

ESTRUCTURA RADICAL DE LA REALIDAD HUMANA EN XAVIER ZUBIRI

Radical structure of human reality in Xavier Zubiri

José Alfonso Villa Sánchez*

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Resumen

La realidad humana, desde la perspectiva de la filosofía primera de Xavier Zubiri, es una sustantividad estructurada en su constitución física por un subsistema de notas que conforman el cuerpo, y un subsistema de notas que conforman la psique o el espíritu. Estos dos subsistemas están ordenados uno respecto del otro y, desde su principio constitucional, a la unidad de la realidad humana. Explicar cuáles son los momentos radicales de esta estructura requiere llevar a cabo los siguientes rodeos conceptuales: qué es la realidad, qué es realidad humana, qué es sustantividad, y cuál es la forma y el modo de esta realidad humana. La realidad humana no es primordialmente un sujeto de accidentes, sino una estructura que, en cuanto realidad, actúa desde ella misma en virtud de las notas que le constituyen. Esta estructura tiene un momento llamado personeidad, por el cual un hombre es siempre el mismo; pero tiene también el momento de la personalidad, en virtud del cual el hombre es cada vez diferente. Mientras que la personeidad nombra la realidad humana en su momento radical y estrictamente individual, el momento de la personalidad nombra el yo de la realidad humana, su hacerse presente en el mundo, en su dimensión individual, social e histórica.

Palabras clave: realidad, hombre, sustantividad, inteligencia, Zubiri

Abstract

Human reality, from the perspective of the first philosophy of Xavier Zubiri, is a substantivity structured in its physical constitution by a subsystem of notes that make up the body, and a subsystem of notes that make up the psyche or the spirit. These two subsystems are ordered one with respect to the other and, from their constitutional principle, to the unity of human reality. Explaining what are the radical moments of this structure requires carrying out the following conceptual detours: what is reality, what is human reality, what is substantivity, and what is the form and mode of this human reality. The human reality is not primarily a subject of accidents, but a structure that, as a reality, acts from itself by virtue of the notes that constitute it. This structure has a moment called personhood, by which a man is always the same; but it also has the moment of personality, by virtue of which man is each time different. While personhood names human reality in its radical and strictly individual moment, the moment of personality names the self of human reality, its becoming present in the world, in its individual, social and historical dimension.

Keywords: reality, man, substantivity, intelligence, Zubiri.

*Contacto: alphonsovilla@hotmail.com Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Se desempeña como Profesor Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Es autor del libro *La actualidad de lo real en Zubiri. Crítica a Husserl y Heidegger* (Plaza y Valdés 2014), *Filosofía, cultura y educación* (Plaza y Valdés 2016), además de diversos artículos sobre filosofía y hermenéutica.

“El alma no hace ni padece nada sin el cuerpo”
Aristóteles

1. INTRODUCCIÓN

En el inicio de esta meditación sobre la estructura de la realidad humana en la filosofía primera de Xavier Zubiri, sale al encuentro un párrafo de Aristóteles, que aparece en los inicios de *Acerca del Alma*:

En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación (403a5-9).

Aquí hay una sólida red de conceptos que la reflexión, con ayuda de otros conocimientos, ha de llevar a un nivel reflexivo superior. Lo que el alma puede hacer, y lo que el alma puede padecer, lo puede sólo por el cuerpo suyo; ella no puede por su cuenta, de manera separada, ni siquiera realizar el que parece su acto más propio, inteligir. El poder del alma del hombre tiene en el cuerpo de este la condición de su actualización, de su ejercitación. El cuerpo de la realidad humana es el locus de la emergencia de la animación, tal como es esta animación en el cuerpo humano. Lo que hace contemporáneo a un filósofo como Aristóteles es el planteamiento de este problema en los términos en los que sigue siendo también un problema actual.

La “relación” entre el cuerpo y el alma en el hombre es el día de hoy un problema acuciante para la filosofía. Pero hay que cuidarse de varios prejuicios que echan a andar este problema por caminos que necesariamente conducen a aporías. Uno de esos caminos es el que los arrastra por la pendiente de manera separada desde el principio, y luego se plantea el problema de mostrar cómo se unen cuerpo y alma para generar un sólo acto, el acto humano¹. Otro de esos prejuicios es el que parte de ideas sobre la grandeza de la persona humana, mediadas por confesiones de fe religiosas o por tradiciones antropológicas venerables, que suelen impedir, sin embargo, tratar con objetividad lo que sea la realidad humana sin más². Uno más de esos prejuicios es el que, amparándose en el método fenomenológico, reduce el análisis sobre el hombre a las vivencias intencionales de la conciencia, dejando fuera de ese análisis todos aquellos matices y perspectivas de la realidad humana que rebasan lo meramente intencional. Es el caso de M. Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción* (2000), o de Michel Henry en *Encarnación: una filosofía de la carne* (2001). La ontología fundamental de Heidegger, con el protago-

¹Siguen siendo un referente en esta postura Platón (cf. Fedón) y sus epígonos, tales como el neoplatonismo antiguo y los diversos racionalismos modernos de Descartes a Husserl, con los hitos de Locke, Hume y Kant.

²Aquí caben las antropologías cristianas, sean de una confesión o de otra, desde la patrística hasta los personalismos surgidos en el siglo XX, tales como los de Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Maurice Nédoncelle. Sobre el estado del personalismo en nuestro tiempo, con esta fuerte marca confesional, se puede consultar Burgos (2015). Cf. Isasi 11-17.

nismo concedido al *Dasein* en la estructura del ser-en-el-mundo, continúa a su manera el antropocentrismo tópico de la época moderna. Aunque Heidegger se ampare diciendo que *Ser y Tiempo* es ontología fundamental –y lo sea efectivamente en cierto grado–, no es menos cierto que el desvío del cauce de esa ontología fundamental hacia las estructuras existenciales del *Dasein* tiñe las aguas ontológicas de un fuerte sabor antropológico:

A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (el *Dasein*) en lo que respecta a su ser (Heidegger 30).

Heidegger queda cautivo de la trampa moderna (Descartes y Kant) que ordena ocuparse de los previos de un problema; pero nunca llega a ocuparse en realidad del problema bajo el pretexto del fracaso del proyecto.

Tratando de suspender estos presupuestos, Zubiri se aboca a estudiar eso que tematiza como realidad humana, porque le parece que ni las perspectivas dicotomistas (Platón), ni el personalismo del siglo XX (E. Mounier), en sus diversos matices, ni la fenomenología de la conciencia intencional de Husserl (cf. Tirado 91ss.) (con sus secuelas en Merleau Ponty), ni la ontología del *Dasein* de Heidegger, son suficientemente radicales al momento de tratar sobre esa compleja realidad que es la humana. Radicalmente, el hombre es una realidad sustantiva inteligente y volente; no un compuesto de cuerpo y alma, ni un animal racional, ni una conciencia intencional, ni *Dasein*.

La aclaración y exposición del problema enunciado en la afirmación de que el hombre es una realidad sustantiva inteligente y volente impone, al menos, cuatro rodeos conceptuales: 1) qué debe entenderse por realidad; 2) qué debe entenderse por realidad humana; 3) qué es la realidad humana en tanto sustantividad; y, finalmente, 4) cuál es la forma (personidad) y el modo (personalidad) de la realidad humana.

2. REALIDAD COMO SISTEMA ACTIVO

Debe emprenderse, pues, un primer rodeo reflexivo: ¿qué debe entenderse por realidad? La pregunta fundamental no es cómo se constituyen las cosas en la conciencia intencional, ni cuál es el sentido del ser del ente, que le va al *Dasein*; la pregunta fundamental es ¿qué es lo real? ¿qué es la realidad? ¿qué es una cosa real? Esta pregunta se la puede responder siguiendo dos rutas distintas. En una de ellas, la investigación trata de lo real en tanto es algo en propio, en tanto tiene tales o cuales notas que le estructuran de suyo, de esta manera o de otra. *Sobre la Esencia* (Zubiri 1998a) es el tratado que estudia la esencia de lo real como sustantividad. La otra ruta para responder a la pregunta de qué es la realidad sigue el camino de lo que es lo real en tanto haciéndose presente de suyo en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad. La trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente* conforma el estudio completo: *Inteligencia sentiente*. **Inteligencia y realidad* (Zubiri 1998b), *Inteligencia y Logos* (Zubiri 2002), e *Inteligencia y Razón* (Zubiri 1983). Estas dos rutas permiten dibujar en sus grandes líneas la estructura de la filosofía primera,

cuyo objeto de estudio es la realidad, no el ser. La filosofía primera, como estudio de la realidad en tanto algo en propio, debe ser llamada metafísica ³; mientras que la filosofía primera como estudio de lo real actualizado en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad debe ser llamada noología (cf. Bañón 15-64.). Y dado que el ser es el modo como lo real se hace presente en el mundo, la ontología es un derivado de la metafísica.

