

EL HOMBRE EN EL HORIZONTE DE LA PRAXIS

Antonio González

RESUMEN

En las siguientes páginas se hace una presentación de la antropología filosófica de Xavier Zubiri dentro de lo que se podría denominar el "horizonte de la praxis," que caracteriza al pensamiento contemporáneo por oposición a los modos clásicos de filosofar, tanto antiguos como "modernos." Esto significa ubicar a Zubiri en el marco de la reflexión científica y filosófica actual, y el análisis del papel constitutivo que desempeña la praxis en la antropología del filósofo vasco. Contra lo que pudiera pensarse, la filosofía de Zubiri no consiste en uno de los muchos antropologismos al uso, sino en el descubrimiento y la descripción de la íntima imbricación entre el hombre y un mundo que es por él transformado pero que, al mismo tiempo, lo constituye como tal. Un hombre, por otra parte, que no es comprensible en términos meramente individuales, sino desde el radical carácter social de su humanidad, habiéndose por tanto de plantear justo en este ámbito la pregunta por la constitutiva eticidad de todas sus actividades.

El reciente libro de Xavier Zubiri *Sobre el hombre*,¹ publicado póstumamente, viene a complementar y enriquecer de modo considerable su legado filosófico. En él se nos ofrecen, desde una visión unitaria y dinámica del hombre instalada en las principales nociones de su filosofía madura, aspectos que hasta ahora sólo habían recibido un tratamiento marginal en su obra publicada. Por otra parte, muchos de los textos que ahora ven a la luz proporcionan nuevos e interesantes datos sobre la evolución intelectual del filósofo en un período de su actividad teórica —los años cincuenta— apenas conocido. Por ello, esta nueva obra, si

bien puede ser abordada por sí misma, sólo puede comprenderse plenamente a la luz del conjunto de la filosofía de Zubiri, desde la cual habría en ocasiones que matizar algunas de las tesis que el mismo Zubiri corrigió ulteriormente, como los mismos editores se han encargado de indicar en los puntos más importantes.

Sin embargo, la intención de estas líneas no es la de proporcionar una introducción crítica a los textos que integran el nuevo libro del filósofo,² ni tampoco la de exponer de modo sistemático los contenidos fundamentales de la obra. Se trata simplemente de mostrar una perspectiva general des-

de la que puede ser leída la antropología filosófica de Zubiri: el horizonte de la actividad práctica del hombre. Para ello es menester, en primer lugar, situar históricamente este punto de vista, para después adentrarse, aunque sea de un modo hartamente esquemático, en lo que serían los contenidos fundamentales de una filosofía de la praxis humana.

1. El horizonte de la filosofía contemporánea

Si quisiéramos caracterizar con una sola palabra la situación en que se encuentra en nuestro tiempo el pensar filosófico quizá ésta no podría ser otra que la de *crisis*. No solamente se trataría de la crisis de ésta o aquella escuela filosófica,³ sino, más radicalmente, una crisis que afecta a la idea misma de lo que ha de ser la tarea misma del pensar filosófico. Los dos últimos siglos han conocido como nunca lo habían hecho los siglos anteriores repetidos e insistentes anuncios de la "muerte de la filosofía." Especialmente después de Hegel, la filosofía ha vuelto los ojos hacia su propio problematismo, descubriendo en muy distintos aspectos que lo que ella consideraba sus legítimas pretensiones era en realidad el resultado de un cúmulo de presupuestos que se derrumba ante el examen de los críticos. Para Marx, la filosofía, tal como él la conoció en su tiempo, sería una disciplina ideológicamente destinada a disfrazar la condición real de los hombres mediante el recurso a la abstracción y a las descripciones ideales.⁴ Para Nietzsche, el problema es más radical y va más allá de los problemas despertados por el idealismo hegeliano: podría ser que el subjetivismo y el conceptismo que culminan en Hegel no fuesen sino la consecuencia de una opción ya tomada por Sócrates y Platón y reforzada por el cristianismo: la deserción de la tierra en nombre de los "trasmundos."⁵ Más recientemente, el neopositivismo lógico, que comenzó por proclamar el sinsentido de la metafísica ha terminado, con la analítica de los usos lingüísticos, anunciando la superación de toda filosofía en cuanto "enfermedad del lenguaje."⁶ Por otra parte, aumenta en la literatura filosófica el tema de la "posmodernidad"⁷ en cuanto defenestración de los ideales que caracterizaron la era moderna, especialmente los de hombres y razón lógica, íntimamente implicados en la idea de "sujeto" que recorrería toda la filosofía desde Descartes hasta el mismo Marx, sonando así la hora de volver a nuevos modos de estoicismo o de epicureísmo.

Sin embargo, se puede constatar históricamente que toda época de disolución puede ser fe-

cunda por significar una incitación a revisar los presupuestos incuestionados con los que la filosofía ha venido trabajando hasta llegar a un callejón sin salida. Ahora bien, una revisión de este tipo conlleva, no sólo el enfrentamiento con ésta o aquella tesis filosófica, sino más bien con el *horizonte* mismo en el que se han planteado los problemas y en el que se han pensado sus soluciones. Ciertamente, la filosofía surge en una determinada situación histórica y parte de una determinada experiencia del filósofo y de sus contemporáneos. Pensemos por ejemplo en el influjo que la física newtoniana tiene sobre Kant o en el papel que la revolución francesa desempeña respecto a la filosofía de Hegel. Pero, más radicalmente, toda filosofía se mueve en un ámbito mucho más imperceptible que el de su situación o sus experiencias: su horizonte. Nadie inicia la tarea de filosofar fuera de unos modos concretos de plantear los problemas que ha recibido de la tradición. Son todo lo que constituye los *presupuestos* de un pensamiento, los cuales no resultan visibles hasta que ese mismo horizonte no se ha hecho problemático (NHD, 153-157). Así, por ejemplo, podemos decir que Kant y Hegel, partiendo de experiencias y situaciones muy distintas y moviendo su reflexión por cauces realmente diversos, se mueven ambos en el mismo horizonte moderno de la subjetividad.

Este horizonte se ha vuelto hoy en día problemático, después de las críticas de los grandes "maestros de la sospecha:" Marx, Nietzsche y Freud,⁸ entre los que cabría incluir también a Wittgenstein y a Heidegger. Ciertamente, sus diagnósticos son enormemente diversos, como también es diverso el modo como han concebido el horizonte de una posible "filosofía del futuro," habiendo, sin embargo, unanimidad en cuanto a lo que a su urgencia se refiere. Para Marx, abandonando el idealismo, la filosofía habría de consistir en una reflexión sobre la actividad real de los hombres. Para Nietzsche, la filosofía habrá de ponerse al servicio de la vida como afirmación de la voluntad libre del hombre sobre un mundo desdivinizado. Para Wittgenstein, se tratará de un análisis del lenguaje humano desde el punto de vista de la pragmática. Por otra parte, en el ámbito latinoamericano, la insuficiencia de las corrientes de pensamiento europeas para dar cuenta de las propias experiencias históricas ha conducido a unos primeros intentos de elaborar una filosofía de la liberación en un horizonte propio.⁹ En este punto, la reflexión de Zubiri, en cuanto que se ha planteado con especial rigor y radicalidad el problema de la filosofía eu-

ropea, puede significar un importante aporte a la hora de definir el horizonte de una filosofía "a la altura de los tiempos."

¿Cuál ha sido el horizonte de la filosofía europea clásica? Aún a riesgo de simplificar la cuestión, podemos decir, siguiendo una intuición de Ortega¹¹ recogida por Zubiri (NHD, 223-240) que la filosofía europea se ha movido, fundamentalmente, en dos horizontes que vendrían caracterizados por el distinto modo de entender el puesto y la relación del hombre con el mundo. En primer lugar, el griego se encuentra consigo mismo formando parte de un *kósmos* ordenado. Ciertamente, aunque el hombre tendría, en cuanto *zoon lógon ékhon* (animal dotado de lógos),¹² un puesto privilegiado entre los demás vivientes, no dejaría por ello de ser, expresado metafóricamente, un mero trozo de una naturaleza "eterna y siempre joven" que lo envuelve. Por otra parte, el cristianismo con Agustín y la modernidad con Descartes van a alumbrar un nuevo concepto que Grecia no consideró: el concepto de espíritu. De este modo, el hombre pasará a ser entendido primordialmente como sujeto de unas facultades, como subjetividad. No se trata ya del *hipokeímenon* aristotélico en cuanto sustancia que soporta unas vicisitudes, sino de ser el sujeto de una actividad constitutiva: la de saber racionalmente las cosas. En este sentido, para el pensamiento moderno se puede decir que todas las cosas están virtualmente contenidas en el hombre en cuanto sabidas: es el segundo horizonte que culmina en el idealismo de Hegel, verdadero exponente de "la madurez intelectual de Europa" (NHD, 145).

La mayor parte de las críticas contemporáneas a la filosofía van dirigidas, como es sabido, contra el subjetivismo que caracteriza al horizonte filosófico de la modernidad. A este se le han achacado sus "calumnias contra este mundo" (Nietzsche), su ocultación de la verdadera realidad de los hombres (Marx), su "olvido del ser" (Heidegger). A veces se ha interpretado esto como la necesidad de una vuelta al horizonte filosófico de Grecia: pensemos por ejemplo en la admiración nietzscheana por la antigüedad precristiana; en la enorme valoración que el pensamiento dialéctico siempre ha otorgado a Heráclito, o en el anuncio heideggeriano de una vuelta a los presocráticos. También Zubiri ha sido, en ocasiones, apresuradamente interpretado como el propulsor de una vuelta al antiguo realismo. Sin embargo, no es ésta la pretensión última de las filosofías a las que nos hemos referi-

do. Más que de revitalizar el horizonte naturalista de los griegos o de formular una nueva filosofía de la subjetividad se trataría de situarse en un horizonte auténticamente contemporáneo, es decir, de hallar una "tercera metáfora" (NHD, 239) que exprese de modo original la peculiar situación del hombre en el mundo, tal como la entienden los saberes contemporáneos.

Detengámonos brevemente en esto. En la física contemporánea, por ejemplo, se ha llevado a cabo una importante revisión de las ideas de naturaleza que encontramos tanto en los griegos como la modernidad (NHD, 243-304). La teoría einsteiniana de la relatividad ha mostrado, por así decirlo, el carácter "constructo con el hombre" de todas nuestras medidas del universo: el espacio y el tiempo no son, como pretendía la física newtoniana, referenciales absolutos de toda traslación en ellos, sino que dependen, al menos en lo que a toda medición respecta, del estado de movimiento del sistema de referencia en el que se encuentra el observador.¹³ Más radicalmente, la mecánica cuántica ha puesto de manifiesto que no hay en realidad ningún hecho experimental que sea independiente de la intervención real de un experimentador: no es posible conocer a un tiempo el momento y la velocidad de un electrón. Con ello no se dice, como pretende la lectura filosóficamente ingenua del mismo Heisenberg,¹⁴ que el "sujeto cognoscente" intervenga en el hecho experimentado, como si el conocimiento determinase la realidad, sino que quien interviene es simplemente la manipulación del científico (IR, 249). Es decir, no se afirma la prioridad constituyente del sujeto sobre lo conocido, pero sí el carácter no meramente contemplativo del trato humano con lo real, aún en el caso de la actividad científica teórica. En otro campo distinto, las ciencias biológicas, especialmente a partir de Driesch y de Von Uexküll¹⁵ van a poner de relieve la importancia de la noción de "medio ambiente" (*Umwelt*) para definir al ser vivo: éste no es, en cuanto producto de la evolución, un mero "trozo" de la naturaleza, sino que se constituye a sí mismo en una interacción estructural con la misma: cada viviente tiene un medio propio, determinado por su plan de conducta (SH, 557); pudiéndose extender estos resultados, según von Uexküll, incluso a los hombres.

Las ciencias humanas y la filosofía contemporánea reflejan también la necesidad de conceptualizar esta constitutiva imbricación del hombre y lo real. Ya Hegel intentó una grandiosa síntesis de naturaleza y espíritu en un sistema unitario que,

partiendo de lo Absoluto, daría cuenta de ambos como momentos de su despliegue dialéctico. Sin embargo, el intento quedó preso del horizonte moderno de la subjetividad: la síntesis se resuelve —no dialécticamente— en favor del Espíritu Absoluto que es, en la misma medida que sustancia, sujeto²⁶ del devenir universal. Aunque a Marx se le ha reprochado con frecuencia el haber realizado una inversión naturalista de la filosofía hegeliana, lo cierto es que en su filosofía hay importantes intuiciones sobre la necesidad de enfocar de modo nuevo la articulación de hombre y mundo. Para Marx es necesario revisar la idea de materia y de sensación que viene caracterizando al "materialismo mecanicista" desde Descartes.¹⁷ La sensación humana tiene un carácter activo, y no meramente receptor. Por eso, no basta con considerar a los hombres como meros productos de las circunstancias y de la educación, como venía haciendo el socialismo pre-marxista, pues "las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y el propio educador necesita ser educado." Por esto, una filosofía de la praxis humana propugnará justamente "la coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana... como *práctica revolucionaria*."¹⁸ De este modo, frente a los intentos de Feuerbach de alcanzar de modo teórico la esencia y la naturaleza humana, Marx afirmará el carácter ideal y meramente contemplativo de tales consideraciones, aun cuando sean formalmente materialistas: no se puede hablar sin más de "la" naturaleza, pues "salvo tal vez una cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación."¹⁹ Toda la naturaleza conocida está prácticamente transformada, no por la actividad de "el" hombre, sino por los hombres, por la especie humana. El horizonte del marxismo es el de la actividad específica del hombre sobre la tierra.

