de las ciencias y con un sólido pensar a través de la filosofía. ¿De qué ciencias? ¿Con qué filosofía?

Entre los círculos intelectuales que han escuchado a Zubiri, sobre todo desde el año 1945, ha sido asombro reconocido su pasmosa erudición científica. Para 'historiadores' de últimos días, que no se han tomado el trabajo de enterarse, conviene advertirles que a esos cursos cargados de saber positivo asistían primeras figuras españolas en la línea de las matemáticas, de la física, de la biología, de la neurofisiología, de la psicología experimental, de la medicina, de la lingüística, de la historia de las religiones... Y en esos temas, ayudado por los mejores especialistas, Zubiri procuraba estar a la altura de los últimos datos. No le faltaba preparación para ello. Durante muchos años Zubiri había buscado como maestros a los mejores científicos

³⁴ *Ibid.*, 232.

³⁵ E. Morin, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado* (Barcelona 1974) 17-22.

Europeos y no se había refugiado en Manuales con los que aparentar una ciencia que no se conoce. En Matemáticas, había trabajado con La Vallée-Poussin, Rey Pastor, Zermelo, Picard, etc.; en Física con Planck, Schrödinger, Einstein, Sommerfeld, De Broglie, Lemaitre, Cabrera, Palacios²⁶; en Biología con Fernando Castro, Van Gehuchten, Speemann, Noyons, Goldschmidt, Mangold; en Psicología llegó a conocer a Wundt y trabajó con Michotte y Köhler; en Antropología con Obermeier; en Lingüística con Deimel, Lavat, Dohrme, Delaporte, Benveniste (cuatro alumnos asistieron a algunos de sus cursos en la Sorbona, uno de ellos Zubiri), Jaeger... No buscó Zubiri ser un especialista en todos estos campos, pero sí el poder comprender lo que los especialistas de primera línea iban produciendo; todavía lo sigue haciendo, aunque, como es natural, en una medida más reducida, a través de revistas especializadas.

Obviamente en este catálogo de ciencias faltan las que un poco indiscriminadamente llamamos hoy 'ciencias sociales'. Es cierto que las tres grandes ciencias positivas más estimadas por Zubiri —lo repetía hace poco en una presentación de Severo Ochoa— son la Física nuclear, la Astrofísica y la Biología molecular. Pero no por eso ha abandonado estudios más 'humanísticos'. Dejemos de lado la Filosofía en todas sus fuentes clásicas y en sus contemporáneos más esclarecidos (Husserl, Heidegger, Ortega, Bergson, Max Scheler, etc.) y la Teología. Zubiri se ha interesado mucho en Historia de las Religiones desde sus manifestaciones más primitivas y se ha interesado por la Sociología de Durkheim y Tarde, especialmente. Con todo, es claro que su preferencia y su preparación han sido más por las ciencias llamadas naturales, si exceptuamos el caso de la lingüística y de las ciencias bíblicas. ¿Repercute esto negativamente en el planteamiento de su Antropología filosófica? ¿Deja por ello de estar justificada críticamente? El responder a estas cuestiones nos pondrá más en claro el 'carácter' de la Antropología de Zubiri y los fundamentos críticos de su posibilidad. La pregunta por los saberes positivos que deben tener primacía en el estudio filosófico del hombre no es ciertamente baladí, aunque no puede responderse sin tener en cuenta las atribuciones que se le deben conceder al saber positivo respecto del saber filosófico. Como de este último punto ya se ha tratado en páginas anteriores, podemos ahora acercarnos a la primera parte del problema. Que de hecho las ciencias más cultivadas por Zubiri hayan sido, por decirlo así, las más 'científicas' y que esto plantea un problema grave, es un dato que no puede ignorarse y que, al contrario, debe ser recogido de frente, si queremos justificar críticamente el carácter de su Antropología.