La respuesta a la pregunta sobre qué es la realidad, que ha de llevar en su momento a saber con más precisión lo que es la realidad humana, habrá de responderse echando mano de tesis de la metafísica y de tesis de la noología porque, aunque son estudios independientes, son estudios que se mantienen en contigüidad uno con el otro, dado que se trata siempre de la realidad: en un caso de lo que es en propio, y en otro de lo que es en propio en tanto haciéndose presente en la intelección.

¿Qué es, pues, la realidad? En un párrafo central de *Sobre la Esencia* aparecen estos renglones: “Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (Zubiri 1998a 104). La clave para distinguir entre la acción de una cosa real como real y la acción de una cosa real por el sentido que tiene en el mundo –por ejemplo como mesa, casa, árbol, etc. –, es la actividad desplegada por la cosa en el marco estricto de su formalidad: así, una manzana actúa sobre las demás cosas y sobre sí misma no porque es una manzana, sino porque tiene tales o cuales notas de peso, de cantidad, de sabor, tal estructura física constitutiva y constitucional, tales notas adventicias que la relacionan de este modo y no de otro con las demás cosas. La distinción fundamental al interior de una cosa es la que se da entre lo formal y el contenido, y la realidad de algo está estrechamente relacionada con la actividad formal de la cosa, no con la actividad originada en su mera materialidad. Una cosa real, formalmente activa en función de la estructura que le constituye, puede sin embargo tener varios sentidos en el mundo; pero sólo los sentidos que estén posibilitados por la realidad formal de la cosa. Una oquedad en la montaña, una cueva, puede servir de refugio ante el mal tiempo; pero esa oquedad carece en su propia realidad de las notas que le posibiliten convertirse en un navío para surcar los mares. De manera que se podría conceder que el ser del ente pende de la comprensión del *Dasein*, como sostiene Heidegger (cf. Heidegger 166-177); pero es un imposible en sus propios términos considerar siquiera la posibilidad que la entidad misma, la realidad de las cosas, pueda ser puesta, o siquiera abierta, desde fuera de ella misma como tal realidad. La entidad es lo que sus notas estructuran y como la estructuran.

La actividad de la realidad, lo que ella formalmente puede hacer, no tiene que pasar por un pensamiento que la piense para poder ser acción de lo real. Una cosa real actúa formalmente sobre sí misma y sobre las demás en virtud de las notas que le estructuran, independientemente de que tal acción sea pensada por una inteligencia. Aunque se dé el caso, como ahora, de que esta realidad inteligente que somos cada vez cada uno de nosotros sabe que las cosas actúan aun cuando no son pensadas. Se sabe que las cosas reales actúan; y que actúan aun cuando no sean pensadas. Dicho de otra manera, el saber que las cosas actúan no es de ninguna manera condición de posibilidad para que actúen. Si se mira este asunto desde la perspectiva de la intelección, entonces lo que debe decirse es que radicalmente entender es el mero hacerse presente en la intelección de una cosa real que actúa como siendo de suyo lo que es. Entender no es, radicalmente, abstraer,

³La metafísica trata, no sobre lo que las cosas son en sí mismas, ni sobre lo que son como objetos para el sujeto. Tanto el realismo como el idealismo, en estos términos, serían igualmente ingenuos. La metafísica trata sobre lo que las cosas son de suyo, lo que son en propio (Zubiri 2016 125ss).

ni intuir, ni comprender; inteligir es el mero hacerse presente en la intelección de algo que es de suyo eso que se hace presente, de algo que ya es real antes de hacerse presente. La intelección no transforma las cosas, no las formaliza; sólo las hace presentes como siendo algo real, algo en propio, antes de ser inteligido.

Las notas de una cosa real, esas que la hacen ser esta realidad y no otra, conforman en sentido estricto un sistema. No basta así una mera aglomeración de notas para que tengamos una cosa real tal, sino que es necesario que esas notas tengan la precisa estructura de un sistema que es un árbol, un perro, etc.

Toda nota es en la cosa una ‘nota-de’. ¿De qué? De todas las demás... Este momento del ‘de’ es un momento no conceptivo sino real; diré que es un momento físico en el sentido de real a diferencia de conceptivo... La realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas (Zubiri 2012 31).

Ahora bien, las notas que estructuran el sistema de una cosa pueden ser, al menos, de dos tipos. Las adventicias son aquellas que, perteneciendo a la estructura sistemática de la cosa, se deben sin embargo a la actuación de unas cosas sobre otras (cf. Zubiri 1998a 137, 206). Las formales, sin embargo, son aquellas que hacen que la cosa sea en propio lo que es, son las notas que constituyen la realidad de algo (cf. id. 135-136). Para que una cosa sea realmente tal o cual cosa se precisa de manera exigitiva un sistema de notas formales, modulado en cada caso según el sistema del que se trate. Y aun en el caso de las constitucionales, se puede hablar todavía de un grupo de notas que son más que constitucionales, que son constitutivas (cfr. id. 188-194), y que conforman la esencia física de la realidad. El subsistema de notas físicas constitutivas que conforma la esencia de una realidad es cíclico, cerrado y autosuficiente, de modo que gracias a ello la cosa real es tal cosa y no tal otra. Esta estructura sistemática de una cosa real en sus notas constitutivas, constitucionales y adventicias debe llamarse sustantividad (cf. id. 147-151). Así, una cosa real es una cosa sustantiva, es decir, una cosa estructurada de manera precisa por sus notas adventicias y formales, constitucionales y constitutivas.

Para que haya una cosa real, suficientemente constituida como tal realidad, es necesario que todas y cada una de las notas sean del sistema. Pero frente a esta función hacia el interior de la unidad de lo real que tiene el estado constructo, tiene también la función de ser proyección *ad extra* de la cosa real como dimensión: “esta proyección puede tener diferentes modos. Cada uno de ellos es una dimensión... en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema” (Zubiri 2012 34). En dirección hacia el interior de la misma cosa real el sistema constructo de las notas lo que conforma es la unidad de una cosa real; pero en dirección contraria, en la dirección que va del interior de la unidad hacia el exterior, lo que se proyecta de la realidad es siempre alguna de sus dimensiones: lo real es mensurado desde alguna de las posibilidades que ofrece la riqueza de la unidad de su realidad. Lo real, en cada uno de sus momentos, en cada una de sus notas y sus dimensiones, tiene una forma y un modo de realidad.

Toda cosa real, por su momento de realidad, es “más” de lo que es por el mero contenido de sus notas. El momento de realidad, en efecto, es numéricamente idéntico cuando aprehendo varias cosas unitariamente. Lo cual significa que

el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es “más” que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la *apertura* de lo real. La apertura no es un carácter conceptivo. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo. Por esto, la trascendentalidad no es un mero concepto común a todo lo real; trascendentalidad no es comunidad. Sino que se trata de un momento físico de comunicación (Zubiri 2012 35).

El concepto de realidad no nombra un modo de ser frente a otros modos que no fueran reales; el concepto de realidad nombra a todo aquello que es en propio, a todo aquello que se estructura conforme a unas notas que son cada vez suyas. Una cosa real es suya frente a otras cosas reales, entre las cuales puede estar la inteligencia que la piensa; pero sobre todo es suya respecto a sí misma por la suficiencia constitucional de su propia realidad. En este sentido, el momento de realidad nombra más que lo que nombra el momento del contenido; y en este sentido, el momento de realidad, en tanto de suyo en cada cosa real, es numéricamente el mismo en toda cosa: cada cosa es otra respecto de las demás, cada cosa es suya.