Por su parte, la filosofía de corte más académico, aun con unos temas y problemas muy distintos a los de Marx, se encuadra también en esta comprensión de la versión constitutiva del hombre y el mundo. Para Husserl, lo que caracteriza intrínsecamente a la conciencia humana es su *intencionalidad*.²⁰ La conciencia no es ni puede ser un mero receptáculo de contenidos, como pensó el idealismo clásico en todas

sus formas, pues toda conciencia es siempre *conciencia-de* algo diverso de ella misma. Sujeto y objeto están constitutivamente co-determinados como *noésis* y *noema* de la relación de conciencia. Ahora bien, la fenomenología de Husserl, si bien tuvo en el ámbito de la filosofía estricta el gran mérito de figurar un horizonte auténticamente contemporáneo, queda en el fondo presa del *supuesto* cartesiano de la conciencia como punto de partida radical de la filosofía. Será la denuncia de Heidegger: la moderna "metafísica de la subjetividad" ha convertido al hombre en un sujeto contemplativo, en intemporal, descuidando su vida fáctica y real. La intencionalidad podría ser un carácter, no de la conciencia, sino de toda la existencia humana: el hombre sería un ser radicalmente ex-céntrico (eso indica la ex-sistencia) respecto a las cosas, y su tarea consistiría en iluminar el ser de la misma. "La esencia del *Dasein* —dirá Heidegger— consiste en su existencia."²¹ El hombre no es por esto ni un trozo del universo ni el envoltorio del mismo: "lo que (según esta tercera metáfora) se 'constituye' en la luz no son las cosas, sino su ser: no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos" (NHD, 239-240). Por eso, lo que el término heideggeriano *Dasein* expresa es justamente ese punto donde el hombre y el ser se determinan mutuamente. "Para expresar en una sola palabra tanto en relación esencial del Ser con la esencia del hombre como la del hombre con apertura ("Da") del Ser, se escogió para el ámbito esencial donde surge el hombre como hombre el término 'Dasein'.²²

Es importante notar que con esto no se pretende una fundamentación de la filosofía primera en la *antropología*, tal como pretendieron Scheler²³ o las lecturas existencialistas de Heidegger. Contra ello protestará el mismo filósofo vivamente: el *Dasein* no es sin más el hombre, sino éste solamente en cuanto lugar de la presencia del ser, sin el cual el hombre mismo no se puede entender. "Ninguna antropología que entienda su propia problemática y *sus supuestos* puede tener la pretensión de desarrollar siquiera el problema de una fundamentación de la metafísica, y menos aún de realizarla."²⁴ Fundamentar en

**El hombre no es un mero resultado del universo, un trozo de él,
pero tampoco es el continente de todo lo real, como pensó el subjetivismo.
Las cosas son como son para un hombre
que las determina y transforma con su actividad.**

la antropología filosófica una teoría de la realidad significaría quedar preso de un modo preferido de plantear los problemas filosóficos. El horizonte de una filosofía contemporánea, también para Heidegger, pasa por la comprensión de la mutua imbricación entre existente y mundo.

También es menester tener en cuenta que hablar de un horizonte filosófico propio de la era contemporánea no significa en modo alguno lo que en ocasiones se ha querido presentar como una "tercera vía" entre el materialismo y el idealismo. En primer lugar, porque entender al hombre en mutua interdependencia con el mundo en principio no niega ni afirma lo que comúnmente se entiende por realismo o por materialismo. Se puede afirmar, por ejemplo, que la inteligencia y, con ella, la aparición del animal humano tiene la función primariamente biológica de asegurar la viabilidad de la especie humana (SH, 29,338,561), situándose al mismo tiempo en una concepción no mecanicista de la actividad humana. Y es que el materialismo pertenece al orden de las explicaciones de determinados problemas filosóficos más que al de la caracterización del horizonte del que parte una filosofía. Y a este horizonte pueden pertenecer, como hemos visto, autores y filosofías de signo muy distinto. Lo que al hablar de un "tercer horizonte" se quiere indicar es un modo de entender la presencia humana en el mundo según el cual ésta no es solamente un producto o resultado de la naturaleza, sino que, a su vez, la determina al conocerla y al transformarla. Y esto es algo que se puede explicar acudiendo a argumentos tanto "idealistas" como "materialistas" en el sentido de la filosofía clásica. Porque —en segundo lugar— a lo que formalmente se opone esta perspectiva es al materialismo mecanicista clásico, que piensa lo humano desde la naturaleza y las circunstancias, pero es ciego para entender esta naturaleza y estas circunstancias en cuanto transformables y *transformandas*. Propiamente sólo es posible, por ejemplo, una auténtica crítica de las ideologías cuando se ha evitado toda reducción naturalista o idealista de las fuerzas que mueven la historia humana y se ha descubierto el papel central que desempeña en ella, no solamente la naturaleza, sino también la actividad no unívocamente determinada del hombre.²⁵

Con esto hemos caracterizado, en términos sin duda muy generales, lo que podemos considerar el horizonte de la filosofía post-hegeliana: el

hombre no es un mero resultado del universo, un trozo de él; pero tampoco es el continente de todo lo real, como pensó el subjetivismo. Las cosas son como son para un hombre que las determina y las transforma con su actividad. Tanto en la actividad más puramente teórica del físico como en la más irreflexivamente realizada, el hombre elabora el mundo en el que vive, dándole su sello propio. Esto no quiere decir que el mundo se constituya idealmente según las categorías de un sujeto intemporal y contemplativo: el hombre que transforma el mundo es, al mismo tiempo, incomprendible fuera del universo en el cual ha aparecido y en el cual se ha constituido como humano. Tomando el término *praxis* en un sentido enormemente amplio y dejando para el último apartado de este trabajo su caracterización más precisa, podríamos decir que el horizonte post-hegeliano es *el horizonte de la praxis*.

2. El hombre como animal prático

Evidentemente, esta *praxis* humana puede ser abordada desde muy distintos puntos de vista. Desde una perspectiva filosófica, es de alta importancia la consideración de la *praxis* en su interdependencia con la actividad teórica del hombre. Es el tema, ya clásico, de teoría y *praxis*. Sin duda es posible una consideración de este problema desde el marco teórico señalado, y para ello la filosofía de Xavier Zubiri ha presentado algunas aportaciones aún inaprovechadas (HD, 222-226). No obstante, el propósito de estas líneas es enfocar el problema de la *praxis* desde el punto de vista de una antropología. Para ello, hacia falta sin duda situar el tema en el horizonte de la "filosofía primera" contemporánea. Pero ahora es necesario dar un paso más y preguntarse cómo la *praxis* forma parte constitutiva de una antropología filosófica.

2.1. Actividad y sensibilidad humanas

La génesis de la filosofía madura de Zubiri ha de entenderse, fundamentalmente, desde su diálogo crítico con el pensamiento de Heidegger,²⁶ quien ha definido de un modo magistral el horizonte y los problemas propios de la filosofía contemporánea. Sin embargo, la "ontología fundamental" de Heidegger adolece de un carácter meramente *modal*. Para éste, el hombre es un ente a cuyo ser pertenece la *comprensión* del ser de las cosas, tal como hemos visto. Esta comprensión del ser no es para Heidegger un *acto* de sus facultades, en el sen-

tido meramente "óntico" de la filosofía clásica, sino "un momento del ser mismo del hombre, un momento de su *modo de ser*" (CLF, 264). La vida fáctica del hombre, que la "metafísica de la subjetividad" ha olvidado, no puede entenderse desde las vivencias humanas, meramente ónticas y no ontológicas, sino desde la existencia humana, desde la comprensión del ser como modo de ser del hombre. Pero podría suceder que con esta tesis heideggeriana no se haya conseguido alcanzar lo más radical de la vida de los hombres, y toda "comprensión" como modo de ser sea en el fondo un descuido de las estructuras reales que determinan al ser humano: por esta línea va a transcurrir la crítica zubiriana (Cf. SE, 452).

¿Qué es lo que, fundamentalmente, han dejado fuera los análisis de Heidegger? Ante todo, éste ha quedado preso de un prejuicio propio de casi toda la filosofía occidental desde Parménides, con la única posible excepción de la izquierda hegeliana. Haber considerado la sensibilidad²⁷ humana como algo ajeno a la intelección, como un *factum brutum*²⁸ de escaso interés para entender tanto al hombre como a la realidad (IS, 85 *passim*). El sentir sería una característica que el hombre compartiría con los animales, habiendo de encontrarse lo específicamente humano en una inteligencia entendida fundamentalmente como *lógos* (IL) o como razón. La sensibilidad tendría el papel de ser

una mera suministradora de "datos" para las "facultades superiores," que serían las encargadas de elaborar los conceptos, juicios y razonamientos. Es lo que Zubiri ha denominado la "logificación" de la intelección" (IS, 86), que ha colocado constantemente al pensamiento europeo en el disparadero del idealismo. Podría suceder, por el contrario, que la grave cuestión de qué sea la inteligencia y qué sea la realidad se juegue justamente en el sentir humano, es decir, en un nivel anterior y más radical que el *lógos* o el concepto. En tal caso, la inteligencia humana no sería sino la *aprehensión* de algo presente como *real* (IS, 23, *passim*), habiéndose por tanto de hallar la clave para un análisis de la vida humana y de la realidad en la que ésta se mueve, no en las clásicas facultades intelectivas —el *lógos*, el juicio, la comprensión, etc.—, sino en un modesto estudio del sentir mismo del hombre.

¿Cómo analizar este sentir humano? En principio no se trata del análisis abstracto de una facultad —la *Sinnlichkeit* clásica de la que habla Feuerbach—, sino más bien de tomar el sentir como un acto de la vida de todo viviente. Para ello, se puede partir del estrato más aprehensible de toda sustantividad animal: sus *acciones* (AF, 57, 59; SH, 11ss.). "Como ser viviente, el hombre se halla entre cosas, externas unas, internas otras, que le mantienen en una actividad no sólo constante, sino primaria; el viviente es una actividad



constitutiva" (SH, 11). Por ello, hay que comenzar diciendo que el sentir del hombre no es, como se ha pensado desde la *empeiria* aristotélica, una mera acumulación pasiva de datos, sino más bien, una actividad, un *proceso* (IS, 28) en el cual se halla inmerso el animal entero. Toda conceptualización de lo que sea el hombre ha de partir, no de una contemplación de una supuesta esencia inmutable propia de la especie (SE, 216-229), sino de la actividad real en la cual el ser vivo consiste. ¿Cuáles son los momentos constitutivos de esa actividad que denominamos "sentir"? En primer lugar, hay que señalar la *suscitación*, que sería todo lo que desencadena una acción animal (Cfr IS, 28). El segundo momento estructural del sentir sería la *afección* como modificación del tono vital del viviente (SH, 72,477 ss.). La *respuesta*, en tercer lugar, tiene el cometido de restablecer el equilibrio dinámico alterado por la suscitación, y de modificar y modular el ámbito de actividad en que consiste el la vida animal. La unidad estructural y procesual de estos tres momentos en lo que podemos denominar el *comportamiento* (SH, 12) de un ser vivo.

Ahora bien, la actividad del animal está modulada de modos muy diversos. Cada viviente tiene un modo propio de habérselas con las cosas, propio de su especie. Este modo de enfrentarse con su ambiente es lo que se denomina la *habitud* del animal (SH,18 -20). No es el mismo el modo de habérselas con las cosas que tiene un molusco que la de un perro o un hombre. La *habitud* de cada especie determina para ésta un *medio* propio, según las cosas con las que el viviente puede tratar de acuerdo a sus estructuras (SH, 20,556s.). No son las mismas cosas las que entrarán a formar parte de la vida de un cangrejo que de un gato.²⁹ Respectivamente, las cosas se hacen presentes, se actualizan de un modo propio según la índole del animal, esto es, según su *habitud*. "El carácter de las cosas así actualizado en el respecto de la *habitud* es lo que llamo *formalidad*" (SH, 19). La *formalidad* es el modo en que queda un objeto determinado para cada animal. A medida que ascendemos en la escala zoológica, el grado de formalización va siendo mayor, es decir, va aumentando la independencia del animal respecto a su medio. Por ello, si prescindimos aquí de la formalidad propia de la vida vegetal (SH, 454), se puede hablar, fundamentalmente, de dos tipos de formalidad: la formalidad en la que se desenvuelve el sentir animal en su conjunto y la formalidad que caracteriza la *habitud* propia del animal hu-

mano. Para el animal, las cosas que entran en su medio y determinan su actividad vital se limitan a ser *estímulos*; es decir, para él, toda impresión se limita a ser "signo objetivo" de una respuesta (IS, 49ss.). El hombre en cambio, por una necesidad biológica, va a tener que hacerse cargo de los estímulos como realidades. "Llega una situación en que habiendo estado hasta ahora meramente estimulado, se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades, porque llega un momento en que el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, esto es, haciéndose cargo de la situación, de la realidad. Ya no es situación "estimúlca," sino situación "real." Es el orto de la intelección (SH, 15). Las cosas dejan por eso de ser meros estímulos-de-respuesta para ser aprehendidas como algo "de suyo", esto es, como realidades independientes de mi aprehensión y anteriores a ella. No nos hemos salido del estímulo ni de la estructura procesual del sentir. Pero el estímulo lo hemos aprehendido como real, con lo que el hombre puede dilatar sus respuestas nuevas; el hombre ha de responder realidades. Con ello, la actividad propia de la especie humana no transcurre en un medio, como pretendía von Uexküll, sino en el *mundo*. El hombre no está solamente situado en su mundo circundante, como dirían, en definitiva de un modo subjetivista (30), Husserl y Heidegger, al "campo entero de lo real" (SH,26) en virtud de su "hiperformalización" (SH,470). Es por ello un "animal mundano".

Llegados a este punto, podemos ya indicar, desde las acciones y las *habitudes* del animal humano, lo que sea *inteligencia*. La *inteligencia* humana es el modo de enfrentarse a las cosas como realidades. Lo específico del hombre no radica en su capacidad lingüística, o en la facultad de elaborar conceptos y juicios, sino en la formalidad propia de su proceso sentiente. Se trata de un modo de aprehensión, de un modo de sentir. Lo propio del hombre no es la comprensión como modo de ser, sino el carácter de su actividad sentiente: "la *inteligencia* humana no está en la realidad comprensivamente" (SH, 35). Frente a la "logificación de la intelección que atraviesa toda la filosofía europea, hay que situar lo original y radicalmente humano —la intelección— en su actividad sensorial. *Inteligir* es ante todo, un momento modal del sentir: es *impresión de realidad* (SH,35). La realidad como carácter formal en el que se

desenvuelve el sentir humano va a determinar de un modo específico, no sólo las suscitaciones como "impresiones de realidad," sino también los demás momentos del proceso sentiente animal. Lo que en el resto de los seres vivos eran afecciones como modificaciones tónicas que definen los distintos estados en los que transcurre su actividad, en el hombre son ahora afecciones de realidad o *sentimientos* (IS,283s; SH,385) Del mismo modo, las respuestas del animal, esto es, sus tendencias estimuladamente determinadas, se vuelven en el hombre determinaciones en la realidad, *voliciones* (SH, 33,479). Con ello no se eliminan las afecciones o las tendencias estimuladas; la volición es esencialmente tendente como el sentimiento es sentimiento afectante. El hombre es, por ello, un "animal de realidades" en todos los momentos de su actividad sentiente. Esta actividad no está enclavada en un circuito de estímulos y respuestas que se agota en la constitución de un medio circundante. El animal de realidades desarrolla su actividad en constitutiva apertura del mundo, su actividad es *actividad real*.