Esta discusión de los saberes positivos no es, por tanto, una cuestión puramente fáctica. No se trata de que uno deba decidirse por unos u otros, dada la multiplicidad imposible de abarcar de las investigaciones actuales; se trata de discernir teóricamente cuáles deben ser esos saberes y qué jerarquía debe establecerse entre ellos. Si fuera una pura cuestión de hecho, la recomendación sería también ocasional: que cada uno se acerque a la realidad del hombre a través de aquellos caminos que le son más transitables, sean estos del orden que sea. Pero si es una cuestión de derecho, las cosas cambian. Es, pues, preciso plantear esta cuestión con algún mayor rigor.

²⁶ Cf. nota 27.

Es claro que si se va a estudiar un aspecto del hombre, por ejemplo, su dimensión socio-política, se deberá acudir a aquellos saberes o a aquellos haceres, sin los cuales la reflexión filosófica corre el peligro de ser vacía o de ser ingenua. Habrá que recurrir a la historia, habrá que recurrir a la sociología, habrá que recurrir a la economía, a la etnología, etc., etc. La razón es obvia: son este tipo de saberes los que nos acercan o nos pueden acercar más críticamente al hecho socio-político y aun a la realidad humana en su dimensión socio-política. Parecidas reflexiones deberían hacerse si se tratara de la dimensión moral, de la dimensión religiosa, etc. Sólo así pueden evitarse ingenuidades o disquisiciones puramente formalistas. Pero la Antropología filosófica no estudia un aspecto del hombre, ni siquiera un conjunto de aspectos; estudia lo que el hombre es *realmente*, lo que es en realidad de verdad, lo que es *de suyo*, lo que es unitaria y estructuralmente. Como hemos repetido hasta la saciedad esta realidad no es ajena a la talidad humana, y respecto de esta talidad humana las ciencias tienen mucho que decir y, sobre todo, tienen mucho que aproximar. Pero igualmente debe insistirse hasta la saciedad, que la conceptualización de esa talidad y de su correspondiente trascendentalidad, es atribución de la filosofía y que la filosofía presenta formalmente el problema de la realidad en términos de unidad estructural³⁷.

Llegados a este punto caben dos opciones fundamentales: comenzar el estudio del hombre en su totalidad concreta tal como hoy se nos ofrece, de modo que alcanzáramos una descripción de él lo más exacta y completa posible, en cuyo caso cobraría mayor relieve metodológico la conciencia de sí y la interpretación científica de la historia; o comenzar el estudio del hombre tal como ha aparecido —filogenética y ontogenéticamente— desde las demás realidades del universo y entre las demás realidades del universo. Los procesos de estudio no son entonces completamente independientes, pero tendrían un sentido inverso: de lo histórico a lo natural en un caso, de lo natural a lo histórico en el otro. No hay historia sin naturaleza, pero sí hay naturaleza sin historia. El primero de los caminos tiene el peligro de reducir al hombre a pura historia (vida, existencia, etc.); el segundo el de reducirlo a naturaleza (materia, animalidad, etc.).

En principio, los dos caminos parecen posibles. De hecho, aunque no con principalidad lógica, siempre se comienza desde el presente, pues si el pasado no aparece de algún modo en el presente no tiene modo alguno de aparecer. Y la elección no implica que se dé por definido el hombre de antemano como naturaleza o como historia. Es claro que quienes lo entiendan primariamente como naturaleza se inclinarán sin más a las llamadas ciencias naturales y los que lo entiendan primariamente como historia se inclinarán por las llamadas ciencias sociales —vuelvo a advertir que estas denominaciones son puramente indicativas y simplificadoras y de ninguna manera críticas—, pero esta decisión por lo natural o por lo histórico es ya filosófica y precientífica. La determinación filosófica de si el hombre es naturaleza y/o historia es uno de los temas fundamentales de la Antropología filosófica y no puede responderse desde sus comienzos dejando de lado los datos que los distintos saberes pueden aportar. Habría una petición de principio, que

³⁷ I. Ellacuria, 'La idea de estructura en la filosofía de Zubiri', *Realitas* I, 71-139.

podría tomarse como hipótesis de trabajo, que más tarde obligaría a recurrir a toda suerte de saberes para invalidarla o convertirla ya en teoría.