Entre los muchos méritos de la ontología fundamental de Heidegger debe anotarse también el haber mostrado de manera contundente el estado de abierto como modo fundamental del *Dasein* en tanto ser en el mundo. Por este motivo, el *Dasein* es un ente al que en su ser le va su mismo ser y el ser de los demás entes (Heidegger 2003 35). Los entes están cerrados sobre sí mismos; pero sobre ellos adviene la luz comprensora del *Dasein* que los coloca en alguna dirección en el mundo, ya siempre abierto por esa comprensión. Con ser cierta esta afirmación en el ámbito del sentido de las cosas en el mundo, ámbito en el que el *Dasein* se sigue moviendo en el centro donde fue colocado por Descartes, Kant y Husserl, es insuficiente en el ámbito de la realidad, de lo que las cosas son en propio. Efectivamente, toda cosa real –no sólo el *Dasein*– es una realidad abierta a las demás en su propia constitución. Ninguna cosa real empieza por ser una cosa cerrada que sólo después se abre a las demás: toda realidad, en virtud de su propia constitución, es una cosa que siendo suya está volcada por sus propias notas a las demás cosas, está abierta desde su propia realidad a la realidad de las demás. La respectividad de lo real, momento fundante de toda relación, nombra el estado de abierto de toda cosa real en su propia constitución, y no sólo el de un ente que empieza destacando entre los demás. La respectividad de lo real en tanto real es lo que constituye el mundo, mientras que la relación de las cosas reales entre sí en función del contenido que les conforma constituye el cosmos. De este modo, mientras que hay un solo mundo, el mundo de la respectividad de lo real, hay tantos cosmos como relaciones de contenido se establezcan entre las diferentes cosas reales (cf. Zubiri 2006 173-219).

¿Por qué la actualidad de lo real es el hecho clave en la filosofía primera de Zubiri?

⁴ Porque ese momento es el que permite mostrar la diferencia que hay entre la mera suficiencia constitucional de algo en el orden de la realidad y los diversos modos como lo real se hace presente. Efectivamente, la primera manera de hacerse presente lo real, de actualizarse, es la suficiencia en las notas de su propia constitución como sustantividad (cf. Zubiri 1998a 144-151). Pero lo real como sustantividad se hace presente

⁴La tesis del estudio de Villa (2014) se hace eco de las palabras de Zubiri en el primer volumen de *Inteligencia Sentiente*: “La filosofía clásica ha sido tan sólo una filosofía del acto y de la actuidad. Pero debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad” (Zubiri 1998b 140). Cf. Mazón 193ss.

también en la inteligencia sentiente como formalidad de realidad (cf. Zubiri 1998b 55-59). De igual manera, lo real se hace presente, se actualiza, en el mundo como ser (cf. Zubiri 1998a 409-448). Sustantividad, formalidad de realidad y ser son tres modos diferentes que lo real tiene intrínsecamente de estar haciéndose presente en tanto estar.

Todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir, está presente, es actual en el mundo. Es actual no sólo desde sí mismo, como lo es según las notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no sólo intrínsecamente sino formalmente. Pues bien, esta actualidad de lo real en cuanto real es intrínseca y formalmente lo que constituye el ser. No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad y, por tanto, la presupone: es la *ulterioridad* del ser. Y esta ulterioridad es justo actualidad (Zubiri 2012 37).

Si el concepto de realidad como formalidad, como lo que algo es en propio, no se corresponde con ningún concepto anterior de la tradición, el concepto de ser como actualidad de lo real en el mundo quiere tomar distancia del ser como sustancia. Ya suficiente en la línea de la constitución de su propia realidad, toda cosa real se hace presente en el mundo como esa realidad. Son dos momentos diferentes en una cosa real: la suficiencia sustantiva de su propia realidad, y su hacerse presente en el mundo, su ser. Por otro lado, esta distinción entre realidad y ser se vuelve muy productiva precisamente cuando se trata dar cuenta de esa realidad que es la humana, como se verá en el último punto del trabajo.

Para los propósitos de esta exposición, que tiene por objetivo señalar la estructura básica de la realidad humana, pueden bastar las ideas señaladas respecto a lo que debe entenderse por realidad. Así que se debe pasar al segundo de los rodeos conceptuales anunciados al principio y preguntar qué es la realidad humana, qué debe entenderse por realidad humana.

3. LA REALIDAD HUMANA

Lo dicho hasta ahora sobre la realidad sin más aplica en todos sus puntos para ese modo de la realidad que es la humana; sin embargo, la realidad humana está conformada por unas notas que, desgajándose de otras realidades, va distinguiendo su sustantividad de otras sustantividades. “El hombre es un sistema de notas que podemos reunir en tres grupos” (Zubiri 2012 41). El primer grupo es ese según el cual se dice que el hombre está vivo.

Todo ser vivo está constituido por una cierta independencia del medio y un control específico sobre él. Estos dos momentos expresan algo más radical. Es que la independencia y el control expresan que, en sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen. Ciertamente, toda sustantividad, aunque sea meramente mineral, puede envolver en sus actuaciones la totalidad del sistema, pero el mineral no tiene ninguna acción ordenada a la totalidad del sistema en cuanto tal. Este momento es el momento radical y formal-

mente exclusivo de la vida. Se vive por y para ser sí mismo (Zubiri 2012 41-42).

En este momento, la sustantividad humana no es diferente de otras sustantividades simplemente vivas: las notas actúan en orden a la constitución del sistema, pues la vida de tal o cual realidad no es simplemente la aglomeración o suma de unas notas sino el principio de auto posesión y unidad vital que solicita y exige tales notas, estructuradas de una precisa manera a fin de que esa realidad pueda seguir viviendo. Lo formalmente constitutivo de un viviente es ser un *autós*, ser sí mismo. Los diversos grados que hay en la vida son grados de autoposesión del sistema: en las formas vivientes más elementales esta autoposesión es elemental y rudimentaria, mientras que a medida que se asciende por la complejidad de la vida la autoposesión es cada vez más compleja y acabada.

Sobre el grupo de notas de la vida, la realidad humana tiene otro grupo: el hombre es un viviente animal.

La vida ha desgajado aquí la función de *sentir*. Es lo formalmente esencial del animal: sentir es tener *impresiones*. Ahora bien, toda impresión tiene dos momentos: un momento de afección al viviente y un momento de remisión formal a algo otro, a lo que afecta al animal. Por el primer momento decimos que la impresión tiene un *contenido*: color, peso, sonido, etc. Por el segundo momento diremos que ese contenido es lo otro que el viviente: es el momento de *alteridad*. La unidad intrínseca de estos dos momentos es la impresión: la afección nos hace sentir impresivamente lo otro. Cada sentido tiene su propia forma de alteridad (Zubiri 2012 42).

Parece que no hay aquí ideas nuevas: al propio Aristóteles remonta la idea que gradúa la vida en vegetativa y luego en vida animal (cf. *De Anima* 413a20-414a30); y la tradición, de Aristóteles a Husserl, pasando por el empirismo moderno de Hume, habla del papel de las impresiones sensibles en el conocimiento. Hay, sin embargo, una verdadera novedad al afirmar que en las impresiones que recibe el viviente animal hay dos momentos que se distinguen: la afección es ciertamente del viviente que la padece, la impresión recibida es suya y por eso intransferible; pero que la impresión sea una afección de su propia individualidad no hunde esa afección en el pantano de la relatividad sensible, precisamente porque la afección tiene ese otro momento por el cual, siendo del viviente animal, remite en su sensibilidad a otra cosa que esa sensibilidad. Si a la sensibilidad del viviente animal no se le concede ya la capacidad de distinguir entre estos dos momentos, es decir, entre la afección individual y la alteridad de lo que afecta, entonces, o se sepultan las impresiones en la noche oscura de la ceguera cognoscitiva, o se las coloca como material para el trabajo de la inteligencia. Pero, aunque un momento recubra al otro, y alternativamente se haya ido destacando más un momento que el otro, ambos deben distinguirse y subrayarse con la misma energía. Por la imposibilidad de llenar el momento de alteridad en la afección del viviente animal con uno u otro contenido, puede decirse que esa alteridad es una mera formalidad. Y esta es la que permite desgajar dentro de la vida animada que siente, la que siente e intelige. Efectivamente, en la suficiencia constitucional de los animales no humanos, salvando los matices que deben hacerse en los diferentes niveles de la escala, la formalidad de alteridad dada en toda afección es mera estimulidad: “El animal siente lo ‘otro’ que él tan sólo como estímulo. Un estímulo es un signo de respuesta del animal: el

calor calienta y es un signo de que hay que acercarse o huir de él” (Zubiri 2012 43). En la estructura sustantiva del viviente animal que siente, lo sentido queda en la formalidad de estimulidad, y se ve impelido a reaccionar frente a esa alteridad, quedando de ese modo agotado el proceso sentiente.

Pero a la realidad humana la estructuran, además de las notas relativas a la vida, a la animalidad y su sentir, un grupo de notas relativas a la intelección, el sentimiento y la volición. No es una mera suma de niveles concéntricos de notas, sino una sustantividad constitucional en la que todas las notas se estructuran de modo tal que tenemos eso que es propiamente la realidad humana en tanto inteligente y volente. En esta realidad, la intelección no es el último momento de una serie, sino una nota estructural de esa sustantividad que es la realidad humana, sustantividad ordenada en dirección a su propia unidad como tal realidad. En el animal humano, que siente e entiende, la formalidad de alteridad dada en la impresión no es mero estímulo, sino que es realidad, es algo en propio. Lo que afecta es sentido no sólo como un signo de respuesta sino como algo que es en propio, como algo que es de suyo. En esto consiste la inteligencia humana:

en aprehender las cosas como reales, esto es, “según son de suyo”; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma: son caracteres que la cosa tiene “de suyo”. Todo lo que el hombre entiende es entendido como algo “de suyo”. Esta es la esencia formal de la intelección (Zubiri 2012 43).