Y esto es muy importante. Pensemos en un problema capital para toda la filosofía contemporánea: el de la articulación de ciencia y técnica, que ha preocupado a filósofos de intereses tan divergentes como Heidegger o Habermas³² en las últimas décadas, ¿Qué significado tiene la técnica en la vida humana? El pensamiento griego se enfrentó al problema de la técnica con criterios eminentemente intelectualistas. La técnica sería para Aristóteles un modo de saber. La unidad de saber y hacer, de *homo sapiens* y *homo faber* reside justamente en la ciencia. Frente a la pura *empeiria*, común a hombres y animales, el técnico (*tekhnites*) sería, no el que ha comprobado que las cosas son empíricamente de tal modo, sino el que *sabe por qué* son así. El médico sería, por ejemplo, quien sabe por qué un determinado fármaco produce la salud (SH,332-335). La modernidad por su parte, desde Galileo y Descartes, consideró idealísticamente a la técnica como una mera *aplicación* de los logros científicos, olvidando que, por el contrario, es justamente la técnica humana la que genera y dirige la investigación científica de nuestro tiempo (SH,336-337). Ahora bien, desde los análisis del sentir humano que hemos propuesto, habría que decir que ambas perspectivas clásicas adolecen de un radical dualismo. El hacer y el saber quedan, tanto para los griegos como para los modernos, puramente yuxtapuestos y se hace

imposible una conceptualización filosófica que dé cuenta de su radical unidad. Y esta conceptualización no es un problema baladí, sino que se trata del supuesto fundamental de una consideración crítica del papel ideológico que la ciencia desempeña en las sociedades contemporáneas.

En Aristóteles, la escisión entre sensación y saber imposibilita la integración en el saber de su momento factitivo. Y es que el sentir no es una pura recepción de datos sensibles para que ulteriormente una inteligencia los elabore. La sensibilidad humana, como hemos visto, es constitutivamente procesual. En el caso del animal humano, el proceso sentiente no transcurre entre estímulos, sino en la realidad; es lo que hemos denominado inteligencia. Esta, por tanto, se halla intrínsecamente incardinada en la actividad humana. La intelección no es algo añadido al hacer del hombre, sino el hacer mismo en cuanto intelectual. Y es de aquí de donde parte toda elaboración conceptual o teórica, siempre ulterior. El animal humano no se hace cargo de la realidad de un modo meramente percipiente, sino también *motriz* (SH, 339). Por ello, ciencia y técnica están unidas en su misma raíz: el hombre, en cuanto animal de realidades, es un *animal técnico*. Con ello no se está simplemente reduciendo el *homo sapiens* a un mero *homo faber*, como si la técnica no fuese más que una prolongación de la actividad biológica, posibilitada por conceptos que no serían más que puros esquemas de acción (SH, 337). La función primaria de la inteligencia, estrictamente biológica, no es la de elaborar conceptos ni esquemas de acción, sino hacerse cargo de las cosas como reales. Y justamente por ello el hombre no sólo se adapta al mundo físico, sino que puede proponerse el modificarlo, no como mero resultado biológico de su actividad sobre el medio, sino como quien dispone de la realidad. Mientras que el hacer animal es un hacer enclavado, el hacer de la especie humana es *poder sobre lo real*, no sólo para producir, como pensaban los griegos, cosas artificiales, sino, como muestra la técnica actual, también "cosas naturales" tales como partículas elementales e incluso materia viva (SE, 84-85). En su virtud, "la técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y poder sobre realidades. Y por esto el hombre no es ni *homo sapiens* ni *homo faber*, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no sólo sentidas, sino hechas por una inteligencia sentiente" (SH, 341).

Frente a la logificación de la intelección que atraviesa toda la filosofía europea, hay que situar lo original y radicalmente humano en su actividad sensorial. Inteligir es impresión de realidad.

Desde el punto de vista de su actividad técnica, el hombre es el animal que no sólo determina un medio desde sus estructuras biológicas, sino que es capaz de enfrentarse a las cosas, no como mero resultado de su vida, sino justamente para transformarlas y, con ello, transformar su vida. No hay ni puede haber por ello praxis humana en sentido estricto si no partimos de su inteligencia. Recíprocamente, como hemos visto, la inteligencia no es sino la hiperformalización de su actividad sentiente. Evidentemente, con esto no hemos agotado el tema de la técnica: propiamente éste habría de ser enfrentado desde la socialidad del hombre. Aquí nos hemos limitado a considerar el punto de partida último de la unidad radical de ciencia y técnica en cuanto determinaciones antropológicas, las cuales no han partido simplemente de la exigencia o de los modos de ser del *Dasein*, sino de la actividad sensorial y real de los hombres. Por otra parte, estas consideraciones antropológicas se han movido en lo que en el primer apartado hemos esbozado como horizonte propio del pensamiento contemporáneo: el horizonte de la praxis. De este modo, la actividad humana no es sólo una determinación antropológica, sino que tiene un carácter rigurosamente metafísico; la mutua imbricación entre el hombre y el mundo es el horizonte mismo de toda pregunta por la realidad.

Con esto no se pretende que la antropología filosófica se convierta en el fundamento de la metafísica. Hemos descrito al hombre como "animal de realidades". Y esto, que en principio se refiere modestamente a la hiperformalización de la actividad sentiente del hombre, tiene importantes consecuencias no sólo para la antropología, sino también para una consideración del hombre en el conjunto de una teoría de la realidad. El que el hombre sea un animal de realidades significa que tiene, respecto a otros vivientes, una *forma* específica de realidad y un *modo* de implantación en ésta (Cf. HD, 47, AF, 79ss.; IS, 10ss.; SH, 103 ss.). Los seres vivos, a diferencia de otras realidades, no se limitan a tener una serie de propiedades "suyas," sino que están caracterizados, en mayor o menor medida, por una cierta independencia del medio y un determinado control específico sobre el mismo (SH, 52, 573 ss.). Por esto se puede decir que, en

su actividad, el viviente tiene un cierto *autós*, que no es el mero tener "en propio" unas notas, como sucede también en las realidades inorgánicas. Se trata, por el contrario, de cierto modo de *autoposición*, cada vez más rico a medida que avanzamos en la escala zoológica. Es, en definitiva, lo que denominamos la *vida* de una planta o un animal (SH, 12). La vida no es, como pretendía Dilthey, espontaneidad o automoción, sino autoposición. Las acciones de todo animal transcurren en autoposición, y el hombre no hace excepción a esto. Ahora bien, la vida humana, debido a su hiperformalización, inaugura un nuevo *modo* de realidad. El hombre en su actividad se posee a sí mismo como *real* y no por el mero sistematismo de sus acciones. Por esto el hombre es "de suyo" "suyo," es decir, es persona (SH, 545-554; IS, 211-212; SE, 504 ss.). "Persona" no indica no sé qué caracteres vaporosos de un supuesto "espíritu" o "sujeto" escondido detrás de las acciones del hombre, sino esta autoposición (SH, 553), que no quiere decir ni libertad plena ni autodeterminación ideal, sino un enfrentamiento consigo mismo y con todas las demás cosas como realidades.

En definitiva, una consideración antropológica del hombre como persona halla su lugar en el conjunto de una teoría de la realidad, y no al revés. Y es que si el hombre es hombre lo es solamente en virtud de su apertura a la realidad. El hombre no puede ser entendido, sino desde una actividad que transcurre en la formalidad de realidad. Por esta actualidad de la realidad en la inteligencia, que es justamente el punto de partida para cualquier teoría de la realidad y para cualquier "teoría del conocimiento," es por lo que el animal se constituye en humano. El carácter personal del hombre es consecutivo a esta refluencia de la realidad sobre el viviente humano; por estar abierto a la realidad es por lo que el hombre se autoposee de un modo personal. Ciertamente, el hombre es el "lugar de la realidad" (SH, 79), pues es, decirlo en términos heideggerianos, el único viviente para quien ésta se desvela. Pero, recíprocamente, el hombre sólo se entiende como tal desde ella. Esta imbricación íntima entre el hombre y la realidad que hemos señalado como marco del pensamiento contemporáneo es lo que se expresa

justamente en la fórmula zubiriana de la "impresión de realidad." No se trata, primariamente de la fórmula que define una epistemología, una antropología, o una metafísica, sino el *horizonte* mismo en el cual se constituye toda interrogación filosófica. Y es que, en definitiva, "es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres" (IS 10). He aquí el horizonte de la filosofía de Zubiri, dentro del cual halla su sentido la pregunta antropológica.

2.2. Carácter estructural-material de la actividad humana

Ciertamente, si las acciones de todo viviente están fundadas en sus hábitos, no bastan éstas para dar cuenta a cabalidad de la realidad humana. Las hábitos son meros *modos* de tratar con las cosas propias de cada especie, y nuestro propósito era superar una consideración meramente modal de la realidad y del hombre. La pregunta de la antropología filosófica, si bien comienza por lo más aprehensible, esto es, las acciones humanas, no puede dejar de preguntarse, si quiere ser radical, por las estructuras últimas que fundan tanto las hábitos como las acciones (SH, 44; AF, 62). ¿En qué consiste la realidad profunda del hombre? ¿Es el hombre una realidad biológica más, producto de una mera complejización del sistema estímulo animal? ¿Tiene el hombre, por el contrario, una sustancia espiritual que le diferencia radicalmente de toda naturaleza? Se trata, en definitiva, de una cuestión que recorre siglos de reflexión filosófica de la humanidad. Ya Platón se pregunta en el *Fedón* por la inmortalidad del alma, en el ámbito de una concepción dualista y estratificada del hombre, el cual consistiría en la unión de dos realidades distintas y hasta contrapuestas: el alma y el cuerpo. Aristóteles, por el contrario, considerará la realidad humana como una unidad: la unidad hilemórfica de una sustancia, *ousía*, como *hypokémenon* del que brotarían las potencias del hombre (SH, 674ss.).

La filosofía contemporánea ha vuelto a revivir, a su modo, esta vieja cuestión helénica. Cuando parecía que el tema del *espíritu* pertenecía a horizontes filosóficos ya superados, científicos y filósofos han vuelto a resucitar el viejo tema, no ya de "alma y cuerpo," sino de "cerebro-mente:" ¿se puede hablar a la altura de nuestro tiempo de una mente que dirige y gobier-

na al cerebro o es aquélla un mero epifenómeno de éste? Hay, sin duda, respuestas para todos los gustos.³³ No faltan, ciertamente, posiciones radicalmente dualistas, como la del neurólogo John C. Eccles,³⁴ o la del neurocirujano Wilder Penfield,³⁵ para quienes el problema mente-cerebro se explicaría mediante la interacción de dos realidades decididamente distintas. La mente, en cuanto capaz de dirigir activamente al cerebro, no sería sino una realidad claramente trascendente respecto a éste, siendo necesario afirmar, con más o menos vigor, la inmortalidad del espíritu humano. En el extremo opuesto, el fisicalismo de filósofos como Quine o de psicólogos como Watson y Skinner afirma, riesdo un conductismo radical que hoy encuentra ya pocos defensores, la necesidad de desechar toda consideración sobre lo psíquico o lo mental. Desde el neopositivismo lógico se ha tratado de mostrar cómo el problema es imposible de plantear legítimamente en términos ontológicos y ha de ser reducido a la indagación de la equivalencia de los lenguajes que tratan sobre fenómenos mentales con los que tratan sobre el cerebro,³⁶ aunque en el fondo el planteamiento fácilmente deviene en postulación ontológica de la identidad de lo mental con lo cerebral, a lo que finalmente se reduciría.³⁷

Una posición intermedia entre los dualistas y los monistas es la del materialismo emergentista de Mario Bunge,³⁸ quizás la más próxima a las tesis de Zubiri (SH, 445ss.; 477ss.). Para Bunge, lo psíquico es una esfera de realidad con propiedades irreductibles a lo físico-químico, aunque sin llegar a formar nunca una esfera autónoma: lo mental *brota* de lo físico y depende de ello permanentemente. Lo somático y lo mental no son sino subsistemas parciales de un único sistema total, que es el que existe real y autónomamente. La única realidad, a los ojos de Bunge, es la materia: lo inmaterial es idéntico a lo irreal.³⁹ La materia es la única sustancia y de ella emergen propiedades, no sólo físicas, sino también psíquicas. De este modo, lo mental es un conjunto de actividades y funciones que lleva a cabo el sistema nervioso central, dándose la posibilidad de que los procesos mentales, relativamente autonomizados, causen sucesos físicos en el cuerpo.⁴⁰ Por ello, para Bunge, no es posible la mera identidad entre lo mental y lo somático. Todo lo mental, desde luego, ha de poder explicarse desde los procesos físicos desde los que ha emergido, pero en esta emergencia se admite la existencia, si no de



realidades nuevas, sí de propiedades cualitativamente distintas.

Ahora bien, frente a este cúmulo de planteamientos cabe preguntarse si alguno de ellos se ha liberado efectivamente del viejo prejuicio aristotélico-escolástico que identifica realidad con sustancialidad (SE). En el fondo lo que se sigue discutiendo es, en definitiva, si nos hallamos ante la unión de dos sustancias independientes o, por el contrario, ante una única sustancia de la que emergerían las distintas potencias y facultades "superiores." Por el contrario, una consideración no sustancialista de la realidad nos impone otra perspectiva. La pregunta por la realidad humana nos remitirá desde su actividad a sus estructuras últimas. Y esto, no por hallar detrás de lo fenoménico una "cosa en sí" o un sujeto de tales actividades, sino porque la actividad humana misma "tiene siempre el carácter de sistema en el sentido de ser un dinamismo estructurado en cuanto dinamismo" (SH, 482). Por esto, la pregunta por las estructuras radicales del hombre es una pregunta, no por un sujeto o espíritu sino, ante todo, la indagación de las distintas notas, en sí mismas activas, que intervienen en cualquier acción,

siempre unitaria, del hombre (SH, 43ss.). La realidad humana no se puede aclarar en términos de sustancia, sino de *sustantividad*. El hombre es una realidad sustantiva "que no puede no ejecutar una actividad estrictamente unitaria" (SH, 674). Veamos cuáles son las estructuras de esta actividad.