¿Cuál es de hecho el camino seguido por la Antropología filosófica de Zubiri? ¿Cuál es la justificación de ese camino?

Dijimos al comienzo de estas páginas que Zubiri no ha escrito *una* Antropología filosófica, pero lo que sí podemos rastrear a través de toda su producción es el camino que ha seguido para llegar a una concepción unitaria y filosófica de la realidad humana. Como ejemplo —y sólo como ejemplo— es interesante observar el proceso de las lecciones de su primer curso largo *Ciencia y Realidad*. Pasando por alto los capítulos dedicados a la realidad en cuanto tal y a la 'realidad' matemática, tiene el curso tres secciones fundamentales: la realidad física, la realidad biológica y la realidad humana; la realidad humana se divide a su vez en tres divisiones principales: el hombre agente de su vida (realidad natural), el hombre autor de su vida (realidad personal), el hombre actor de su vida (realidad histórica). Pues bien, este ha sido el proceder metodológico de Zubiri: tomar al hombre desde su primera aparición filogenética y ontogenética y aplicar en cada caso aquella lente que corresponda mejor al momento de realidad que se manifiesta en ese proceso. Como esta aparición implica siempre estadios anteriores, que siguen presentes, aunque transformados, en los sucesivos, Zubiri parte resueltamente de aquellas ciencias que mejor dan cuenta de ellos tanto en el orden de la filogénesis como en el de la ontogénesis, tomando ambos términos en toda su amplitud hasta alcanzar lo que es hoy la humanidad actual y lo que es el hombre maduro.

La justificación de este camino es obvia, aunque no sea concluyente en el sentido de pretender que sea la única. El analizar cómo ha surgido una realidad facilita la determinación de la estructura de esa realidad. La filosofía zubiriana es más amiga de estructuras que de génesis, pero el estudio científico de la génesis, cuando es posible, no es recurso desdeñable, sobre todo cuando los procesos son estructurales. En el estudio de esa génesis y de las innovaciones que van surgiendo en ella va tomando posición el pensar filosófico, va llevando a cabo su propia labor filosófica. Zubiri gusta decir que una filosofía de la naturaleza no es una filosofía de la física y, más en general, que una filosofía de la realidad no es una filosofía de las ciencias de las cosas reales. Mucho aportan las ciencias en el acercamiento de la realidad y en la aproximación a la realidad, pero el filósofo se las ha de haber filosóficamente con la realidad misma, en nuestro caso con la realidad del hombre.

El estudio de la realidad del hombre en tanto que realidad y como principio de todo lo que es realmente y de las dimensiones todas de su ser, es así el objeto de la Antropología filosófica. A esta Antropología podría llamarse Antropología fundamental o, mejor, Antropología primera. Habría después lo que debieran llamarse Antropologías segundas. Como el sentido de estas expresiones no es el usual, quisiera decir una palabra. Ya se ha dicho lo que sería la Antropología primera; pues bien, la Antropología segunda sería, no la aplicación de la Antropología primera a un aspecto especial de lo que es la realidad humana: realidad social, realidad histórica, realidad religiosa, realidad lúdica, realidad económica, etc., sino el estudio de cada uno de estos aspectos por sí mismos y con la ayuda de los saberes positivos correspondientes desde lo que es el hombre en su realidad última y unitaria.