En las impresiones sensibles que el hombre tiene, lo que siente es la realidad, es decir, siente que eso que le afecta es algo en propio y no mera afección para él. Por este motivo, esa nota que es la inteligencia, y que hace que la realidad humana sea precisamente humana y ya no sólo animal, es estructuralmente una inteligencia sentiente. Lo mismo debe decirse invirtiendo los términos: la sensibilidad humana es estructuralmente inteligente. ¿Qué significa más precisamente que la realidad humana es, propiamente, una inteligencia sentiente? Responder a esta pregunta precisa un rodeo conceptual más, al interior de los que ya se vienen realizando.

Husserl es de los últimos grandes filósofos que se han ocupado del añejo problema que trata de explicar la relación entre el momento sensible y el momento inteligible en el proceso del conocimiento. Sin embargo, a pesar de las exigencias que Husserl se autoimpuso con la fenomenología, compró a la tradición el prejuicio de que sentir e entender son en el hombre dos cosas radicalmente distintas y que cada cual realiza por su cuenta un acto completo. Ni qué decir que sus investigaciones son profundas, rigurosas y esforzadas. Pero lo más que afirma es que la razón, en su estrato más bajo, tiene un momento de sensibilidad ⁵. Zubiri, por el contrario, sostiene que en el hombre la inteligencia es estructuralmente sentiente y el sentir estructuralmente intelectual.

También en lo relativo a la inteligencia sentiente debe recorrerse la vía física –no la

⁵En los §§ 1-2 del Anexo XII, de Ideas II, Husserl dibuja el siguiente mapa de la conciencia: “Distinguiamos sensibilidad y (...) razón. En la sensibilidad distinguimos protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, intellectus agens, y razón sumergida en la sensibilidad” (Husserl 1997 386). Sólo subrayemos que la protosensibilidad no contiene nada de razón, mientras que Zubiri sostiene que la intelección es estructuralmente sentiente. Cf. Villa 2014 99-111.

meramente intencional– desde el principio. Sólo así se podrá mostrar que eso que es inteligir es mera actualización de lo real. Por esto la mirada que busca apoyo para esta tesis vuelve hasta el mismo Aristóteles. Es verdad que sentir e inteligir son dos potencias: el hombre puede sentir y puede inteligir. Pero la idea aristotélica de la *dynamis*, del poder, es muy rica, especialmente por lo que hace al sentir y al inteligir. Así, uno de los significados de *dynamis* es potencia:

ya desde Aristóteles *dynamis* significa potencia, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar desde sí mismo no sólo sobre algo distinto del actuante, sino también sobre el actuante mismo, pero en tanto que distinto de su actuación (Zubiri 1998b 89).

Se debe empezar por resaltar esa idea de que *dynamis* se dice de varias maneras. En el capítulo decimosegundo del Libro V de la *Metafísica*, Aristóteles indica esos diversos modos:

[1] Se llama “potencia” o “capacidad” [a] el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado, pero] en tanto que otro: por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no se da en lo que es edificado, mientras que el arte de curar, siendo potencia, puede darse en el que es curado, pero no en tanto que es curado. En general, pues, se llama potencia o capacidad: de una parte, *el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado], pero en tanto que otro*; de otra parte, *[el principio según el cual algo es cambiado o movido] por la acción de otro, o bien [en lo mismo que es cambiado o movido] por la acción de otro, o bien [de aquello mismo, pero] en tanto que otro* (en efecto, de lo que padece decimos que es ‘capaz de’ padecer en virtud de aquel principio según el cual padece alguna afección, bien se trate de una afección cualquiera, bien se trate no de cualquier afección, sino para mejor). [b] Además, *la capacidad de realizar algo perfectamente o según la propia intención*. A veces decimos, desde luego, que no son capaces de hablar o de andar quienes meramente hablan o andan sin hacerlo perfectamente o como querrían. Y de modo semejante en el caso del padecer. [c] Se llaman, además, potencias *todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles, o no se dejan cambiar fácilmente para peor*. Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son impasibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades (1019a15-32).

En tanto que potencia, *dynamis* se dice de dos maneras: 1) en primer lugar, potencia se dice de aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones (potencia pasiva, Met. 1046a11); 2) en segundo lugar, *dynamis* en tanto que potencia se dice de aquello que puede actuar desde sí mismo; y esto de dos modos: a) puede actuar sobre algo distinto del actuante y b) puede actuar sobre el actuante mismo, con una condición: que lo

haga en tanto distinto de su actuación (Met. 1029a5). Es preciso dibujar de modo conceptualmente riguroso esta distinción sobre la naturaleza de la *dynamis* en tanto que potencia, pues es necesaria para ceñir el concepto de inteligencia sentiente.

Cuando los latinos tradujeron *dynamis* como “*potentia seu facultas*” la matizaron de tal modo que la dicotomía entre el poder de sentir y el poder de inteligir quedó consagrada. Para empezar, hay un grave problema con esa equivalencia que la escolástica dio como hecho inconcuso entre potencia y facultad. “No toda potencia es facultad por el mero hecho de ser potencia. Para poder realizar sus actos, no basta con que la potencia sea potencia, sino que necesita estar ‘facultada’ para realizarlos” (Zubiri 1998b 90). Cuando se da el caso de que la potencia está facultada por sí misma para producir sus actos, entonces esa potencia es también una facultad. Pero no siempre sucede así; porque hay potencias que por sí mismas no pueden realizar su acto. “Entonces la potencia no puede producir su acto si no está intrínseca y estructuralmente ‘unida’ a otra potencia, si no es ‘una’ con ella” (Ibid.). Para Aristóteles toda potencia está ordenada a un acto y, dada la prioridad ontológica y epistemológica del acto sobre la potencia, es el hombre en tanto acto el que puede sentir y el que puede inteligir. En la escolástica las cosas no sólo no son distintas, sino que la estructura se formaliza aún más: el alma, la forma del hombre, tiene varias facultades distintas entre sí.

Siempre significó una dificultad, una vez dada por hecho la distinción entre sentir e inteligir, explicar su unidad y, sobre todo, explicar que, aunque se trataba de dos cosas diferentes, generaban un solo acto. El problema ha corrido por toda la filosofía moderna: Descartes y los empirismos, Kant y hasta el mismo Husserl. La propuesta de solución de Zubiri es ingeniosa: hay potencias que están unidas, ordenadas primordialmente, a otra potencia. Y es esta unidad, este ordenamiento a otra potencia, la que faculta a ambas para producir un acto: “la potencia no está ahora facultada por sí misma para producir su acto. Sólo lo está en su unidad estructural con otra. Entonces las dos potencias constituyen estructuralmente una única facultad. Y esta facultad realiza un solo acto” (Zubiri 1998b 90). Lo que hay entonces es que cuando la *dynamis* en tanto que potencia está capacitada en y por sí misma para producir su acto es, por eso, una facultad. Pero se da también el hecho de potencias que están unidas estructuralmente a otra potencia que las faculta para producir su acto que es uno sólo y no dos. Entonces hay una facultad estructuralmente compleja, distinta a la primera.

Ninguna de las dos potencias actúa por sí misma concurriendo con su actuación al acto total; esto es, las dos potencias no producen cada una un acto parcial del acto total. Por el contrario, las dos potencias no actúan sino en unidad estructural: no actúan de por sí ni total ni parcialmente, sino que sólo actúan unitariamente (Zubiri 1998b 90).