En primer lugar, ¿qué se entiende por realidad sustantiva? La sustantividad no expresa sino una concepción unitaria y estructural de la realidad: toda realidad consiste, no en una vaporosa sustancia, sino en un sistema de notas. Toda nota que integra la actividad de un sistema, además de tener unos contenidos propios, está en unidad sistemática con las demás; es decir, sólo es nota de un sistema cuando intrínsecamente está desde sí misma vertida a las otras. Toda nota, en términos de Zubiri, es "nota-de" las demás. De este modo, el sistema tiene una unidad propia, anterior a las mismas notas sustantivas, que consiste justamente en esta versión intrínseca. Por esto es el sistema una estructura: una unidad constructa de notas. Aunque se alteren algunas de las notas del sistema, éste no pierde su "mismidad:" es la versión constitutiva de cada nota y no su contenido lo que determina el sis-

tema. La sustantividad expresa justamente esto: la realidad es un sistema clausurado de notas dotado de suficiencia para constituirse como tal (SH, 43-46). Por ello, la actividad de todo sistema es siempre una actividad estructural y no una mera resultante de la actividad de cada nota: la actividad de cada nota está constitutivamente vertida a la de las demás (SH, 481ss.).

Esto se cumple rigurosamente en el caso de la realidad humana: el hombre es una realidad en actividad sustantiva, es un sistema suficiente y clausurado de notas. Pero, ¿cuáles son estas notas? En una primera aproximación nos encontramos en el hombre con dos tipos de acciones o notas: unas que podríamos denominar físico-químicas u orgánicas y otras de carácter psíquico. Entre las notas de carácter físico-químico entrarían, por ejemplo, el metabolismo de proteínas, los lípidos, la transmisión sináptica, los patrones de organización funcional, etc. (SH, 74). Véase que se trata siempre, no de unas notas estáticas, sino de actividades (SH, 481ss.). Ahora bien, en el hombre hay también unas ciertas acciones psíquicas que no encontramos en el animal. Evidentemente no estamos hablando aquí de una conciencia. Psiquismo no equivale a conciencia (SH, 133): contra lo que la filosofía moderna ha pretendido insistentemente, no hay tal conciencia sustantiva, sino solamente actos humanos conscientes. Pero aún así, no es lo consciente de estos actos lo que caracteriza lo psíquico, pues hay notas psíquicas perfectamente ajenas a la conciencia. Lo psíquico tampoco es, como se ha solido mantener, una especie de sujeto fantasmagórico de todas mis actividades. Zubiri se ha opuesto radicalmente a toda concepción del hombre en términos de sujeto (SH, 107-110, 122, 133ss., 163, 171). Lo que hemos denominado notas psíquicas del hombre es algo más modesto y de ningún modo sustantivo: hablamos del sentimiento, los recuerdos, la inteligencia, los hábitos, etc. Pero, ¿en qué consiste lo psíquico de estas notas? Sin duda, no el ser consciente o el ser actos de un presunto sujeto. El carácter psíquico de estas notas o acciones consiste en que todas ellas envuelven el momento de *realidad*. El sentimiento, como vimos, no es, como en el animal, un momento tónico que se agota en la objetividad de una estimu-

lación, sino afecto de lo real. La voluntad no es mera tendencia responsiva, sino determinación en la realidad. Es, pues, la aprehensión de los estímulos como reales, es decir, la *intelección* la que constituye el psiquismo humano (SH, 457). Pues bien, la sustantividad del hombre consiste en la radical unidad de estas acciones o notas psíquicas con las orgánicas. No se trata de la unión de dos sustancias, sino de unidad estructural. Ni lo psíquico ni lo orgánico tienen suficiencia constitucional por sí mismos (SH, 456) y no hay sino un único sistema. Solamente por abstracción se puede hablar de "la" psique o "el" organismo. Todo lo orgánico en el hombre es psíquico, y todo lo psíquico es orgánico. No hay, como pretenden Eccles, Popper o Bunge una acción de la mente sobre el cerebro ni del cerebro sobre la mente. Aunque en determinados momentos puede haber una *dominancia* (SH, 81s.; 448) de los aspectos orgánicos o de los psíquicos, el hombre consiste *siempre* en una única actividad psicósomática. Como influencia solamente hay la influencia de un estado psicósomático sobre otro estado psicósomático (SH, 57-65; 477-544).

Como hemos visto, para Bunge realidad, sustancia y materia se identificaban. Es necesario, por el contrario, proporcionar una conceptualización estructural y dinámica de eso que tan vagamente se denomina "materia" (SH, 445ss.). Estrictamente hablando, materia no es sustancia, sino sustantividad: es la sustantividad que tienen por notas las cualidades sensibles (SH, 448). Dinámicamente considerada, la materia consiste en un sistema de capacidades según las cuales puede "dar de sí" distintas realidades (SH, 450). Este dar de sí puede ser una *repetición* de las propiedades que ya tenía, o bien una *transformación* en la que se producen notas o partículas elementales nuevas. Otro modo de dar de sí la materia es la *sistematización*; la nueva realidad tiene propiedades que no son resultado aditivo de las propiedades de las notas que entran en ella, sino propiedades de todo el sistema, es decir, propiedades sistemáticas nuevas. Es el caso de la vida (SH, 475) que más que una "emergencia," consiste en una original sistematización de la materia. Por todo esto, hay que distinguir distintos tipos de materia según

La pregunta por las estructuras radicales del hombre es una pregunta por la indagación de las distintas notas, en sí mismas activas, que intervienen en cualquier acción.

su estructuración (SH, 55ss.). La materia para la física moderna no se identifica sin más con los corpúsculos: hay una materialidad propia de las "partículas" elementales que no es estrictamente hablando la de la *materia corpuscular*. Por sistematización, esta materia corpuscular puede llegar a ser materia biológica. Ya lo es en el caso elemental de la *materia viva* (SH, 452) que nos encontramos, por ejemplo, en los virus y en los ácidos nucleicos, en cuanto que disponen de estructuras de replicación, independencia y control sobre el medio aunque no haya formalmente organismo. Con las primeras células la materia viva se estructura en *organismo*. Este "no es más que una estructura material cada vez más complicada, cuyas estructuras materiales son cada vez más ricas y complejas, pero siempre puramente materiales" (SH, 54). Esto no quiere decir que el organismo se limite a someterse a las leyes de la física o de la química: la estructuración de la materia en organismo es fuente de novedad y de innovación (SH, 57). Además, el organismo en su dar de sí puede llegar a desgajar en un sistema nervioso la función de la estimulación, como sucede, por sistematización, en el reino animal. Con esto, se puede decir rigurosamente que en el organismo animal la materia *siente* (SH, 454).

El problema filosófico de la génesis humana consiste en explicar cómo la estimulación propia del organismo animal puede llegar a ser intelectual. Evidentemente, el paso de la vida entre estímulos a la aprehensión de las cosas no como parte de mi actividad sentiente, sino como "reales," no consiste en una mera complicación de los estímulos, sino que se trata de una verdadera innovación por sistematización. El problema estriba en determinar los caracteres y mecanismos de esta sistematización, que para Zubiri consiste en una "elevación" desde el organismo vivo. De esta elevación no sería capaz la materia por sí misma fuera de la unidad dinámica del cosmos, a la que habría que atribuir últimamente la producción de la psique por el organismo (SH, 466). Sea como sea, lo característico de la humanidad —la intelección— está fundado y producido por la materialidad de su organismo y del cosmos. El hombre es por lo tanto una unidad sustantiva de notas y acciones psicossomáticas, producido desde y *por* la materia, aun siendo enormemente problemática el modo de esta producción, que en Zubiri no excluye la *posibilidad* —no la necesidad— de una realidad creadora. Esta conceptualización unitaria y material de

la realidad humana es lo que este filósofo ha denominado su *materismo* (SH, 457).

Desde las estructuras así caracterizadas podemos ahora conceptualizar más estrictamente la unidad de la acción humana (SH, 481-494). Evidentemente, como hemos dicho, la intelección sentiente, el sentimiento afectante y la volición tendente forman parte del proceso sentiente animal. De este modo, la actividad humana es la actividad de un organismo animal abierto a lo real. En su virtud, tiene siempre un carácter psico-orgánico: no hay propiamente hablando actividades psíquicas y actividades orgánicas con sus mutuas interacciones, sino una única acción de todo el sistema. Lo que la actividad de cada nota o grupo de notas aporta (la transmisión sináptica, la fonación, el metabolismo, la decisión) es sólo un momento de la única actividad global del hombre (SH, 88-89). La actividad humana "*es unitariamente* psico-orgánica en todos, *absolutamente todos* sus actos" (SH, 482). Ciertamente, cada acto de unas notas tiene una posición en el sistema, de tal modo que no es el mismo el cambio que introduce en éste una alteración circulatoria o una alteración sentimental. Pero, por su solidaridad sistemática, la alteración no es nunca acción de un tipo de notas sobre otro, sino alteración de la configuración completa de la actividad de la sustantividad. De ahí el carácter material de toda acción humana y de toda actividad, incluso de las anarentemente "psíquicas" (SH, 510ss.). La actividad del hombre es, en definitiva, el proceso unitario de todo un sistema, donde la única interacción que hay es de un estado psico-orgánico sobre otro estado también psico-orgánico.

3. Carácter práxico de la socialidad humana

Ya al hablar de la técnica humana hemos visto que no es posible una consideración cabal de la realidad humana sin tener en cuenta su socialidad. En caso contrario, aun habiendo evitado muchas de las idealizaciones contemporáneas del hombre, nos estaríamos moviendo en una perspectiva netamente solipsista. Con frecuencia se han criticado los enfoques puramente individuales del hombre⁴¹ en cuanto productos ideológicos de las sociedades capitalistas: el individualismo no haría sino reflejar en filosofía la imagen deformada que el hombre se hace de sí en un sistema socioeconómico, en definitiva, fundado sobre lo que Marx denominaría la "escisión entre su ser individual y su ser genéri-

ideológicos de las sociedades capitalistas: el individualismo no haría sino reflejar en filosofía la imagen deformada que el hombre se hace de sí en un sistema socioeconómico, en definitiva, fundado sobre lo que Marx denominaría la "escisión entre su ser individual y su ser genérico."⁴² Sin embargo, esta crítica, siendo en lo fundamental muy certera, no puede apartarnos de la consideración del grave problema filosófico aquí planteado: ¿es el hombre, en su realidad última, un ser individual o un ser genérico? ¿Es la socialidad humana un carácter meramente añadido a su individualidad, o es un rasgo constitutivo, esencial de su realidad sustantiva? Una respuesta a estas cuestiones es uno de los presupuestos fundamentales de la crítica mencionada.

Una manera de enfrentar este problema sería la de la *sociología*, nacida como ciencia del hombre a partir de los trabajos de Saint-Simon y Comte.⁴³ Para los sociólogos clásicos, lo social sería una realidad irreductible a una mera suma de individuos; la sociedad sería por ello una verdadera *cosa*, esto es, una especie de "sustancia" supraindividual que configuraría y determinaría lo individual por imposición: es el "realismo social" de Durkheim:⁴⁴ lo social, esto es, los usos, costumbres, lenguas, instituciones determinan a todos y cada uno de los individuos a ser lo que son. Esta concepción, siendo ciertamente, como la historia lo ha demostrado, de innegable fecundidad metodológica, tiene, desde el punto de vista filosófico, el peligro de llevar a cabo una "reificación" o sustantivación ideológica de realidades que no son totalmente independientes de la voluntad y de la actividad de los hombres reales y concretos. Convirtiendo lo social en un macrosujeto se obvia su cuestionamiento y se da sustantividad a realidades que, propiamente, no la tienen. Por eso, frente a las explicaciones clásicas, las ciencias humanas y la filosofía han intentado revertir el punto de partida del problema a la indagación del carácter y la naturaleza del vínculo social. Así, por ejemplo, Alfred Vierkandt y Alfred Schütz⁴⁵ han propuesto la fundamentación de las ciencias sociales en la psicología científica y, especialmente el último, en la *fenomenología*. De este modo, el problema del carácter genérico del hombre quedaría remitido a un análisis de la alteridad en las relaciones interpersonales cotidianas. Ello significaría, además, el reconducir los problemas éticos a la base de las cien-

cias del hombre. La fenomenología, no podía ser de otro modo, ha enfocado el problema de la alteridad desde las vivencias de una conciencia en su relación con los otros. Para Scheler, la *simpatía*, como sintonía con los estados y tendencias de una persona, lleva al hombre a los demás y constituye la raíz del vínculo social.⁴⁶ Desde el punto de vista de Husserl, el encuentro primario de unos hombres con otros ocurre en un ámbito más radical: el *mundo* en que éstos existen. El mundo es ciertamente *mi* mundo, pero es al mismo tiempo un mundo disponible para cualquiera, esto es, para otros posibles *egos* a los que el hombre estaría constitutivamente abierto en la misma raíz intencional de su vivencia. El "otro" sería para Husserl un *ego* análogo al mío en cuanto que puede entrar en el mundo de las cosas de que dispongo.⁴⁷ Más recientemente, algunos proyectos de una filosofía de la liberación han situado su punto de partida en un análisis, de raíz fenomenológica, de la alteridad.⁴⁸

Sin embargo, es dudoso que estos planteamientos sean los primeros o los más radicales (SH, 223-233). La respuesta al problema del carácter genérico y social de los hombres no puede venir, en primera línea, de un análisis de vivencias, pues esto significaría, en el fondo, seguir considerando al *ego* de la filosofía clásica como cimiento de toda tarea filosófica, por más que al *ego* se le quiera convertir en un "nosotros." No es que no sea cierto lo que los análisis fenomenológicos pueden proporcionar para esclarecer la alteridad humana; lo que sucede es que no son los suficientemente radicales. En el fondo, si lo propiamente humano no es la conciencia, sino la sensibilidad, los análisis de la socialidad humana han de remitirse al carácter material y biológico de la realidad humana. "El problema de la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional. Y esto, no por una dialéctica abstracta, sino por una constatación." Esta versión real y física "no la borrará ningún artilugio del planeta, por muchas reducciones fenomenológicas que quieran hacerse" (SH, 234). La socialidad, antes de ser un fenómeno consciente, es algo ya incrustado en las estructuras más radicales del hombre. Por ello hemos de remitir el problema de la socialidad humana, en primer lugar, a sus estructuras últimas, en virtud de las cuales el hombre, si es individuo, es individuo de una *especie*. ¿Qué se entiende por especie?