Zubiri apenas ha tocado estas que llamamos Antropologías segundas, pero en su Antropología primera está el estudio de lo que es la realidad humana y en ese estudio se da el instrumental adecuado, no sólo para el análisis de cada uno de esos aspectos sino el principio de superación para que esa multitud de aspectos no se convierta en un mosaico sino que sea siempre la expresión de una fundamental unidad estructural. Qué duda cabe que en este terreno hay mucho por hacer: el estudio del *homo oeconomicus*, del *homo politicus*, del *homo technicus*, del *homo aestheticus*, etc.; para ello se necesitarán saberes económicos, políticos, técnicos, estéticos, etc. Pero se necesita también una rigurosa concepción del *homo* en cuanto tal y un riguroso método para que las Antropologías segundas no dejen de ser filosóficas para convertirse en expresiones más o menos abstractas de datos y teorías científicas. En este sentido, ni siquiera las filosofías segundas deben ser lenguajes de segundo orden; deben ser reflexiones de primer orden sobre lo que es la realidad, por más que esta realidad se nos oculte y se nos manifieste en un juego que, sin duda alguna, necesita de todo género de Críticas. Pero en el hacer real mismo, no fuera de él ni por modo previo ni por modo posterior.

Esta distinción entre Antropología primera y Antropología segunda quiere insinuar también que la Antropología primera pertenece sin más a una Filosofía primera, por la sencilla razón de que la realidad humana no es un caso particular de una realidad general sino que es una realidad en el ámbito estructural del todo de la realidad³⁸. Sin embargo, no es fácil metodológicamente en la determinación de lo que es la realidad humana, prescindir de discursos metodológicos, que son más propios de Antropologías segundas.

¿No será este proceder poco filosófico? ¿No deja de lado esa fundamental distinción de ente y ser, que parecería representar, después de Heidegger, un criterio fundamental para hacer metafísica, de suerte que quien no la tuviera muy explícitamente en cuenta no estaría haciendo estricta filosofía? ¿No se reduciría *Sobre la esencia* a ser un estudio filosófico de la realidad vista como naturaleza?

No puedo entrar aquí en la discusión de estos puntos, cosa que ya he hecho en otros lugares³⁹. Sólo quiero insinuar que *Sobre la esencia* está vista desde la realidad humana, como forma suprema de realidad intramundana, y que de hecho se escribió en un intento de fundamentar metafísicamente la idea de persona. Que no se haya leído adecuadamente *Sobre la esencia*, es ya otro cantar, cuya culpabilidad total no puede atribuirse a lectores, que desconocen los cursos que han precedido y han seguido a esa obra capital.

Pero sin entrar en la discusión de esos puntos, sí quiero aludir ocasionalmente a algunas reflexiones de Heidegger sobre el problema de la Antropología, con el *único propósito* de acabar de definir cuál es el tipo de pensar filosófico, con que Zubiri se ha acercado al hombre y, consiguientemente, de dejar un poco más en claro el carácter de su Antropología.

Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*⁴⁰ se refiere a aquellos huma-

³⁸ I. Ellacuria, 'La idea de filosofía en Xabier Zubiri', *Homenaje 1970*, especialmente pp. 520-23 del tomo primero.

³⁹ Cf. los artículos citados en las dos notas anteriores.

⁴⁰ M. Heidegger, 'Brief über den Humanismus', *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern 1947).

nismos que hacen hincapié en la libertad del hombre, para quienes, por tanto, es fundamental la distinción entre naturaleza y libertad. Según él, en tal caso están Marx, Sartre y el Cristianismo. Todos ellos coinciden en partir de una interpretación ya fija de la naturaleza, del mundo y del fundamento del mundo; son peyorativamente metafísicos. Desde el humanismo romano, todos los humanismos presuponen como evidente cuál es la 'esencia' más universal del hombre: el hombre es animal racional; determinación esencial, que a Heidegger no le parece falsa, pero sí condicionada por la metafísica, una metafísica que no tiene debida cuenta del ser. Tanto por lo que toca a la idea de la razón como por lo que toca a la animalidad, esa metafísica introduciría ciertas explicaciones que a Heidegger le parecen inaceptables. Respecto de la animalidad, especialmente, piensa Heidegger que empezando por ella es imposible abandonarla, por muchas diferencias específicas que se le añadan. "Man denkt im Prinzip stets den *homo animalis*, selbst wenn *anima* als *animus sive mens* und diese später als Subjekt, als Person, als Geist gesetzt werden. Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Mensch zu gering geachtet und nicht in seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der *animalitas* her und denkt nicht zu seiner *humanitas* hin"⁴¹.