Este hecho de una potencia facultada por otra potencia para producir un solo acto es lo que permite borrar toda distinción dicotómica en el ser humano entre el inteligir y el sentir. El sentir del hombre no es una potencia facultada por sí misma para producir su acto en tanto sentir humano; para ello necesita la unidad estructural con la potencia intelectual. Lo mismo dígame de ésta. En tanto que potencia intelectual del hombre está sólo facultada para producir su acto unida estructuralmente a la potencia sentiente del hombre. “Así que las dos potencias constituyen los dos momentos de una sola facultad y

de un solo acto” (Zubiri 1998b 90). En el hombre, en vista de la unidad estructural del sentir y del inteligir, su intelección es sentiente y su sentir es intelectual. La potencia del sentir y la potencia del inteligir se codeterminan como facultades. “Las potencias no son concurrentes, sino codeterminantes. Y sólo en esta y por esta codeterminación producen un solo acto. Y el acto real sólo está en el ‘co’ de la co-determinación. En el mismo acto están las dos potencias estructuralmente ‘unas’” (Ibid.). En el hombre poder inteligir y poder sentir conforman una sola facultad: la facultad de la inteligencia sentiente. Es sentiente en tanto que, vía la afección, recibe impresiones cuya formalidad se muestra como otra que la propia sensibilidad; y es inteligente en tanto esa formalidad es de algo que queda en la intelección como siendo en propio lo que se hace presente. En este sentido, y en este nivel de la reflexión, se puede decir con toda propiedad que el hombre es el animal de la realidad, es decir: la realidad sustantiva que en tanto suficiencia constitucional animada e inteligente, siente lo real, tiene impresiones de realidad. “En la medida en que es impresión, es un acto de sentir: sentir ‘lo otro’ en impresión es lo que formalmente constituye el sentir. Pero en cuanto lo sentientemente aprehendido es formalmente realidad, el aprehenderlo es... el acto formal de la inteligencia” (Zubiri 2012 45-46). La impresión de realidad, el acto formalmente propio de la realidad humana, es un solo acto y no la suma de dos actos completos cada uno por su cuenta. Esta es la conclusión provisional a la que podemos llegar atendiendo a lo que hace el hombre cuando realiza ese acto suyo que es la intelección.

En el caso de los seres humanos,

sentir es la forma primaria y radical de inteligir. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un sensismo: realidad es siempre ‘el de suyo’, y la forma primaria y radical de sentir el ‘de suyo’ es el sentir intelectual. De suerte que el acto de inteligir, como contradistinto del acto de sentir, no es un acto completo por sí mismo independientemente del acto de sentir. No lo sentido sino el sentir mismo es lo que es intrínseco al inteligir en cuanto tal. No por razón de su objeto, sino por su estructura formal como facultad, inteligencia y sentir constituyen una facultad una y única en cuanto facultad; una facultad que ejecuta la aprehensión sentiente de realidad, esto es, la impresión de realidad. No se trata de dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, cada uno completo en su orden y convergentes sintéticamente, sino que se trata de un sólo acto completo de una sola facultad, es la facultad que yo llamo inteligencia sentiente (Zubiri 2012 46).

El sentir tal como sería en los animales, sobre todo en las especies más desarrolladas, en aquellas que parecen estar más cercanas a la especie humana, por un lado; y el inteligir tal como sería en Dios, se trate del horizonte griego o del judeocristiano, por otro lado, han introducido de manera constante el ruido que desvía la atención de lo que sucede cuando el hombre realiza su acto más propio que consiste en estar ya siempre en la realidad, en habérselas ya con las cosas como cosas reales. El vocabulario puede variar, las posiciones pueden fluctuar entre realismo, empirismo, racionalismo o idealismo; pero el problema que está solicitando ser aclarado, el asunto que parece hoy tan acuciante como en los albores de la filosofía, es describir de manera clara y contundente que el hombre es una sola realidad; que no es una síntesis de cuerpo y alma, una especie de

compago del mundo material y el mundo de las ideas.

En el concepto de inteligencia sentiente que ha logrado la investigación, se destaca el papel activo que tiene tanto el momento de inteligir como el momento del sentir, en virtud del cual el ser humano está ya siempre instalado en la realidad; pero se destaca también el papel activo que en primer lugar tiene el sentir humano respecto al inteligir humano y viceversa: el sentir humano, para ser tal, está abierto y volcado en su propia constitución esencial a inteligir, es decir, a sentir la realidad tal como la realidad es de suyo; y lo mismo debe decirse del inteligir humano: está constituido de tal manera en su realidad que esencialmente es sentiente, tanto en su momento de la primigenia aprehensión de realidad ⁶ como en ese momento de la intelección en que se quiere saber, ya no sólo que algo es real, sino lo que lo real es en realidad vía el logos sentiente ⁷, o lo que algo es en realidad en el mundo vía la razón sentiente ⁸. En la carrera del conocimiento que el ser humano lleva a cabo, carrera en la cual lo real simplemente se hace presente en la inteligencia sentiente, ni el sentir va a la zaga, ni tiene una participación meramente pasiva respecto del inteligir. Al hombre la vida en esta tierra le ha sido dada, recordando la feliz expresión de H. Arendt (cf. Arendt 1993 21), ⁹ bajo la condición de la inteligencia sentiente realizando un sólo acto, por tanto bajo la condición de estar ya siempre instalado en la realidad: no se instala poco a poco, ni llega a la realidad desde fuera, sino que la inteligencia sentiente ha hecho al hombre emerger desde el interior de la misma realidad, surgir desde dentro de ella; y tampoco tiene la posibilidad de evadirse, de salirse de la realidad, de renunciar a ella, porque ahí donde vaya la inteligencia sentiente arrastra consigo la alteridad como algo en propio: inteligencia y realidad, desde la perspectiva de la intelección. En este sentido, y desde la perspectiva de la noología, inteligencia y realidad son estricta y rigurosamente congéneres: se generan en el mismo movimiento; lo cual significa que en el camino de autoconstitución que recorre la realización de la inteligencia sentiente va constituyéndose también la formalidad de que las cosas son en propio, de que son reales. La inteligencia sentiente no descubre en algún momento que lo real tiene formalidad de alteridad respecto a su propia realidad, sino que lo ha sabido ya siempre, aunque no tenga conciencia de ello. La conciencia siempre llega tarde, pues ella es sólo una flexión sobre lo que desde siempre ya estaba presente en la inteligencia sentiente.

Lo dicho sobre el sentir y el inteligir tal como son en la realidad humana pone a la filosofía por enésima ocasión ante el problema de que se dan en el hombre dos dimensiones que son irreductibles una a la otra: hay una dimensión material, física y químicamente constituida de una manera muy determinada; y hay también una dimensión psíquica, pneumática, espiritual. Son dos modos de mensurar la misma realidad humana, una realidad que en su actuar realiza, no dos actos –uno meramente mecánico, material; y

⁶El primer momento de la estructura de la inteligencia sentiente es la nuda aprehensión de la realidad. Cf. Zubiri 1998b 27-67.

⁷El segundo momento de la estructura de la inteligencia sentiente es el logos: ya no es la mera aprehensión de realidad, el mero hacerse presente de lo real en la intelección sino que, en un segundo momento, la intelección quiere saber lo que algo es en realidad. Es la intelección de lo real en su campo de realidad. Cf. Zubiri 2002 21-43.

⁸El tercer momento de la estructura de la intelección sentiente es la razón sentiente: es el momento en el que la intelección entiende lo que lo real es en el mundo. Cf. Zubiri 1983 15-133. No se trata de un proceso, de tres momentos cronológicos; sino de una estructura formal.

⁹Aunque H. Arendt crea la expresión en relación con los fundamentos de una filosofía política, sin violencia puede servir para hablar también desde la perspectiva de la noología, que hace de la inteligencia sentiente una estructura radical en el hombre.

otro psíquico o espiritual—, sino uno solo, el acto humano de la actualización de la realidad en la inteligencia sentiente. En el caso de la realidad humana, el acto más mecánico está habitado de interioridad, de vida espiritual; y el espiritual es también un acto preñado e inyectado por las sustancias que conforman lo químico y lo material. En la voz de alguien se escuchan sus ideas, se nos acerca su interioridad ¹⁰; en la mirada del otro no se ve sólo una materia organizada y animada, sino que se ofrece la profundidad insondable de lo psíquico.

Aunque se ha dicho ya que la realidad humana es una sustantividad, ahora debe llevarse a cabo el tercer rodeo conceptual anunciado al principio, y preguntar en qué consiste más precisamente esta sustantividad que es la realidad humana.

4. LA SUSTANTIVIDAD HUMANA

Todo sistema de notas, constituido en la línea de su propia suficiencia, conforma una sustantividad. En este sentido, la realidad humana no hace ninguna excepción, ni tiene prerrogativas especiales respecto de otras sustantividades. A la hora de analizar, sin embargo, esa suficiencia constitucional, que es la realidad humana, se ofrece desde sí misma su propia estructura constitutiva: dos dimensiones, una corporal y otra psíquica, irreductibles entre sí, por un lado; y, por otro, esenciales ambas para la realidad humana, tal como es posible en esta tierra.