El primer paso de una filosofía del hombre debe ser la consideración de los datos positivos que las ciencias nos aportan sobre él, siendo especialmente indicadas las ciencias biológicas.

3.1. El hombre, realidad específica

El modo clásico de abordar el tema de la especie ha estado marcado por el idealismo que recorre secularmente la tradición filosófica occidental. La especie se ha entendido desde un predicado dental. La especie se ha entendido desde un predicado conceptivo en el que coincidirían un grupo de individuos reales. Así, por ejemplo, la especie humana estaría integrada por todos aquellos individuos que participan o se les puede predicar la idea de hombre. Para Aristóteles, la especie del "animal que tiene lógos" no es sino el correlato real de su definición, articulada en un género y unas diferencias. Hoy en día, la fenomenología ha tratado de alcanzar lo específico de las cosas reales desde la intuición de lo que Husserl denominaba su "unidad ideal." El género humano se entendería desde su identidad ideal para un acto noético de intuición. Ahora bien, si se quiere diseñar una antropología de la vida real de los hombres, estos caminos no parecen, en principio, los más fecundos (SE, 215-230). En este punto, la reflexión zubiriana puede proporcionar luces importantes. El punto de partida de una reflexión sobre la realidad fáctica del hombre no puede ser una idea ni un predicado objetivo. Para Zubiri, el primer paso de una filosofía del hombre no puede ser otro que la consideración de los datos positivos que las ciencias nos aportan sobre él,⁴⁹ siendo especialmente indicadas las ciencias biológicas para el tema de la especificidad humana.

Comencemos por tanto con una consideración física y positiva de las realidades que componen el universo. Si no nos aproximamos a ellas según la vía del lógos (SE, 75ss.), esto es, entendiéndolas como realizaciones de un concepto universal, sino que intentamos primariamente un acceso físico a las mismas, las realidades materiales nos mostrarán, al menos en principio, un carácter individual (SE, 211ss.). Es decir, se trata de sistemas concretos de notas en unidad coherencial primaria, independientes, en mayor o menor grado, de las demás cosas reales. Las realidades que integran el mundo no son "individuaciones" de formas invariables a lo largo del tiempo, como pensó la filosofía aristotélica-escolástica y piensa, en general, todo fi-

xismo. Todas las realidades sustantivas están constitutivamente fundadas en un sistema estructural de notas físicas constitutivas o "esenciales." Por ello hay que sostener que, si bien propiamente sólo hay una realidad sustantiva en sentido estricto, el cosmos (IS, 2-4), que integra estructuralmente todo lo real, desde el punto de vista de la independencia relativa de las distintas sustantividades hay que decir que todas las cosas reales con las que nos encontramos, los hombres incluidos, tienen en primera instancia un carácter físico individual.

Sin embargo, ésta es solamente una verdad a medias. Una gran zona de realidades de nuestro universo, las realidades biológicas, se presentan formando ese tipo de unidad que llamamos especie. Ahora bien, abandonando el punto de vista del concepto, será necesario encontrar una vía física para describir estas unidades. Se podría recurrir a las *semejanzas* que encontramos entre los distintos miembros de una especie para conceptuar de un modo real y físico lo que filosóficamente se ha de entender por especie. De hecho, este criterio clasificatorio fue uno de los primeros que utilizó la biología con Linneo. Esta unidad de una *multiplicidad* de cosas reales *semejantes* es lo que podemos denominar una "clase natural" (SE, 239). En ella, la semejanza puede llegar al extremo de que, como nos muestra la física de partículas, las diferencias entre unas y otras sea puramente numeral. Pero no es esto lo que estrictamente queremos decir cuando hablamos de especie. En el hombre, como en las demás especies biológicas, no solamente nos encontramos con una multiplicidad de individuos semejantes o incluso iguales, sino con verdadera *multiplicación* física. Esta consiste en la producción de nuevas realidades sustantivas de tal manera que los primeros —progenitores— sean los modelos causales de las segundas (SE, 235). La multiplicación humana tiene el carácter biológico de *generación*, en cuanto que estamos ante la producción de nuevas realidades desde unos individuos generantes que transmiten determinados caracteres constitutivos de su realidad, a través de mecanismos genéticos, para ser notas esenciales de las nuevas realidades que así se producen (SE, 240).

ello, los seres vivos, salvo sin duda en el caso de las mutaciones individuales las mutaciones invariables, va dar lugar, no a "clases naturales" definidas por su semejanza, sino a un verdadero "tronco" de realidades constituidas según este esquema: es lo que se denomina en biología y paleontología un *phylum* (SH, 187). No se trata de meras relaciones extrínsecas entre realidades biológicas individuales. La generación afecta a lo constitutivo del generante y del generado, por esto el *phylum* es verdaderamente "una realidad física, mucho más real sin duda de lo que pueda serlo el 'campo' electromagnético, gravitatorio, etc. Y aquellos caracteres constitutivos por los que cada individuo pertenecerá físicamente a un *phylum* determinado, son justo los que constituyen la especie" (SE, 235). Con esto no se ha convertido a los individuos en puras realizaciones de un concepto —la humanidad—, como han tendido a pensar muchos humanismos idealistas, ni tampoco se convierte al *phylum* en una magna sustancia de la que emergieran, como accidentes, los individuos. Este modo de pensar es incompatible con una concepción estructural de la realidad. Las distintas cosas reales sustantivas no pasan a formar parte de una especie de magno sujeto denominado "género humano." Las realidades biológicas, incluyendo al hombre, son genéricas por ser el "esquema constitutivo" de carácter genético un momento estructural de su realidad física esencial (SE, 312ss.). Y esto va a caracterizar de un modo muy especial a los seres vivos. En ellos su carácter específico no radica en una unificación formal o ideal de semejanzas físicas, sino en sus mismas notas constitutivas: son realidades esencialmente específicas. Esto es, llevan en sí mismas, en su propio esquema constitutivo, el fundamento de su versión a los otros. La versión de unos hombres a otros no arranca de una fenomenología de la alteridad, sino de su propia realidad biológica. Una pura descripción de la experiencia del "otro," del "tú" o del "nosotros" ha prescindido del fundamento de tal experiencia. Biológica y físicamente, el supuesto "individuo" "lleva esencialmente dentro de sí a los demás" (SE, 318).

3.2. Actividad humana y sociedad

El carácter específico del hombre, inscrito en su misma animalidad, es el punto de partida adecuado para la consideración de su socialidad. Esto no quiere decir que especificidad y so-

cialidad se identifiquen, o que la segunda sea una mera continuación de la primera. No todas las especies de seres vivos forman las llamadas sociedades animales, ni, como vamos a ver, la sociedad humana es una mera variante gradual de aquéllas. Ciertamente, no ha faltado en las teorías sociológicas modernas, ni en otros programas científicos actuales, como la *sociobiología*⁵⁰ o el neoevolucionismo social,⁵¹ la afirmación de una continuidad más o menos estricta entre la sociedad animal y la sociedad humana. Así, Durkheim, oponiéndose a los enfoques contractualistas clásicos del nexo social como un pacto racional y voluntario entre los hombres, subrayará el carácter *natural* de este vínculo. La unión de los hombres entre sí no sería sino la prolongación evolutiva de lo que ya sucede con las termitas o con los chimpancés: la selección biológica habría configurado en la especie humana la necesidad de organizarse en sociedad: la colaboración —el trabajo— como función biológica sería la raíz del nexo social.⁵² Estos planteamientos han hallado un cierto florecimiento fundado en el enorme avance de la biología en nuestro siglo. Por ejemplo, Edmund O. Wilson, tras un estudio de las sociedades de insectos y de las sociedades de vertebrados ha intentado la aplicación de los principios de la biología de la población y de la zoología comparada a las sociedades humanas. Según hipótesis, los principios biológicos que funcionan bien para las sociedades animales podrían ser perfectamente extendidos a los grupos humanos. De este modo, la mayor parte de los comportamientos sociales que hoy consideramos como "culturales," podrían obedecer simplemente a instrucciones genéticas que la especie habría ido seleccionando en orden a su viabilidad biológica, o a necesidades circunstanciales de supervivencia. Por ejemplo, la alta valoración del altruismo entre los humanos tendría una base genética, en cuanto que beneficia a la especie. Del mismo modo, los sacrificios humanos de la religión mexicana podrían basarse en último término en un canibalismo originado por la falta de proteínas en las fuentes alimentarias de Mesoamérica.⁵³ En este sentido, sin pretensiones de realizar una reducción biológica tan estricta, el neoevolucionismo actual ha aplicado a la evolución social el modelo heurístico de la adaptación biológica, mediante una complejificación creciente, a un medio ambiente hostil.

Por el contrario, la antropología cultural de nuestros días ha tendido más bien a negar to-



da posibilidad de aplicar a las sociedades humanas criterios de desarrollo evolutivo lineal: es el relativismo cultrual de autores como Malinowsky o Mead, que en el fondo descansa sobre el supuesto de un hiato más o menos radical entre la sociedad humana y la naturaleza. En una perspectiva semejante, Peter Berger y Thomas Luckmann,⁵⁴ apelando en último término a la sociología de la vida cotidiana de Alfred Schutz y a la antropología de Arnold Gelen,⁵⁵ han afirmado la fuerte discontinuidad entre las sociedades animales y las humanas. Las primeras estarían edificadas sobre el equipo instintual, evolutivamente adquirido, de los individuos de una especie determinada, ya se trate de abejas, leones o primates. El hombre, por el contrario, ocuparía un lugar muy especial dentro del reino animal, dado que su organización instintual está subdesarrollada respecto a la de los mamíferos superiores y, por tanto, sus impulsos son enormemente inespecíficos. Además, el hombre realiza en el primer año de vida lo que

propriadamente corresponde a su período fetal,⁵⁶ sufriendo por ello desarrollos biológicos de suma importancia en interrelación con su medio ambiente, principalmente con la madre. De este modo, el desarrollo no sólo social y cultural, sino incluso orgánico del hombre, está organizado no sólo por la biología, sino también por la sociedad. Por su indeterminación instintual, el hombre es un animal abierto a multitud de ambientes y actividades posibles. Por ello, para lograr evitar la continua invención de sus acciones, las instituciones humanas, entendidas como tipificaciones recíprocas de sus actividades, tienen la función de modelar y estructurar socialmente su apertura instintual, dando lugar a un mundo social objetivado transmisible a las generaciones siguientes. La función social del lenguaje y del conocimiento es la de dar significado y legitimar para todos los miembros de la sociedad la institucionalización de sus actividades. Por esto, la sociedad humana es todo menos un producto natural evolutivamente determinado de modo unívoco, sino más bien una "externalización" de los hombres que, a su vez, refluye dialécticamente sobre ellos mismos determinando su vida y sus creencias.

Ambos puntos de vista tienen algo de parciales. Ciertamente, hay grandes divergencias entre una sociedad animal y una sociedad de humanos, montada en último término sobre la inespecificidad del sentir del hombre. Pero esto no significa en modo alguno que lo biológico esté negado en lo social. La sociedad tiene un origen radicalmente biológico, no sólo porque toda socialidad haya de fundarse en la especificidad, lo cual no deja de ser una obviedad, sino ante todo por el hecho de que todo nexo social entre los hombres "emerge ...para poder subsistir biológicamente" (SH, 271). La socialidad humana es sin duda una necesidad evolutiva anclada por tanto en la misma constitución específica del hombre. Esta versión humana a los demás de su especie es "una versión física que arranca en última raíz de estructuras biológicas" (SH, 237). Es en este punto donde el modelo heurístico del evolucionismo social puede hallar su base real en las estructuras humanas. La sociología del conocimiento de Berger y Luckmann sólo atiende parcialmente a la raíz biológica de la vinculación social. No se trata solamente de una indeterminación de la actividad humana y, consecuentemente, de la necesidad de que ésta sea tipificada socialmente. Hay también dentro de la inespecificidad de la

actividad sentiente del hombre, una versión biológica y tendencial hacia un grupo humano. Por tanto, si queremos dar cuenta de la socialidad humana, hemos de explicar el carácter de esta versión sentiente del hombre a los demás de su especie y su originalidad respecto a otros modos animales de socialidad.