Frente a esta posición Heidegger propone la vuelta al ser y la sustitución de la metafísica por la ontología. "Die Metaphysik verschliesst sich dem einfachen Wesensbestand, dass der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird... Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz, ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, *ratio*, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr"⁴².

Sólo por este camino saldremos del biologismo. "Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus"⁴³. Que la Fisiología y la Química fisiológica hayan investigado científicamente al hombre como organismo no es prueba de que la esencia del hombre resida en lo orgánico, es decir, en el cuerpo tal como lo explican las ciencias.

El camino para llegar a la esencia del hombre es completamente distinto: "das, was der Mensch ist, dass heisst in der überlieferten Sprache der Metaphysik das 'Wesen' des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz"⁴⁴; o, como se dice en *Ser y Tiempo* y se recoge de nuevo aquí: "das 'Wesen' des Deseins liegt in seiner Ek-sistenz". Nuestra esencia ex-sistente puede parecer próxima a la de los seres vivos, pero está separada de ellos por un abismo, el abismo que supone la presencia del ser. Ver el lenguaje como exteriorización de un organismo o como expresión de un ser vivo, es, por lo mismo, una falsa interpretación. Si se considera el lenguaje como lo que responde a la esencia del hombre, y se le entiende al hombre como animal racional, es decir, como la unidad cuerpo-alma-espíritu, el lenguaje deja de ser lo que es, precisamente porque el hombre deja de ser considerado como ex-sistente.

⁴¹ *Ibid.*, 66.

⁴² *Ibid.*, 66-67.

⁴³ *Ibid.*, 67.

⁴⁴ *Ibid.*, 68.

Para Heidegger hay algo *más* en el hombre que lo expresado por el concepto 'animal racional', pero este *más* no puede ser entendido aditivamente, como si 'animal racional' fuera la determinación fundamental, a la que debiera añadirse una consideración existencial. "Das 'mehr' bedeutet: ursprünglicher und darum im Wesen wesentlicher"⁴⁵. Un *más* que deberá ser alcanzado desde el ser, para el que Heidegger propone una orientación bien determinada: "Diese (die Sprache) verfälscht sich noch selbst, insofern es ihr noch nicht glückt, zwar die wesentliche Hilfe der phänomenologischen Sehens festzuhalten und gleichwohl die ungemässe Absicht auf 'Wissenschaft' und 'Forschung' fallen zu lassen"⁴⁶.

No es esta ocasión de comparar la no pretendida Antropología filosófica de Heidegger con la de Zubiri. Pero sí mostrar, frente a la orientación que queda tipificada en los párrafos transcritos, cuál es el modo filosófico de la Antropología zubiriana.

Una lectura primera de los textos transcritos pone en claro que ha habido, y sigue habiendo, una corriente de pensamiento que considera sumamente peligroso para una recta interpretación del hombre el método propuesto en estas páginas para dar con la 'esencia' del hombre. Si en un extremo estarían los cientificistas para quienes el pensar filosófico tendría poco que decir sobre la realidad del hombre, en el otro estarían los filósofos que prefieren atenerse al ver fenomenológico y dejar de lado la perspectiva de la ciencia y de la investigación. Como venimos repitiendo, la posición de Zubiri es completamente distinta de ambos extremos y no se presenta como mediación, ni menos como término medio, sino como solución propia que parte de otros supuestos y se lleva a cabo por otros caminos. Y lo hace, no porque ignore cuáles son las posiciones cientificistas o las posiciones heideggerianas, sino teniéndolas en cuenta y estando positivamente en desacuerdo con ellas.