El modo ya apuntado de cómo está el sentir ordenado al inteligir —y este a su vez a aquel—, para generar un solo acto, coloca la investigación en la pista para comprender la unidad en el hombre de lo que la tradición llama cuerpo y alma (cf. Ascorra y Espinoza 2011 1061-1075). El paso previo, que garantice tratar a la realidad humana como la unidad de un solo sistema constructo de notas, y no como una sustancia compuesta de cuerpo y alma, consiste en mostrar cuál es el carácter peculiar de la sustantividad humana.

El sistema sustantivo humano tiene un peculiar carácter: es un sistema que abarca lo que pudiéramos llamar dos subsistemas parciales, donde “subsistema” significa “cuasi-sistema”. No se trata de dos sistemas “unificados”, sino de un “único” sistema, el sistema de la sustantividad humana, único que tiene estrictamente suficiencia constitucional. A los “subsistemas” les falta suficiencia constitucional. Estos subsistemas son dos: lo que llamamos “cuerpo” y lo que debe llamarse “psique” (Zubiri 2012 49-50).

Es más cómodo —y no le resta rigor a la expresión— decir espíritu en lugar de psique. En sentido estricto, lo que tiene sustantividad es esa realidad que es cada vez cada cual como ser humano individual. Un cuerpo humano sin espíritu es un cadáver; y tiene suficiencia constitucional como cadáver, pero ya no como realidad humana. Y no se da el espíritu humano en cualquier cuerpo sino en aquel que es específicamente un cuerpo humano. La suficiencia relativa del espíritu humano tiene en un cuerpo humano

¹⁰En la Primera de las Investigaciones Lógicas, Husserl se ocupa de ese fenómeno de la voz humana que, en la materialidad de un sonido y su mecánica, expresa el espíritu humano y su mundo de sentido. Cf. Husserl 2001 281ss. Cf. Villa 2016 247-258.

la condición absoluta de su posibilidad; y la suficiencia constitutiva le viene al cuerpo humano, no de la suma de las notas de su organicidad, sino del espíritu que le ordena en dirección humana. Para tener una realidad humana no bastaría tomar cualquier cuerpo e insuflarle un espíritu humano; se requiere, por el contrario, que ese cuerpo humano esté ya insuflado del espíritu humano. Sólo así hay realidad humana sustantiva en sentido estricto. A fuerza de tomarse licencias, el lenguaje cotidiano parece separar en dos lo que es una sola realidad; si se observa con un poco de más cuidado lo que esconde la costumbre, la sorpresa será, sin embargo, que el propio lenguaje sabe que el cuerpo es del espíritu y el espíritu del cuerpo.

¿Qué debe entenderse más precisamente por ese subsistema de la sustantividad humana que es el cuerpo? La fenomenología del cuerpo vivido tiene páginas memorables en la obra de Husserl, de M. Merleau-Ponty, de M. Henry y de otros ilustres pensadores¹¹. Pero aquí la pregunta es por el cuerpo humano en tanto momento de la realidad humana, desde la perspectiva de la filosofía primera como metafísica, y no como noología ni como fenomenología. El cuerpo humano “es un subsistema de notas físico químicas que tiene tres momentos” (Zubiri 2012 50). El primero de esos momentos que tienen las notas físico químicas del cuerpo de la realidad humana es una posición funcional muy precisa. “Cada nota desempeña una función propia [...] respecto de las funciones de todas las demás. En su virtud, las notas físico químicas constituyen como subsistema posicional lo que llamamos organismo” (Ibid.). No es incorrecto decir que ese subsistema relativo al espíritu que es el cuerpo humano es un organismo, pues al hacerlo se sostiene que la acción de una nota lo es respecto a la acción de todas las demás: en tanto que organismo, el cuerpo humano es un subsistema de acciones organizadas desde la clausura de las notas de dicho organismo.

Pero el cuerpo humano tiene un segundo momento, ya que en tanto cuerpo humano es más que la complejidad de un organismo: es un principio de solidaridad. “Cada nota repercute sobre todas las demás. Son notas interdependientes” (Zubiri 2012 50). El cuerpo en tanto principio de solidaridad de unas notas respecto de otras es anterior como totalidad y como unidad respecto de esas notas que funcionan unas para las otras. El cuerpo como principio de solidaridad es la condición de todo organismo, es decir, del modo de funcionalidad de unas notas respecto de otras.

Más aún, en tercer lugar, el cuerpo humano tiene, bajo la funcionalidad que lo hace ser un organismo y bajo el principio de solidaridad que es respecto de sus notas, un tercer momento fundamental: “las notas organizadas y solidarias expresan la actualidad del hombre en el universo” (Zubiri 2012 50). Desde su propia suficiencia constitucional, desde la realidad sustantiva que le estructura, el cuerpo humano –en tanto organismo y principio de solidaridad– es el modo primero en el que el hombre se haya posibilitado para decir “Yo”: la realidad humana parece levantar por primera vez la mano y decir “estoy presente en el mundo”. Recostado como todo organismo vivo sobre la tierra, el principio de solidaridad estructural de las notas del cuerpo humano va poniendo de pie ese organismo, tornando ese cuerpo humano en principio de actualidad de la realidad humana en el mundo. Levantándose sobre la tierra, pero sin abandonarla, el hombre levanta el mundo en el mismo movimiento en que se hace presente en él. Hacer presente al hombre en el mundo es la función somática radical del cuerpo humano.

La imagen del cuerpo como subsistema tiene el inconveniente, sin embargo, de

¹¹En esta lista deben estar también Ricoeur, Derrida, Nancy y algunos otros.

inducirnos a la idea de que es separable e independiente del otro subsistema que es el espíritu. Este riesgo se esfuma si reparamos en el hecho de que al hablar del cuerpo humano no se ha podido posponer su animación, su dimensión pneumática: ni en cuanto organismo, ni en cuanto principio de solidaridad, ni mucho menos en cuanto actualidad de la realidad del hombre en el mundo, podemos tratar el cuerpo humano como un cuerpo inerte, pura materia, animado sólo con posterioridad. El cuerpo humano es desde el principio –sea este principio cronológico o metafísico–, un cuerpo animado, un cuerpo espiritual. Y en esta tierra, en este mundo, sólo se sabe del espíritu humano por su cuerpo: hay espíritu humano, se da el espíritu humano, porque hay cuerpo humano, porque se da y acontece el cuerpo humano.

Ahora bien, el espíritu humano es igual a la animación que hay a lo largo de la escala de la vida, pero es algo más que esa mera animación. ¿En qué consiste la igualdad del espíritu humano con la animación de todo organismo? En la funcionalidad y principalidad de la acción de las notas respectivamente; incluso en la actualidad de toda realidad corpórea en el mundo, pues, efectivamente, toda forma viva se hace presente a su modo en el mundo, se actualiza, desde las posibilidades que le son dadas por su propia realidad. La diferencia que hay entre el espíritu humano y la animación de las otras formas de vida es el modo como la realidad humana se hace presente, se actualiza en el mundo. En este sentido, lo que caracteriza como lo más propio a esa animación que es el espíritu humano es lo que los griegos llamaban *lógos* y *nus*, y que los latinos entendieron como *intellegentia*: la capacidad de estar leyendo (*legentia*) no solo las cosas sino lo que hay entre ellas y en su interior (*intus*), la capacidad de ya siempre saber que se emerge desde la realidad y se está presente en el mundo como algo en propio; la capacidad derivada, por lo tanto, de tratar como si fueran dos cosas diferentes y separadas: lo que anima, y lo que es animado en la propia realidad. Esta capacidad es propia sólo de esa animación que es el espíritu de la realidad humana. Pero, aunque tenga la capacidad y la ejerza, la unidad de la acción de la propia realidad humana imposibilita de suyo la reducción a una dicotomía que, además de imposible en sus propios términos, dejaría a la misma vida humana como una realidad inviable.

El hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo de” esta psique. La psique, es por esto, desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del “de” es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo, y posee carácter físico. Esta identidad numérica y física del “de” es lo que constituye formalmente la unidad sistemática de la sustantividad humana. Es una unidad estructural. La sustantividad humana es así “una” por sí misma y de por sí misma (Zubiri 2012 51).

Porque el cuerpo humano es de su propio espíritu y el espíritu humano es de su propio cuerpo, la realidad humana es radicalmente una, no síntesis de dos cosas distintas y separadas. La preposición “de”, que parece indicar relaciones meramente circunstanciales entre cuerpo y espíritu, no refiere tampoco a una complementación genitiva y determinativa, en el sentido de que el espíritu fuera propiedad del cuerpo y viceversa; la preposición “de” sólo indica en la gramática y en la sintaxis el estado constructo, es decir, la compleción física de un subsistema de notas respecto al otro, en el modo preciso

como esa compleción acontece de suyo en la sustantividad humana.