Todo ser vivo, en cuanto instalado desde sus mismas estructuras en un medio específicamente biótico, está constitutivamente vertido a otros organismos. Este es un fenómeno puramente biológico, pero perfectamente aplicable al hombre (SH, 234, 235). Esta versión puede estar, en el caso de los animales sociales, dirigida a otros organismos de su misma especie de un modo concreto: un determinado ser vivo, por ejemplo, una termita o un chimpancé, estará necesitando, desde sus mismas estructuras, que otros animales como él entren a fomar parte de su medio para configurar con ellos una unidad de carácter social que va a permitir a determinada especie subsistir biológicamente (SH, 271). De este modo se constituyen, en el interior de un *phylum* (SH, 193), las distintas sociedades animales y humanas. Pero, ¿en qué consiste primariamente esto que llamamos unidades sociales en el interior de una especie? La socialidad del viviente, animal y humano, consiste radicalmente en una estructuración *socialmente determinada* de la actividad sentiente del animal, esto es, de su sistema estímulo de suscitaciones, modificaciones tónicas y respuestas. El medio en el que transcurre la actividad de un viviente se constituye en un *medio social*. Esto es algo que en la mayor parte de las especies está determinado desde el mismo momento del nacimiento por un equipo instintual socialmente configurado. Sin embargo, a medida que avanzamos en la escala biológica, nos encontramos con la necesidad de procesos de aprendizaje de determinadas habilidades de carácter social.⁵⁷ El niño, como el recién nacido de otras especies, se encuentra desde su nacimiento constitutivamente necesitado de otros miembros de su mismo *phylum*, debido a sus pocas posibilidades de control sobre el medio. Esta necesidad se traduce fundamentalmente en un problema de nutrición y de amparo (SH, 561) que es el comienzo radical, dentro de la actividad sentiente, de su estructuración social. En la articulación de las sensaciones, afecciones y respuestas del animal humano están los demás entreverados desde los primeros momentos de su vida. No se trata de las vivencias fenomenológicas de

la "sociología de la vida cotidiana," sino de una necesidad biológica de la especie: la de configurar socialmente la actividad sentiente de cada uno de sus miembros, antes incluso de que el animal humano se haga cargo de las cosas como reales (SH, 233ss). Evidentemente, el proceso de aprendizaje social se prolonga a lo largo de toda la vida, pero sin duda su configuración fundamental acaece en los primeros meses. Los primeros gestos del niño no han de explicarse primariamente como un fenómeno de imitación ni de inteligencia, sino más radicalmente, como introducción social de los demás en su proceso sentiente (SH, 342), tal como sucede también en otras especies animales; baste con pensar en la sonrisa de los chimpancés.⁵⁸ Toda consideración sobre la construcción humana de la sociedad basada en la tipificación cognitiva de su actividad, con todo lo importante que sea, llega por esto demasiado tarde respecto al fundamento biológico de esta versión, que es primariamente "física" y no intencional (SH, 237): es la incrustación de los demás *ab initio* en mi actividad sentiente.

Sin embargo, en el animal humano nos vamos a encontrar con caracteres que distinguen radicalmente su socialidad de cualquier socialidad animal. El animal humano se encuentra con la indigencia de un sistema de estímulos altamente inespecíficos. Si bien esto va a significar, a la larga, una gran independencia frente al medio, significa también, en los primeros momentos de su vida, una falta de control sobre el mismo. El hombre, en su necesidad inicial de nutrición y amparo, no sólo está necesitado de otros miembros de su especie, sino que esto mismo indica que "ya no podrá subsistir si no es por la inteligencia, al menos por la inteligencia de los otros, cuando menos en su conjunto y como especie" (SH, 561). La dilatación del medio va a ir determinando cada vez más la inadecuación de su sistema sentiente de respuestas que, con la ampliación progresiva de sus movimientos en la primera infancia, se vuelve cada vez más dolorosa. Por eso va a tener que enfrentarse a los estímulos como realidades, llevando al extremo la formalización (SH, 554ss.). Su misma hiperformalización va a hacer que incluso la versión a la madre sea insuficiente para sostener su vida. El medio se va a convertir así para el hombre en un mundo. Por ello, la versión a los demás cobra carácter propio. Y tendencias que llevan al animal a los demás son ahora tendencias en la realidad.

Con esto, la necesidad biológica de configurar el proceso sentiente en función de los otros no queda abolida (SH, 236), sino que permanece en una animalidad que se hace intelectual: la versión no es sólo física, sino que se vuelve "real" (SH, 194-195).

El hombre se encuentra ahora con los demás hombres en tanto que reales. Con esto, la agrupación social de los animales va a dar paso a la sociedad humana. El hombre, por su apertura a la realidad, ya "no queda en una situación de afinidad puramente biológica, de afecto o afección biológica, como ocurre en la sociedad animal; queda real y efectivamente ante lo humano como realidad" (SH, 253). Por eso no tenemos una mera versión natural, sino lo que podemos denominar una *vinculación* real de unos hombres a otros (SH, 271). Por esto se hace imposible igualar la sociedad humana con las sociedades animales. En éstas, por la adaptación biológica en la que han surgido, nos encontramos con que la actividad de cada uno de los miembros de la sociedad está determinada por su estructura estímulo. La convergencia con la actividad de los demás es un mero resultado de la adaptación biológica que ha recurrido a la colaboración. En el hombre, su colaboración no es solamente el resultado de una adaptación biológica, sino que toda organización de su actividad, desde la colaboración voluntaria hasta la explotación, se hace tomando a los demás hombres como reales. Por eso, mientras las sociedades animales son sociedades enclavadas y sin variación a lo largo de los siglos (su única variación posible es la natural, esto es, la mutación exitosa), "la sociedad humana tiene un carácter inespecífico y abierto. Nunca estaremos seguros de haber agotado los tipos posibles de sociedad humana. La sociedad humana, como la propia realidad de cada hombre, está constitutivamente abierta" (SH, 252). No se trata, primariamente, de la apertura a una "cultura," pues ésta, muy rudimentariamente, se puede encontrar entre los primates superiores; sino apertura a lo real. Con esto no se elimina la biología, pues, evidentemente, no toda sociedad imaginable es biológicamente viable. Pero la socialidad humana, aún estando biológicamente exigida, está al mismo tiempo abierta al cambio y a las transformaciones sociales que encontramos en su historia: no pueden agotarse los tipos de organización social del hombre desde el momento en que su actividad sentiente, socialmente configurada, está abierta a la realidad.

Prescindimos aquí de caracterizar más detenidamente los contenidos de esta actividad. Con frecuencia se ha pensado que el trabajo socialmente organizado y el lenguaje son lo que distinguen al hombre de los primates superiores.⁵⁹ Sin embargo, aquí hemos tomado la actividad humana en su conjunto, ya se trate de su dimensión de dominio sobre la naturaleza (trabajo, técnica) o de la dimensión que relaciona a los hombres entre sí (comunicación, lenguaje),⁶⁰ pues en cualquier actividad humana socialmente configurada hay, como hemos visto, rasgos estructurales que la diferencian de cualquier acción animal. No nos interesan directamente los mecanismos que generaron la sociedad humana, entre los cuales sin duda el trabajo y el lenguaje pueden haber tenido una función fundamental, sino el carácter estructural propio de la actividad humana en cuanto socialmente articulada. Pues ciertamente, trabajo y lenguaje los encontramos en prácticamente todas las sociedades animales, en una u otra medida. Si se quiere entender lo específico del hombre desde aquí, habrá que recurrir, como hace Habermas⁶¹ a ciertos aspectos de la organización del trabajo y a ciertos modos de distribución de roles que exigen su apoyo en un lenguaje propiamente humano. Ahora bien, si las diferencias son solamente de contenidos y de modos, por importantes que sean, difícilmente alcanzaremos el carácter ético de la actividad humana, como Habermas quiere frente a un Marx que según él ha considerado unilateralmente la primera dimensión (laboral) de esta actividad. Tanto el dominio laboral y técnico como la dimensión comunicativa tendrían en el fondo un carácter meramente acumulativo y a-moral. Más radicalmente, lo que hace que la organización social del trabajo tenga caracteres humanos, que los meros *status* de la sociedad de primates lleguen a ser auténticos roles sociales,⁶² y que el lenguaje sea un lenguaje humano no es una diferencia modal, sino estructural, que estriba justamente en que la actividad sentiente del hombre tiene que enfrentarse a las cosas y a los hombres como realidades. Y por esto, como veremos, las dos dimensiones de la actividad humana, y no sólo la comunicativa, son constitutivamente morales.

Considerar de este modo la vinculación humana a los demás tiene importantes consecuencias frente a todo enfoque subjetivista e idealista de la alteridad. En primer lugar, el mundo humano no es un ámbito de dirección intencional disponible para cualquiera, como pretendía



Husserl. Las cosas, por su carácter de realidad, pueden entrar en la vida humana, no solamente como estímulos, sino como realidades apropiables en distintos modos por el hombre. Las cosas no alcanzan un carácter de "publicidad" por estar simplemente disponibles, *pues de hecho no lo están*. El carácter social del mundo humano, de las cosas con las que el hombre hace su vida, proviene más bien de su imbricación con la actividad sentiente del hombre, socialmente configurada; esto es, las cosas son públicas por la intromisión de los demás en mi disponibilidad sobre ellas. "El fenómeno real... es que los demás me den o me quiten las cosas, su donación o su sustracción" en el primer aprendizaje (SH, 240). El mundo humano no se constituye idealísticamente ante la conciencia, sino que está socialmente construido por los animales humanos en sus distintos intentos y modos de *apropiárselo* (SH, 231). Es la actividad humana la que va a determinar cómo las cosas reales en-

tran a formar parte de la sociedad.

En segundo lugar, si la socialidad se constituye, como vimos, por la articulación social de los procesos sentientes, nos encontramos con que es imposible considerar al hombre fuera de este carácter específicamente social. La alteridad no consiste en un encuentro con otros *egos* análogos al mío, como pretenden los planteamientos fenomenológicos, sino que, por el contrario, son los otros los que imprimen en mí la humanidad (SH, 242-243), pues sólo por ellos mi actividad sentiente cobra carácter humano.⁶³ Lo primero del hombre no es su individualidad, sino su socialidad. Y la individualidad no es un carácter abstracto del hombre, sino que surge de su realidad específica y social. Ciertamente, como hemos dicho, toda realidad, en cuanto sistema clausurado de notas, es individual, pero no es ésta la individualidad a la que nos referimos. De lo que se trata es que el hombre solamente es individuo humano por llevar dentro de sí

biológica y socialmente la referencia a otros miembros de su *phylum*. Por esto, toda autopoiesis del hombre de su propia realidad, todo carácter personal transcurre en referencia a otros hombres. El hombre es persona individual no por mera diferencia con otras personas, sino solamente por su *diversidad* (SH, 191ss) en el interior de la especie y dentro de una determinación social de la propia individualidad. La especie humana es el vector de toda individuación.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos más detenidamente por el carácter del vínculo social. Para la sociología clásica de Durkheim, el nexa social consiste en la *presión* de una realidad supraindividual (la sociedad), que se impone a todos los individuos, determinándolos y configurándolos. Ciertamente, como hemos señalado, esta idea parte del supuesto helénico de que toda realidad ha de tener carácter subjetual. Por otra parte, la presión que de hecho ejercen las instituciones sociales sobre el individuo no da cuenta de lo social en su complejidad ni es el fenómeno radical que explica el vínculo humano. El control social de las instituciones no es necesariamente lo constitutivo de éstas, sino algo consecutivo a su realidad (SH, 256).⁶⁴ Para que haya presión, ha de haber antes una socialidad que, como hemos visto, emerge de la estructura física y real de los hombres. Lo mismo puede decirse de la tesis, también clásica, de Gabriel Tarde,⁶⁵ que la raíz del vínculo social consiste en la imitación: la imitación sólo es posible sobre el vector de una socialidad ya constituida. Otra explicación del vínculo social es la que encontramos en la moderna sociología del conocimiento: la sociedad se constituye por la tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores; es decir, la sociedad consiste en institucionalización. Las instituciones surgen en el momento que dos o más hombres tienen que objetivar y dar significado a sus actividades respectivas. Ahora bien, desde el punto de vista que hemos adoptado, esto no es suficientemente radical. Ciertamente, la institucionalización es un momento integrante de la socialidad humana (SH, 269); sin embargo, toda institucionalización se inscribe en el marco de una vinculación real entre los hombres que, como vimos, tiene un carácter primariamente biológico y no cognitivo. Toda habituación significativa de acciones surge en el ámbito de una unidad más radical

consistente en la configuración recíproca del mismo proceso sentiente, esto es, de la actividad pre-consciente del hombre.

Desde este punto de vista, y recurriendo a una terminología que ya hemos utilizado, podríamos decir que la raíz de la socialidad humana, el carácter formal de su vínculo, es una *héxis*, es decir, un modo de habérselas con las cosas (SH, 259ss). La *habitud*, como vimos, era una manera de enfrentarse con el medio fundada en último término en unas estructuras propias de cada ser vivo. En el hombre, su *habitud* consistía en el enfrentamiento con las cosas como reales. La sociedad podría ser considerada, en esta perspectiva, también como una *habitud* basada, en definitiva, en el carácter específico del hombre y en su necesidad biológica de agruparse con otros hombres y configurar colectivamente sus actividades. Por esto, si abandonamos la idea helénica de realidad, podemos decir que la sociedad tiene un carácter físico y real sin necesidad de ser una sustancia. La vinculación que constituye a la sociedad humana es una *habitud*, un modo de tratar con las cosas que el hombre posee porque su actividad sentiente ha sido, desde su mismo nacimiento, estructurada por otros hombres. El hacerse cargo de la realidad significa también hacerse cargo de que los demás han entrado en el propio proceso sentiente para darle un modo de vida humano característico a un determinado grupo social. El nexa social no es sino esta conformación real y física de mi actividad que determina en mí un modo humano y social de tratar con el mundo. Por esto, todo lo que sea presión, imitación o tipificación significativa se inscribe justamente en este ámbito más radical.

Hablar de significados hace surgir la pregunta por el papel del *lenguaje* en la constitución del nexa social entre los hombres. Desde el punto de vista biológico, hay que comenzar diciendo que el lenguaje, en sentido lato, no es algo exclusivo del hombre, sino algo que éste comparte con un buen número de especies animales dotadas de sistemas de señalización. Además, las especies que se sirven de un lenguaje son justamente aquellas que han desarrollado un grado más elevado de socialidad. Por esto, podemos comenzar preguntándonos por la diferencia fundamental entre el lenguaje humano y los lenguajes animales para preguntarse después por el papel que la lingüística desempeña respecto a la socialidad humana.