No podemos discutir aquí —es tema del cuerpo mismo de la Antropología filosófica— si el 'animal de realidades' comete las mismas presuntas faltas que a la definición del hombre como 'animal racional' atribuye Heidegger. Pero lo que sí puede adelantarse es que la Antropología de Zubiri no tiene el menor empeño en abandonar el carácter de animalidad para definir esencialmente lo que es el hombre; y puede adelantarse también que la definición zubiriana del hombre como 'animal de realidades' —definición, por cierto, que no es la última pues está todavía en el ámbito de la talidad y no de la estricta trascendentalidad—, no parte de una interpretación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo o del fundamento del mundo. Lo que para Heidegger rompería esta fijeza y cerrazón es la presencia incalculable del ser; para Zubiri, una realidad y un ámbito de realidad, que no se puede dominar y fijar, más aún una realidad que responde a un orden trascendental físicamente abierto. La innovación no se da tan sólo en cosas reales cualitativamente nuevas y distintas; es que la realidad misma, al ir dando de sí, va innovándose en tanto que realidad, y esto en un 'proceso' intramundano incalculable. Pero esta apertura a la realidad abierta no es cuestión de un ver fenomenológico; es cuestión de una aprehensión de la realidad y de un salto, por la función trascendental, de la talidad a la trascendentalidad. Ni la

⁴⁵ *Ibid.*, 90.

⁴⁶ *Ibid.*, 110.

talidad es onticidad ni la trascendentalidad es ser, ni la diferencia metafísica es diferencia ontológica. Por ello, el método que va de lo positivo-talitativo a lo talitativo y de lo talitativo a lo trascendental, un orden trascendental dinámico y positivamente abierto no es ni un método cientificista ni un método trascendentalista.

La tipificación de la realidad humana como esencia abierta y como persona —esto sí pertenece al orden trascendental, pero como exigencia intrínseca de lo que es la animalidad humana—, quiere indicar una doble apertura: por un lado, apunta a la apertura a la realidad desde la que tiene que ir haciéndose y siendo; por otro lado, apunta a que ella misma está abierta desde su pasado presente al futuro presente. La Antropología de Zubiri no va en busca de una esencia universal y fija del hombre, si es que esa esencia universal se toma como término de una definición predicativa. La acusación de Heidegger va contra una esencia quidditativa o específica, pero que entiende la quiddidad y la especificidad en términos lógicos, cuando en el caso de Zubiri son términos completamente físicos. Tal vez, esto sea todavía más anatematizable para Heidegger, pero del hombre hay que hablar como realmente es y no como se presenta idealmente. Decir de algo aquello en que es diferente de todo lo demás, no es decir lo que es sino una parte de lo que es y una parte, que, además, corre el gravísimo riesgo de ser malinterpretada. La trascendencia no es un salirse-de sino un definirse-en, no es un trascender-de sino un trascender-en. Cómo ocurre esto en el caso de la animalidad del hombre es uno de los graves problemas que debe estudiar la Antropología filosófica como Antropología primera. Zubiri no parte de una animalidad que después haya de diferenciarse específicamente, sino de una animalidad física que es de por sí una exigencia de apertura a la realidad para el modesto menester biológico de seguir viviendo; una animalidad que, en el caso concreto del hombre, está constitutiva y estructuralmente en primaria unidad con la inteligencia y, por tanto, no necesita ulterior especificación, porque desde sí y por sí está en primaria unidad con lo que no es sin más ella misma.

¿Supone esto quedarse en la animalidad y abandonar la humanidad del hombre? Heidegger habla de *Herkunft* y de *Zukunft*, pero entiende ambos términos de un modo bien poco físico. Evita así el fisicalismo y el biologismo, pero se le marcha de las manos la realidad física del hombre. El origen físico del hombre tiene una importancia esencial en la constitución física del hombre y en la realización física de lo que va a ser de él; el origen físico del hombre permanece en su constitución presente y en su proyección. De ahí que el cuerpo, como cuerpo humano, no es ciertamente sólo lo que de él puedan decir los científicos, pero no es tampoco sólo lo que de él puedan decir los fenomenólogos: el cuerpo interviene en la vida del hombre de muchas formas, pero primariamente como principio de constitución y principio de actualidad de lo que es el hombre en su concreta realidad⁴⁷. El cuerpo humano, tal como lo presentan las distintas ciencias —y no sólo las que con cierta ingenuidad propone Heidegger—, no nos dan su carácter total; pero saltar de ahí al cuerpo como 'sentido', es un salto excesivo, que deja sin utilizar otra posibilidad, la de ir de la realidad al sentido, de tal