Formalmente, la sustantividad humana es inteligencia sentiente, es decir, capacidad de estar en la realidad y en el mundo conforme a ese modo de realidad que es lo humano en tanto espíritu somático o cuerpo espiritual. Las realidades no humanas también están desde siempre en la realidad y en el mundo; pero la realidad humana tiene su propio modo –ni mejor ni peor que el de las demás– de estar en la realidad y en el mundo. La inteligencia sentiente no es sólo una facultad que actuara como un órgano, o un mecanismo, más o menos independiente del todo al que pertenece; la inteligencia sentiente es una nota que habita la totalidad de la realidad humana, que la recubre en todos sus momentos, y que hace del hombre el animal de la realidad.

En el hombre, la formalidad de lo impresionantemente aprehendido no es estimulación sino realidad; lo impresionantemente aprehendido es aprehendido como algo “de suyo”. Es un sentir intelectual. Y esta formalidad no se limita a ser formalidad de un acto, sino que constituye el ámbito mismo en que se despliegan todos los actos humanos (Zubiri 2012 53-54).

Es verdad que hay muchas zonas de la realidad humana en las que las impresiones, por su propia suficiencia estructural, agotan su formalidad de alteridad en la mera estimulación, y no son más que respuestas para equilibrarse con el medio; pero, aun estas zonas meramente animales, están ordenadas al estar en la realidad como algo en propio, como algo diferente a las demás cosas, como algo otro respecto de todo lo demás. La unidad meramente animal es un momento intrínseco y formalmente constitutivo –ni añadido, ni accidental– de la unidad humana: “la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente sentiente, el sentimiento es en sí mismo formal y constitutivamente afectante, la voluntad es en sí misma formal y constitutivamente tendente” (Zubiri 2012 55). Lo sentiente que califica activamente a la inteligencia, lo afectante que califica activamente al sentimiento y lo tendente que hace lo propio con la voluntad, nombran la carga estructuralmente somática del espíritu de la realidad humana.

Aunque con lo expuesto hasta ahora puede ser suficiente para la comprensión de eso que es la realidad humana como sustantividad, aún debe alcanzarse la forma y el modo propios de dicha realidad, es decir, la distinción entre personeidad y personalidad. Es otra manera de bordear la unidad de la realidad humana en tanto espíritu somático.

5. PERSONEIDAD Y PERSONALIDAD

¿Qué debe entenderse por forma de la realidad humana en tanto personeidad? ¿y qué debe entenderse por modo de la realidad humana en tanto personalidad? Y, sobre todo, ¿cómo personeidad y personalidad se dicen de la realidad humana una? Estas tres preguntas pueden servir de guía para internarse en las ideas fundamentales de todo personalismo radical.

La realidad humana no se agota sin más en el sistema de notas, esto es, en ser animal de realidades, sino que, precisamente en virtud de estas notas, tiene

una estructura más radical. En primer lugar, esas notas hacen del animal de realidades una forma de realidad y un modo de implantación en esta. Y, en segundo lugar, esta realidad humana, según su forma y modo de realidad, es actual en el mundo, en la unidad respectiva de la realidad en cuanto tal; es decir, el hombre tiene un ser propio (Zubiri 2012 56).

Aparecen aquí dos momentos radicales de la realidad humana, anteriores a la diferenciación de cuerpo y alma: la distinción entre personeidad y personalidad (cf. Castilla 165-170), es decir, entre forma y modo de realidad; y la distinción entre realidad y ser en dicha realidad, es decir, la distinción entre sustantividad humana y yo. El yo es el ser del hombre; y el momento fundamental de ese ser humano es su sustantividad.

Primero el problema que enuncia el binomio personeidad-personalidad. Con la conceptualización de la realidad humana como sustantividad, hay posibilidad de ir a su momento fontanal y primero: la ruta que lleva es un giro hacia la interioridad en el momento mismo del “de suyo” de toda realidad. La forma de realidad indica la manera que cada realidad tiene de ser en propio, en vista de su estructura. La pregunta, por lo tanto, es cuál es esa forma de ser en propio que pertenece a la realidad humana: ¿cómo es ese “de suyo” en el caso de la realidad humana?

el hombre tiene esas notas talitativas corporales y psíquicas que constituyen su sustantividad como animal de realidades. Precisamente porque el hombre percibe las cosas como realidades, el hombre se comporta y se conduce respecto de ellas y de sí mismo no solamente desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee, sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad (Zubiri 2012 57).

Un hombre, lo mismo que una piedra o un perro, actúan sobre sí mismos y sobre las demás cosas en virtud formalmente de las notas que poseen (cf. Zubiri 1998a 104). Pero la piedra no percibe esta actuación; y aunque el perro percibe su actuación, esta y su percepción son de tal modo compactas con el propio animal que la percepción y la actuación quedan retenidas al interior de los márgenes de la sustantividad propia de la realidad animal. O dicho de manera más imprecisa: el animal no se hace cargo de la realidad sobre la que adviene su actuación como algo que es de suyo. Las notas hacen lo suyo; pero no vuelven sobre lo que hacen, o esa vuelta se queda en niveles elementales de alteridad, tal como lo permiten los meros estímulos, por la estructura propia del animal. El hombre, por su parte y en principio, actúa como una realidad cualquiera sobre sí mismo y las demás cosas: cuando se precipita desde alguna altura, la ley de la gravitación aplica de la misma manera para él como para el perro y una piedra. Pero por principio también, aunque la ley de la gravedad sea la misma y aplique igual para las tres realidades, cada cual cae y se precipita según su forma de realidad, según su modo de ser de suyo. El hombre percibe, y lo que percibe es real; y en el mismo movimiento percibe a las cosas que son otras que él como reales, y se percibe a sí mismo como realidad. El hombre siente que está cayendo realmente, siente que esa caída es real.

Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente

igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída en ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.? En su caída el hombre se comporta y actúa no sólo desde el punto de vista de las cualidades físico químicas y psico orgánicas que posee, sino que se comporta con todo ello, pero respecto de su propio carácter de realidad. Aquí, realidad no es algo que no hace más que darse por supuesto, sino que es algo en vista de lo cual son ejecutadas las acciones (Zubiri 2012 57-58).

El hombre se comporta y actúa respecto a su propio carácter de realidad; es real en primerísimo lugar para él mismo. El hombre se cae: desde sí mismo, para sí mismo; lo caído es él mismo. El hombre no sólo cae, como la piedra. El reflexivo presta la ayuda necesaria para decir que la caída es la realidad humana propiamente, y no sólo algo que le sucede exteriormente. El hombre se comporta como realidad en primer lugar para consigo mismo. Si a los demás no deja impávidos una gran roca que se precipita pendiente abajo, ni un animal que pierde la vida al despeñarse por un acantilado, en el caso de un ser humano esa caída es más que el mero movimiento de una estructura sustantiva: es un deporte, un accidente, un atentado, etc. Es un hombre haciendo algo con su propia realidad, desde su propia realidad (cf. García 2012 599-606). Así que, en el caso de la realidad humana, se trata de una realidad que no sólo es de suyo, sino que es en cada caso mía: en cada caso la realidad humana es la propia. El concepto de realidad humana como sustantividad ofrece la posibilidad de referirse a todas las cosas que conforman el mundo humano como algo en propio; sin arriesgar, empero, la fuerza de este concepto, distribuyéndolo entre los individuos, al tratar a la realidad humana como propia en cada cual, como cada vez mía, guarda para cada quien toda la fuerza de la misma realidad:

la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que “de suyo” me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me *es propia* en cuanto realidad, es decir, es mi realidad, mi propia realidad. Y, en su virtud, soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy “de suyo” (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy “mío”. Tengo una realidad que es mía... El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado *suidad*, el ser “suyo”. Todas las demás realidades tienen *de suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio, el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad* (Zubiri 2012 58).

Al penetrar en el “de suyo” de la realidad humana se ha descubierto que, en su caso, la realidad empieza por ser “suya”. ¿Acaso no sucede lo mismo con las otras realidades, esas que no son humanas? Toda realidad, siendo de suyo, es sobre todo del campo de realidad y del mundo. Pero la realidad humana, siendo de suyo también campal y mundanal, en virtud de su suficiencia constitucional, es primordialmente *suya*: la realidad humana se tiene a sí misma como su propiedad relativa, pues posee la capacidad de conducirse respecto de su sustantividad como una realidad, la realidad *suya*. La *suidad*, la forma como la realidad humana es mía, es condición de posibilidad de la sustantividad humana de cada cual: ella determina la línea de constitución de la sustantividad. Estar siendo mía mi propia realidad, en el mismo movimiento en que es del campo de realidad y del

mundo, es la forma de la realidad humana. Este “estar siendo mía” mi propia realidad viene dado por la suficiencia constitucional humana, que cuenta entre sus notas con las de inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. La realidad humana, a diferencia de las otras realidades que se agotan en una cierta inmanencia con el campo y el mundo, está recogida sobre sí misma y puede tomar distancia del campo y del mundo, y tratarse a sí misma como si fuera posible realizarse sin campo y sin mundo. Ser del campo y del mundo, siendo mi propia realidad, es la forma de la realidad humana.