Con frecuencia se han catalogado en la literatura especializada caracteres que el lenguaje de los humanos posee de un modo exclusivo. Charles F. Hockett⁶⁶ señala, entre otros rasgos que no aparecen en los lenguajes animales, la "doble articulación" (Martinet) del lenguaje humano: éste se compone de una serie de fonemas —segunda articulación— que integran la primera articulación de los morfemas, dando así al lenguaje de los hombres una enorme *plasticidad*. El lenguaje humano es, además, *productor* de significados nuevos. Frente al lenguaje animal, no es innato, sino que se transmite por *tradición*: de este modo puede aprender diversas lenguas. El lenguaje humano puede utilizarse para tratar sobre sí mismo, como aquí hacemos, es decir, es *reflexivo*.⁶⁷ Sin embargo, la enumeración de todas estas características originales no parece suficiente para dar cuenta de lo específico de la lingüística humana. Algunas de ellas como la productividad, la comparte el hombre con las abejas. En los primates superiores, como vimos, se encuentran indicios de alguna tradición. Frente a éstos, se podría apelar a los rasgos orgánicos que en el hombre posibilitan el habla, o a que el hombre es el único que posee globalmente todos los rasgos enunciados. Pero esto no va mucho más allá de lo ocasional. Si se quiere descubrir lo específico del lenguaje humano es menester, a mi modo de ver, tratar de descubrir una "ley estructural"⁶⁸ que dé cuenta de todos estos caracteres. Para esto, hemos de comenzar por remitirnos, más radicalmente, a la estructura de la actividad sentiente del animal humano. Contra todo lo que se viene pensando desde Aristóteles, es allí, y no en el *lógos*, donde reside, como hemos visto, la originalidad del hombre en la serie zoológica. Si de analizar lo específico del lenguaje se trata, es preciso referir el lenguaje, tanto humano como animal, a esta estructura sentiente que caracteriza la vida de todo viviente.

Toda vida animal transcurre entre *signos*: los estímulos son signos objetivos de respuesta para el viviente (15,49ss.). Además, la vida del animal siempre se exterioriza, por la sencilla razón de que el sentir es un fenómeno

dentamente, es un fenómeno puramente biológico (SH, 275-277). Pero además, en algunas especies por la necesidad de asegurar la viabilidad biológica de la especie, esta exteriorización puede cobrar un carácter propiamente social. En los animales sociales, por ejemplo, en las abejas, la exteriorización de su actividad sentiente se convierte en un signo de respuestas para otros miembros de su especie, es decir, se encuentran estímúlicamente integrados en el proceso sentiente de sus congéneres. La configuración social de la actividad sentiente en estas especies es lo que transforma determinados aspectos de la vida signitivamente enclasadada del animal en *señales* y da lugar a lo que impropiamente hemos llamado "lenguaje animal" (IS, 5051; SH, 284). Por todo ello, estos sistemas de *señales* están justamente en la base de la socialidad del animal.

El hombre, en cuanto comparte con toda vida animal el carácter sentiente, no es en modo alguno ajeno a este hecho. Lo que sucede es que el hombre, como animal hiperformalizado, se enfrenta a las cosas como realidades. La vida del hombre no transcurre entre signos, sino entre cosas reales. De este modo, lo que en la actividad sentiente del animal es mera exteriorización, en el hombre es siempre *expresión* de realidad: sus movimientos expresan su modo de estar afectado por las cosas reales. El término *expresión* es equívoco. No es que el lenguaje sea formalmente *expresión*, como pretendía la filosofía clásica: hay *expresión* antes que *lengua*. La *expresión*, además, no es, en este sentido, algo independiente de la socialidad del hombre. No es más que el proceso sentiente mismo del hombre en cuanto que transcurre entre realidades. El hombre se enfrenta a su misma actividad como real, y, por su habitud social, en su misma actividad está entreverada la actividad de otros hombres. De este modo, la actividad humana puede ser, como la del animal, *señal* para otros congéneres. Lo que sucede es que en esa actividad no hay solamente un signo de respuesta, sino que hay realidad. Por esto, el animal humano, con su actividad socializada, comunica realidad a los demás (SH, 276-282). El

**Toda praxis humana, sea del tipo que sea,
está intrínsecamente sujeta a una consideración moral,
pues en virtud de sus propias estructuras,
el animal humano tiene que determinar el tipo de justeza de su actividad.**

término *comunicación* describe bien el carácter que las señales animales tiene en la vida del hombre.

El lenguaje, la fonación se inscribe justamente aquí. De todo el orbe de movimientos humanos que pueden ser tomados como comunicación de su realidad, el animal humano puede formalizar algunos de un modo especial, de acuerdo al adiestramiento físico a que es sometido en su socialización. Es todo el sistema de gestos que, siendo primariamente expresión de estados biológicos, el sometido a una especialización. De este modo, determinados gestos son utilizados como señales para dirigirse desde ellos a actividades que se les asocian. Es el nacimiento de la comunicación humana (SH, 288). Este proceso culmina con lo que estrictamente se ha de entender como lenguaje humano: en él la fonación se formaliza por el aprendizaje de un sistema de sonidos. El sonido es, primariamente, como todo otro movimiento, expresión, piénsese en las interjecciones. Pero en el hombre, en tanto que animal social, el sonido llega a ser mucho más que expresión: puede ser señal, es decir, puede comunicar realidad. Es toda la dimensión pragmática del lenguaje: en él se formaliza de un modo especial la configuración social de la actividad humana.⁶⁹ Hasta aquí el lenguaje humano comparte con el animal su carácter de estructuración sentiente de procesos sociales de señalización. La única diferencia estructural estriba en que estos procesos, en el hombre, acontece la formalidad de realidad, y con ello éste adquiere una gran independencia también respecto al sistema de señales lingüísticas que utiliza: de ahí la gran plasticidad, historicidad y reflexividad del lenguaje humano a que antes nos referíamos. Ahora bien, esta formalidad de realidad va a posibilitar un carácter propio del lenguaje humano; el que éste sea *significativo*. La formalización puede llegar al grado extremo de no sólo remitir pragmáticamente desde una actividad humana a otra socialmente determinada, sino también dirigirnos hacia lo que una cosa sea realmente desde el punto de vista de otras cosas reales (IL, 45-78). Es lo que pretende todo discurso significativo sobre la realidad. Contra lo que se ha dicho, Wittgenstein nunca pretendió que los usos agotaran los significados,⁷⁰ sino más bien que los significados podían ser más accesibles reconduciéndolos a su carácter previo de señales. Pero, además, el significado no se agota en ser una relación unívoca y representativa entre

palabras y cosas, como pretendía toda la filosofía clásica hasta el neopositivismo de principios de siglo,⁷¹ sino en una remisión direccional desde un campo de realidad y unos significados ya socialmente definidos (IL, 75ss.) hacia lo que una determinada cosa real sea en su realidad profunda (IR, 215).

Ahora podemos preguntarnos por el papel social que desempeña el lenguaje humano. Como hemos visto, el sistema de señales de todo animal social obedece a la necesidad que la especie ha experimentado, en orden a su supervivencia, de estructurarse socialmente. Esto es así también en el caso del hombre. Ahora bien, la socialidad humana no radica en el lenguaje. Antes de que haya lenguaje, los demás ya se han incrustado en la vida de todo nuevo miembro de la especie en todo lo referente a la nutrición, coordinación motora, etc. La configuración social de la actividad sentiente del hombre no necesita que haya, estrictamente hablando, lenguaje. Para Zubiri puede haber habido tipos de humanidad anteriores a la aparición del lenguaje (AF, 27ss.); bastaría con la aprehensión de realidad. Pero lo que, en cualquier caso, no hay ni puede haber, ni en el caso del animal ni del hombre, es una socialidad sin un sistema de señales. En el animal humano, éste es lo que hemos denominado comunicación y constituye la raíz última de su socialidad. En qué momento esta comunicación se especializa en lenguaje es cuestión discutible. Podría incluso pensarse, que para que haya hiperformalización y, por tanto, comunicación humana, es necesario que exista fonación (SH, 561). En cualquier caso, el sistema de señales del hombre, aunque hipotéticamente no fuese sonoro, es ya un lenguaje incoado y humano. Por esto, la comunicación, aun en el caso de tener un carácter meramente señalizante y pragmático, es justamente la puesta en marcha del mecanismo de la convivencia. Cuando hay comunicación humana, sea o no fonética, hay socialidad humana. Ahora bien, con la fonación, esto es, con la formalización de la comunicación en un lenguaje, no sólo nos encontramos con la articulación básica de la socialidad del hombre, sino que ahora se posibilita que esa habitud cobre de modo cada vez más estable unos contenidos determinados.

¿Cuáles son los contenidos de esta habitud socialmente tipificada? Como hemos dicho, la habitud social del hombre está constituida por la configuración de mi actividad sentiente en un

grupo humano. Tanto es así, que lo que primariamente determina la socialidad es eso que podríamos denominar la *humanidad*. Si el hombre fuese socializado en otra especie, como ocasionalmente ha sucedido, el proceso sentiente del hombre nunca llegaría a ser un proceso estrictamente humano (SH, 239). Lo humano del hombre le viene de fuera, de otros hombres en tanto que estos le han configurado un modo de vida. Por eso, la habitud de la alteridad social contiene primariamente, un *haber humano* (SH, 260ss), y la socialización comienza por ser humanización.⁷² Evidentemente, este haber humano que le es entregado al hombre no es ni un *espíritu*, ni una *cosa*, como pretenderían el idealismo hegeliano o el realismo social, en definitiva remitiéndose a la idea helénica de un *hipokeímenon*. No existe tal haber fuera de la vinculación y la funcionalidad real de los miembros de una colectividad (SH, 268ss), es decir, fuera de la habitud humana de alteridad. Sin embargo, sin este haber que la sociedad entrega a sus miembros, no hay estrictamente hablando acciones humanas. La actividad humana, en cuanto humana, está socialmente configurada. No hay por tanto acciones individuales, sino que toda actividad humana está ejercida colectivamente. No es que la colectividad ejerza fantasmagóricamente las acciones, como pretendería el idealismo; las acciones las ejercen los individuos, pero sólo *colectivamente*, es decir, en virtud de su habitud social, de acuerdo a los modos de actividad que integran el haber (SH, 273, 310).

El haber humano de cada sociedad consiste, fundamentalmente, no en un "espíritu objetivo," sino en un *modo físico y real de estar en la realidad* (AF, 127). Este modo de estar en la realidad está integrado por un conjunto de actividades configuradas socialmente. Estas actividades, en mayor o menor grado, necesitan ser tipificadas para que resulten accesibles a todos sus miembros. Es decir, la configuración social de mi actividad está abocada a cristalizar en lo que, en un sentido genérico, podemos denominar *instituciones* (SH, 269).⁷³ Ciertamente, la actividad socializada es anterior y más radical que toda institución; sin embargo, para que esta actividad socializada posea un mínimo de duración y sea transmisible a las generaciones siguientes necesita adquirir un carácter institucional, como es el propio de los usos, costumbres, ritos, idiomas, normas, etc., que integran el haber de una sociedad. El lenguaje juega un papel

fundamental en esta tipificación de la actividad humana. Ciertamente, es pensable un haber sin lenguaje, pero nunca sin expresión y comunicación: lo que necesita toda institución humana es, al menos, lo que hemos denominado un sistema de señales, y esto es lo propio de la dimensión pragmática de todo lenguaje. Sin embargo, el lenguaje, en cuanto significativo, tiene una enorme capacidad no sólo objetivadora, sino distanciadora y creadora respecto a la realidad inmediata. De este modo, el lenguaje desempeña lo que podemos denominar una función *legitimadora*⁷⁴ respecto a las instituciones de una sociedad. En su virtud, el haber humano no está solamente integrado por actividades socializadas, sino también por lo que, de un modo genérico, podemos denominar una *mentalidad* (SH, 263-265).

Por mentalidad no se entiende, evidentemente, un espíritu social que piense fuera de los individuos. Se trata simplemente del modo de pensar de cada uno de los miembros de la sociedad en cuanto que está afectado por los demás. Entre la actividad comunicativa del hombre y su mente hay una unidad radical (SE, 345). Ahora bien, esta actividad del hombre, está estructurada socialmente, y, en su virtud, la misma mente individual. El lenguaje, como hemos visto, tiene su raíz estructural en la actividad expresiva y comunicativa del animal humano. Por esto, es inseparable de las instituciones en las que cristaliza su actividad. No es sólo que la sociedad o los individuos echen mano del lenguaje para legitimar sus instituciones, sino que, más radicalmente, el lenguaje mismo está integrado en la actividad humana, y, por tanto, en su modo de vida socialmente institucionalizado. El lenguaje, en cuanto reflejo de una mentalidad, forma parte integrante del haber humano y puede ser por ello un medio especialmente adecuado para analizar las estructuras fundamentales de una sociedad.⁷⁵ Ciertamente, el hombre puede alterar esas estructuras en virtud de su apertura constitutiva, como hemos visto; pero, recíprocamente, no hay actividad ni haber humano y, por consiguiente, humanización si no hay un haber social sostenido, fundamentalmente, por un lenguaje. Es lo que hay de verdad en el estructuralismo metodológico.

En conclusión, hemos visto cómo la praxis humana tiene una dimensión social constitutiva. En primer lugar, porque la sociedad humana, como en definitiva también toda sociedad animal, no puede entenderse al margen de

la actividad de los hombres. Es su actividad, como hemos visto, la que constituye la sociedad y da carácter social al mundo de cosas con las que el hombre hace su vida. Esta actividad no tiene por qué ser exclusivamente laboral: la sociedad está constituida por la actividad humana, no en cuanto laboral, sino en cuanto sentiente. El trabajo no es más que un aspecto de la configuración social de este proceso sentiente de los hombres: sólo por la socialización del sentir intelectual del niño va a ser posible que, ulteriormente, su actividad se articule como trabajo humano. Ciertamente, como hemos dicho, es una necesidad biológica la que determina que determinadas especies sean constitutivamente sociales, y esta necesidad implica una colaboración en orden a la viabilidad específica. Pero esto nos aclara solamente la posible génesis de la sociedad humana, no su carácter estructural. La socialidad del hombre, por mucho que pueda tener uno de sus objetivos biológicos en la colaboración en orden a la supervivencia, es algo más radical y previo a toda colaboración: es articulación colectiva de la actividad sentiente del animal humano. Dicho en términos de Habermas: la dimensión comunicativa es estructuralmente anterior a la dimensión instrumental, aunque genéticamente la suponga.⁷⁶

En segundo lugar, la praxis humana es constitutivamente social porque toda actividad del hombre está socialmente articulada. El haber humano con que el hombre se encuentra por el hecho de haber nacido en una sociedad no es, en principio, otra cosa que la configuración de su actividad por los demás hombres. El contenido de la habitud de alteridad está determinado, fundamentalmente, por la tipificación de la actividad humana a través del lenguaje y las instituciones. Por ello, la técnica, no puede comprenderse a cabalidad fuera de su integración en el haber social: es una "institucionalización" particularmente importante⁷⁷ de la actividad del hombre. Ahora bien, no cabe duda de que las acciones humanas pueden salirse y de hecho se salen de lo socialmente estipulado. Y sin embargo, toda praxis humana, aún la que rompe o transforma la sociedad, se constituye en un cierto haber humano y se desarrolla desde lo que este haber posibilita. Es el tema del siguiente apartado.