⁴⁷ X. Zubiri, 'El hombre y su cuerpo', l. c.

forma que pueda hablarse de un sentido de la realidad, dónde ésta sea sujeto y objeto de aquél. El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto del puro organismo animal, aun del de los organismos animales superiores, pero ello es debido a que el organismo animal humano es algo singular, no sólo por sus propias características biológicas sino por la presencia en él de una inteligencia constitutivamente sentiente. Mostrar cómo es así, es un problema esencial de la Antropología, que no se resuelve con una rápida apelación al ser y a la ex-sistencia. Pensar sobre el *Herkunft* ontológico sin pensar en el *Herkunft* físico corre el peligro de llevarnos a un *Zukunft* idealista y evasivo de las condiciones materiales del existir humano. Hay que pensar de tal modo la animalidad humana, que fuerce ese pensamiento no a abandonarla sino a trascenderla.

Es verdad que Heidegger habla en términos de 'más' y no en términos de 'sólo': la ex-sistencia es 'más' original y 'más' esencial que cualquier otra determinación posible, que se dé del hombre. Discutir si es así o no lo es, pertenece a la Antropología misma, como pertenece también la explicación de lo que hubiera de 'menos' y la explicación de la unidad estructural de lo presuntamente 'menos' con lo presuntamente 'más'. Y esto no sólo en el orden del mostrarse fenomenológico sino en el orden mismo de la realidad; lo que las distintas ciencias puedan decir acerca de esta realidad no es algo que fácilmente pueda desdennarse.

Esta rápida discusión con Heidegger no pretende invalidar los logros heideggerianos tanto por lo que tienen de crítica a excesos biologists como por lo que tienen de construcción en la interpretación misma del hombre. Pasar por encima de ambos aspectos, supondría una posición acrítica, que hoy apenas podría sostenerse. Lo que pretende es enmarcar el método crítico de la Antropología filosófica zubiriana: ni biologismo más o menos teorizado, ni trascendentalismo más o menos vivenciado, sino paciente investigación sobre la realidad misma preguntándose siempre desde su talidad su formal dimensión trascendental. En el acercamiento a la realidad del hombre tienen su importancia insustituible los análisis fenomenológicos como la tienen los análisis científicos, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias sociales; no es buen camino la anulación de algunos de los aspectos de la realidad humana en virtud de prejuicios 'metafísicos' u 'ontológicos' previos, sean estos del orden que fueren. Ni la ciencia positiva debe pretender hacer filosofía ni la filosofía ciencia positiva, pero hoy sería una aventura hacer filosofía actual del hombre, al margen de la ciencia positiva.

En un agudo artículo sobre la filosofía de Zubiri se ha escrito: "se ha dicho que toda auténtica filosofía es idealismo: sólo el idealismo enseña a comprender la negatividad de lo finito y sólo a la luz de las ideas es posible captar algo como aquello que es en realidad. En ambos sentidos (puestos de relieve por Hegel y Heidegger) Zubiri no pretendería hacer filosofía"⁴⁸. No deja de ser interesante la observación en un momento, en el que por caminos muy diversos —desde el análisis a la dialéctica⁴⁹— se insinúan pensamientos similares. Pero la superación anuladora de la filosofía, si es que

⁴⁸ F. Inciarte, 'Observaciones en torno a Xavier Zubiri', *Anuario filosófico* 4 (Pamplona 1971) 185-244, la cita está en la p. 186.