Este momento propio de la realidad humana que es su forma propia de poseerse, eso que sustantivando el de suyo se dice *suidad*, lleva a la distinción entre personeidad y personalidad. En su forma humana, la realidad tiene una primera dimensión que se llama personeidad y que consiste en que una realidad sustantiva es suya, motivo por el cual la *suidad* constituye la razón formal de la personeidad. Mi realidad humana, tal como me ha sido dada en la suficiencia constitucional que estructura mi organismo en términos biológicos, químicos, genéticos, etc., pero también en términos psíquicos y espirituales, y sobre la cual no tengo ningún margen de acción –o lo tengo muy reducido–, conforma mi personeidad.

Pero la realidad humana tiene otra dimensión, otro momento diferente a la personeidad, que es la personalidad. ¿Cuál es la diferencia, qué distingue al momento de personeidad del momento de personalidad en un ser humano? Mientras que la personeidad en tanto *suidad* es la forma humana de realidad, es la forma en la que un ser humano es suyo, la personalidad es la modulación de la personeidad, es decir, el modo que va tomando la realidad humana en el irse haciendo suya. Si bien no puedo hacer nada sobre mi estructura constitutiva –genética, física, química y psíquica–, tengo un margen muy amplio de acción con las posibilidades que me da mi propia personeidad. Desde la realidad que ha recibido, sobre la cual no tuvo posibilidad de escoger, el ser humano se encuentra realizándose, es decir, escogiendo unas posibilidades como modos de realización. Se trata de dos dimensiones diferentes, por tanto, de dos modos distintos de mensurar la misma realidad humana, lo cual significa que al hablar de una se está hablando necesariamente de la otra.

La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos. Añado esta última precisión porque la personalidad no está constituida por una serie de caracteres psíquicos... Todos estos caracteres pertenecen innegablemente a la personalidad, pero son personalidad no en cuanto caracteres psíquicos y orgánicos, sino en tanto que determinan y modulan la forma de realidad, la personeidad. La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica. De aquí el carácter profundo que tiene mi personalidad (Zubiri 2012 59).

Personeidad y personalidad son dos momentos dinámicos de la realidad humana. La propia personeidad da de sí modulándose, realizándose de alguna manera, de tal suerte que siendo lo mismo es cada vez diferente, no al modo de dos capas superpuestas, sino en orden a la unidad estructural de la realidad humana. La dimensión antropológica, psicológica, sociológica, o cualquier otra dimensión humana abordada en el nivel del *lógos*, nivel fundado en la realidad y plenamente justificado, tienen como su fundamento las

dimensiones metafísicas de la personeidad y la personalidad.

La filosofía moderna ha hecho del hombre un sujeto, y ese sujeto fue tomando, de Descartes a Kant y de Kant a Husserl, cada vez más fuerza como un yo. Pero es de llamar la atención que entre los momentos radicales de la estructura humana que se han ido recorriendo no aparezca aun el momento del yo. La razón es que el yo es un momento fundado, no un momento fundamental de la realidad humana. ¿Dónde se funda el momento del yo? En el momento de realidad. El yo es el ser de la realidad humana. Asunto que por ahora quedará pendiente, juntamente con el tiempo como estructura del ser de la realidad humana en tanto sustantividad (cf. Espinoza 2006).

6. CONCLUSIÓN

El objetivo era exponer la estructura radical de la realidad humana. Este propósito impuso varios rodeos conceptuales por la filosofía primera de Zubiri. En el primero se descubrió que una cosa real es aquella que actúa por las notas que formalmente le sustentan. A partir de aquí, en un segundo momento, se impuso la necesidad de aclarar la realidad humana en tanto realidad y en tanto humana. El resultado fue, en un tercer momento, que esta realidad es un sistema sustantivo conformado por el subsistema denominado cuerpo y por el subsistema denominado psique, ordenados a la unidad de la realidad sustantiva humana. En un cuarto momento hubo necesidad de decir cuál es la forma y el modo de la realidad humana. Mientras que la forma es la manera que tiene la realidad humana de ser suya, y esa forma se denomina personeidad, el modo de la realidad humana indica la implantación de esa forma en la realidad y es lo que constituye la personalidad. Personeidad y personalidad son las dos dimensiones radicales de la realidad humana. Finalmente, se ha apuntado la distinción entre realidad y ser en el hombre: una distinción que permite mostrar, en contra de lo que sostiene la tradición moderna hasta Husserl, que el yo en tanto ser del hombre es un momento siempre fundado.

En definitiva, la realidad humana es radicalmente: a) una sustantividad psico-orgánica, b) cada vez propia (personeidad) y cada vez realizándose (personalidad), c) suficiente en la línea de su propia constitución y d) haciéndose presente en el mundo como un yo (ser). Las concepciones del hombre como animal racional (Aristóteles), como *ego* (Descartes), como Yo empírico (Hume) o trascendental (Kant), como conciencia intencional (Husserl), como *Dasein* (Heidegger), como mero precipitado existencial (Sartre), tienen en la realidad humana entendida como inteligencia sentiente sustantiva su fundamento y sus verdaderas posibilidades. Una confrontación más pormenorizada con cada una de estas posturas mostraría no sólo los límites y alcances de cada uno de los autores y las tesis que se mantienen en el horizonte de la discusión, sino lo propio de la afirmación del hombre como animal de realidades que resulta, cuando menos, demasiado inteleccionista.

A los momentos de la estructura humana señalados habría que sumar los siguientes: a) el momento de la voluntad tendente, b) el del sentimiento afectante, c) su dimensión social, d) su dimensión histórica, e) su dimensión moral y f) su dimensión teológica. Además de aquellos momentos ya no radicales y fundamentales, sino derivados.

Que el alma no hace nada sin el cuerpo y que el cuerpo no hace nada sin el alma: había que decirlo afirmativamente, conforme a la estructura radical de la realidad humana.

Y se puede detener provisionalmente la reflexión en este punto, escuchando de nuevo a Aristóteles:

Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad, a pesar de que ninguna observación muestra que cualquier cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa (*De Anima* 414a19-28).

7. BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

—. *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2000.

Ascorra, Paula, y Ricardo Espinoza. “En cuerpo y alma en Zubiri... Un problema filosófico-teológico”, *Pensamiento* 254 (2011): 1061-1075.

Bañón, Juan. *Metafísica y Noología en Zubiri*. Salamanca: UPS, 1999.

Burgos, Juan Manuel. “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, *QUIEN* 1 (2015): 9-27.

Castilla, Blanca. *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: RIALP, 1996.

Espinoza, Ricardo. *Realidad y Tiempo en Zubiri*. Granada: Comares, 2006.

García Sierra, Marco Antonio. “Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri: la apertura corporal”, *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012): 599-606.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

Henry, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997.

- . Investigaciones Lógicas. Vol. 1, Madrid: Alianza, 2001.
- Isasi, Juan María, Manuel Domínguez y Luis Vázquez. Blondel. Zubiri. Nédoncelle. Madrid: Kadmos, 2003.
- Mazón, Manuel. Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri. Madrid: UPC, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice. Fenomenología de la Percepción. Barcelona: Península, 2000.
- Tirado, Víctor Manuel. Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri. Salamanca: UPS, 2002.
- Villa Sánchez, José Alfonso. La actualidad de lo real en Zubiri. México: PyV, 2014.
- . “Fenomenología de la expresión”, *Acta Fenomenológica Latinoamericana* V (2016): 247-258.
- Zubiri, X. Inteligencia y Razón. Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- . Sobre la Esencia. Madrid: Alianza-FXZ, 1998a.
- . Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad. Madrid: Alianza-FXZ, 1998b.
- . Sobre la Realidad. Madrid: Alianza-FXZ, 2001.
- . Escritos Menores (1953-1983), Madrid: Alianza-FXZ, 2006.
- . Inteligencia y Logos. Madrid: Alianza-FXZ, 2002.
- . El Hombre y Dios. Madrid: Alianza-FXZ, 2012.
- . Estructura de la Metafísica. Alianza-FXZ, 2016.