⁴⁹ Cf. *Revista de Occidente*, n.º 138; *Análisis y dialéctica* (Madrid 1974).

por filosofía se entienden las diversas formas de idealismo, sólo puede hacerse filosóficamente, es decir, haciendo realmente filosofía pero haciendo filosofía de la realidad. La filosofía de Zubiri en general, su Antropología en particular, pretende con toda radicalidad esa superación del idealismo. Lo hace no mediante la vuelta a un realismo precientífico o a un realismo precrítico. Un realismo puede ser crítico sin ser postidealista. No olvidemos que Kant fue crítico a partir de la Física de su tiempo, sin que por ello la filosofía kantiana penda de los datos que eran accesibles a través de las ciencias de su tiempo. El criticismo filosófico de Zubiri no depende de las ciencias ni de una filosofía de las ciencias, tanto en lo que la filosofía de las ciencias pueda tener de epistemología como en lo que pueda tener de aporte de datos particulares, pero sí en lo que las ciencias tienen de empeño por acercarse lo más crítica y objetivamente posible a la realidad. Frente a esa realidad y siguiendo el hilo conductor de la verdad real⁵⁰, es cuando comienza la labor del filósofo, una labor que siempre resultará parcial, pero que ha de mostrarse válida.

En conclusión, si una Antropología filosófica logra recorrer críticamente los siguientes pasos: 1) Reflexión filosófica sobre la positividad de las ciencias para acercarnos a la talidad propia de la realidad humana; 2) concepción talitativa de esa realidad humana a la que se ha accedido lo más críticamente posible; 3) estudio trascendental de la realidad humana mediante el análisis de la función trascendental de la talidad del hombre; 4) muestra estructural del carácter trascendental dinámico de la realidad humana..., si logra recorrerlos y recorrerlos críticamente, será una Antropología filosófica, que se justificará a sí misma.

Que esto lo haya llevado a cabo Zubiri, es cosa que no puede mostrarse en una Introducción. Lo único que puede hacerse es indicar cuál ha sido la marcha de sus investigaciones antropológicas desde sus primeros escritos hasta su última producción, y mostrar qué temas caen dentro de cada una de las divisiones, que acabamos de numerar. Con ello no se habrá justificado críticamente la Antropología filosófica de Zubiri; tan sólo se habrá mostrado a lectores de buena voluntad que puede seguirse manteniendo la expectación, a la que aludíamos en las primeras líneas de este artículo⁵¹. La justificación crítica de una Antropología filosófica sólo puede encontrarse en una Antropología filosófica críticamente realizada y no en cualquier tipo de reflexiones previas. En Filosofía no se puede partir de una definición de lo que ella es para luego tratar de realizarla; al contrario, sólo después de realizarla, con éxito o con fracaso, puede decirse filosóficamente lo que es la filosofía. Y esto mismo ocurre con la Antropología filosófica, sobre todo si pretende ser una Antropología primera. Luego su utilización crítica respecto a campos propios de Antropologías segundas, tal vez puedan reconfirmar ese carácter

⁵⁰ Cf. nota 12.

⁵¹ En el próximo número de *Realitas* completaré este trabajo con otras dos partes: una dedicada a la génesis del pensamiento antropológico de Zubiri y otra al enmarcamiento de los contenidos de la antropología zubiriana. Aprovecho la ocasión para agradecer la ayuda que me han prestado para la redacción de este artículo a los miembros del *Seminario Xavier Zubiri*. La bibliografía en preparación referente a Zubiri debida a Widmer, profesor en Lucerna, me ha servido para la localización de algunos importantes trabajos sobre Zubiri.

crítico o, al contrario, indicar que el esfuerzo no ha sido coronado por el éxito. Realizar y transformar el hombre es, hoy más que nunca, tarea necesaria, pero la interpretación y el saber de lo que es el hombre en sí y en su hacerse no son ajenos a la realización y a la transformación, como éstas tampoco son ajenas al saber acerca del hombre y al saberse como hombre.

IGNACIO ELLACURIA