4. Carácter ético de la praxis social

Nos hemos enfrentado hasta aquí al hecho de que toda actividad humana está configurada

de acuerdo a los contenidos de un determinado haber institucionalizado por cada sociedad. Sin embargo, los hombres, al realizar su vida en sociedad, no son meros repetidores mecánicos de los modos de actuar y de pensar que la sociedad les ha transmitido, sino que, con mayor o menor radicalidad, pueden cuestionarlos, traicionarlos e incluso proponer alternativas. La actividad humana en una sociedad, por tanto, tiene que enfrentarse a lo que, de un modo genérico, podemos denominar problemas *morales*. Ahora bien, es importante comenzar señalando aquí que por moral no vamos a entender únicamente un determinado sistema de normas, de juicios sobre el deber o de teorías éticas. Todo eso, evidentemente forma parte constitutiva de la moral de una sociedad. Pero es preciso radicalizar el problema.⁷⁸ La moral, antes de ser un aspecto —fundamental— del haber socialmente institucionalizado, es ante todo una estructura física del animal humano. Todos los sistemas de normas y valoraciones tienen su raíz justamente en el carácter moral de la realidad humana. Difícilmente encontraremos normas morales en una sociedad de termitas o en otras sociedades animales. ¿En qué consiste más concretamente esta estructura?

Hemos definido al hombre, a partir de su actividad senso-motriz, como un "animal de realidades." Pues bien, justamente por esto la actividad del hombre va a cobrar para él mismo un carácter muy especial. En el animal, como sabemos, se da una radical unidad estructural en su sistema de suscitaciones, modificaciones tónicas y respuestas. Para asegurar su viabilidad biológica, el animal ha de disponer de un elenco de respuestas adecuadas, es decir, que sean capaces de establecer un equilibrio dinámico y reversible con el medio. Es lo que podemos denominar ajustamiento al medio o "justeza" (SH, 345-346). Por su parte, el hombre comparte con el animal su condición sentiente; pero en virtud de su hiperformalización, el animal humano no puede dar una respuesta adecuada de un modo estrictamente estímulo, pues no está adaptado a ningún medio concreto. Por esto, el hombre se hace cargo, como sabemos, de los estímulos como reales: tiene que enfrentarse a su situación como real. Aquí estriba justamente la raíz biológica del animal inteligente y también de su carácter moral.⁷⁹

La apertura del hombre a la realidad determina radicalmente la estructura de su actividad y su comportamiento. Mientras el animal responde a las situaciones en las que se encuentra de

La pregunta ética se nos muestra como una pregunta insoslayablemente política.

un modo meramente estímulo, el hombre tiene que resolver sus situaciones por decisión (SE, 160). Sus tendencias estímulo se hallan enormemente inconclusas, y por ello, al hacerse cargo de sus meras "ferencias" como reales, el animal humano tiene que "pre-ferir" (SH, 352). Es decir, el hombre ha de interponer, entre su situación real y sus respuestas, unas *posibilidades* (SH, 140ss.). El animal de realidades tiene que enfrentarse a la realidad "dando un rodeo" por la irrealidad.⁸⁰ La actividad del hombre, desde este punto de vista, consiste en la realización, por *apropiación*, de unas determinadas posibilidades. Los hombres no se limitan, por tanto, a activar unas *potencias* en función de unas determinadas necesidades naturales, sino que no les queda más remedio que hacer su vida desde las posibilidades que la realidad les ofrece. De este modo, hay que afirmar que las propiedades que posee el animal humano no son meramente propiedades que emergen de su constitución biológica, como en el caso de otros vivientes, sino que son en buena medida, propiedades que el hombre se ha ido haciendo propias a lo largo de su vida y la vida de la humanidad. Por esto el hombre no es simple *sujeto* de propiedades, sino "supraestante" (SH, 343-344), es decir, está abierto a propiedades por apropiación y por *naturalización* (SH, 513) de las mismas. Dicho en otros términos, el hombre no solamente se enfrenta a las cosas como reales, sino que ha de hacerse cargo de su misma actividad como real.

Justamente por esto, toda actividad humana, desde la más nimia a la más técnica, tiene un carácter estrictamente moral. El fundamento radical de la moralidad del hombre no está únicamente en la dimensión comunicativa de la acción humana, como sugiere Habermas,⁸¹ sino en el carácter intelectual de su proceso sentiente. De otro modo, la actividad humana de dominio sobre la naturaleza, por su carácter más o menos lineal y acumulativo⁸² va a quedar fácilmente a merced de una consideración puramente "científica" y amoral. Así, actividad técnica y moralidad estarían *ab initio* radicalmente yuxtapuestas y la primera sólo sería criticable de un modo extrínseco y no constitutivo. Por el contrario, hay que sostener que no hay actividades humanas "neutras," sino que toda praxis humana, sea del tipo que sea, está

intrínsecamente sujeta a una consideración moral, pues, en virtud de sus mismas estructuras, el animal humano tiene que determinar el tipo de justeza que va a tener cualquier actividad que realice: los hombres han de hacer justas, esto es "justificar," *todas* sus apropiaciones.

Evidentemente, situando el punto de partida de la reflexión ética en las estructuras de la praxis psico-biológica del hombre, no hemos agotado el problema de la moral. Todo hombre que nace en una sociedad recibe un conjunto de instituciones y valoraciones morales como contenidos del haber social. Propiamente, toda actividad humana institucionalizada tiene un carácter moral y es una falsificación, con importantes peligros ideológicos, reducir el problema moral a un sector de las instituciones del hombre; automáticamente todas las demás quedan excluidas del acervo de problemas de la ética. Esta actividad humana institucionalizada y articulada en normas y valoraciones características de cada mentalidad, es lo que podemos denominar la "moral concreta" (SH, 420ss.) de una sociedad. En este sentido, el haber social tiene un carácter estrictamente moral. Las actividades humanas que esa sociedad ha estructurado como propias reciben, en un sistema de normas, valoraciones, mitologías o teorías altamente elaboradas,⁸³ una calificación positiva. Para su ejercicio incorrecto se reservan distintos medios de coacción, que van desde la sonrisa hasta la ejecución sumaria. De este modo, si la *estructura* de la moralidad es algo que el hombre posee por su constitución psicosomática, nos encontramos ahora con que sus *contenidos* están en principio determinados por el haber social. No se trata, claro está, de dos fuentes distintas de la moral, o de dos morales, como Bergson pretendía,⁸⁴ sino de dos ingredientes constitutivos de toda moral. Pero con esto no hemos agotado lo nuclear del problema de la moralidad.

El haber humano, en cuanto modo socialmente constituido de estar en la realidad, posee una radical dimensión histórica. Con ello, también los contenidos de la moral están atravesados de historicidad. ¿Qué se entiende aquí por historicidad? La dimensión histórica del hombre, evidentemente, está montada sobre el carácter genéticamente prospectivo del *phylum* humano. Todo en-

troncamiento específico en función de un esquema constitutivo es una génesis desde unos generantes hacia unos generados. Esta prospección humana no se diferencia de la de cualquier otra especie animal. Ahora bien, en el caso del hombre no tenemos meramente una transmisión genética que se va repitiendo monótonamente a través de los siglos. En virtud de su apertura, el hombre tiene *tradicón* (SH, 199-200; 265 ss.). En la tradición no se entrega un esquema replicativo, sino modos de vida, modos de estar en la realidad: los hombres reciben de sus progenitores un haber institucionalizado de actividades, de tal forma que no han de inventarse en cada momento sus acciones: cada generación entrega a la siguiente un modo tipificado de estar en la realidad y una mentalidad ligada a éste.⁸⁵ Todo cambio e innovación social sólo es posible en el vector mismo de esta entrega. Evidentemente, el sujeto de la misma no son primariamente los distintos miembros del *phylum*, tomados individualmente. En la historia se entrega todo un haber socialmente configurado. Por ello, el sujeto de la historia es, radicalmente, "la unidad de totalidad de esos miembros en cuanto unidad esquemáticamente constituida" (SH, 203). En cuanto ese haber se modula a través de las distintas sociedades, el sujeto de la entrega histórica es "la comunidad social" (SH, 219).

Este haber que la historia transmite es un principio de *posibilidades* para la generación siguiente. La historia no es ni transmisión ni desarrollo de unas potencias virtualmente contenidas en su principio, como se ha pretendido clásicamente. Esto no deja de ser, en realidad, la fórmula de toda renuncia al papel activo que el hombre ha de desempeñar en la tarea histórica de su emancipación para entregar toda la responsabilidad a macrosujetos no humanos, que en definitiva desarrollarían lo ya preparado por una astuta naturaleza o espíritu desde la eternidad. Es, en el fondo, lo nuclear de la crítica habermasiana a la filosofía decimonónica de la historia. Por el contrario, hay que afirmar que nosotros tenemos hoy las mismas potencias psicossomáticas que el hombre de Cro-Magnon, pero muy diversas posibilidades. La historia es entrega de un modo de estar en la realidad como principio de nuevas formas de vida (AF, 117, ss.).

La historia de toda sociedad es, pues, un riguroso dinamismo de posibilitación. El haber social toma, en su dimensión tradente, el carácter de posibilitante. Los hombres de cualquier sociedad reciben el haber que les ha transmitido la

historia como principio de posibilidades para su propia realización. La vida histórica de los hombres consiste en apropiación de posibilidades. Al hablar de posibilidades no se habla en absoluto de una libertad arbitraria. Por el contrario, el hombre está determinado históricamente porque solamente puede llevar a cabo lo que entra dentro de los márgenes, con frecuencia enormemente estrechos, de lo posibilitado. Además, esta apropiación, aunque tiene sin duda dimensiones individuales, se realiza siempre en la hábitud de socialidad. Los hombres se apropian "socialmente" del haber social entregado por la historia y de las posibilidades que este concede, tanto a los individuos como a las sociedades enteras: las posibilidades son posibilidades sociales, que como tales determinan y acotan el ser del hombre en cada etapa histórica (SH, 220).

El haber socialmente entregado tiene para los hombres el carácter de *cuerpo social* (SH, 308 ss.), en cuanto raíz de las posibilidades propias de vida. Esto justamente es lo que explica el carácter de poderosidad que posee lo social. Ciertamente, no es éste el carácter formal del nexo social, sino la hábitud; pero una vez constituido un mundo institucional, éste tiene sin duda una dimensión de poder (SH, 317). La filosofía ha descuidado el tema del poder, asentándolo en la subjetividad humana (SH, 318), como un modo de conciencia. Hay que firmar, por el contrario, que el poder de lo social históricamente constituido tiene un carácter de estricta realidad en la vida de los hombres y las sociedades: las propiedades entregadas por las generaciones pasadas, una vez apropiadas, son "naturalizadas" y pasan a formar parte de la realidad del haber social. La historia es, pues un dinamismo de capacitación acrecente del hombre (AF, 159 ss.). Evidentemente, esta capacitación no es primariamente individual, sino social: lo apropiado por cada hombre o por cada grupo de hombres refluye sobre todo el cuerpo social, ampliando o estrechando las posibilidades de todos. Esto es lo que le confiere a todo lo social un carácter de imposición y dominio, no ciertamente personal, sino institucionalizado, *impersonal* (SH, 319-323). Por ello, el hombre no puede sustraerse nunca, incluso en la rebeldía, de la presencia de ese poder.

Salta a la vista que todo ello es particularmente importante para lo que al problema ético se refiere. El hombre se encuentra necesariamente con el haber institucional y con los poderes socialmente constituidos, y ha de tomar alguna posición ante ellos, aunque sea la de la

pura pasividad inconsciente. Con frecuencia se ha propendido en la sociología y en la filosofía contemporánea a convertir el haber social, con sus componentes institucionales e ideológicas, en una estructura que, por su poderosidad, determina enteramente las actividades y las creencias de los miembros de una sociedad. Para Durkheim, la moral no sería sino un capítulo de la sociología: el hecho moral no es sino un hecho social más: una manera de actuar capaz de ejercer una presión sobre el individuo.⁸⁷ Para el marxismo estructuralista,⁸⁸ la ideología configura de tal modo la actividad humana que esta última no es más que una modulación de aquélla. En el fondo, este tipo de tesis se basan en una antropología y en una teoría de la inteligencia humana muy determinadas. La crítica de Karl Otto Apel⁸⁹ a la antropología y a la sociología de Gehlen⁹⁰ apunta justamente a este punto: su fundamentación biológica de las instituciones, si se queda ahí, termina por convertir a éstas en realidades absolutamente necesarias e incuestionables, obviando la tarea de su transformación.

Como hemos visto anteriormente, lo moral no se reduce sin más a lo social; al menos, por la razón de que la moral, antes de poseer unos contenidos, es una estructura humana. Sin embargo, la alternativa a esta reducción sociológica de la moral no puede ser, sin más, una apelación a la moral individual y creativa frente a los usos y costumbres establecidos en la moral concreta —cerrada— de una sociedad, como en el fondo proclaman tantas modas éticas al uso. Y no es que no sea cierto que el individuo es capaz de una enorme creatividad en el mundo moral, sino que esto no pasa de ser una obviedad, y además, nos condena a consideraciones que no pasan del subjetivismo. La ética no es ni puede ser en modo alguno una pregunta por la actividad individual, sino también y al mismo tiempo una interrogación sobre las dimensiones sociales e históricas de los hombres.⁹¹ Lo que sucede es que, hablando de la moral cristalizada en un haber institucionalizado y legítimo, no hemos dicho ni todo ni lo más importante sobre el carácter ético de la actividad social humana. Y esto, por la sencilla razón de que el hombre se enfrenta al haber social, no sólo como un poder, sino como un poder real.

Por una parte, el hombre se hace cargo de sus situaciones como reales. Como además hemos visto, el haber social, si bien no tiene carácter sustantivo (no existe fuera de los individuos), es no

obstante una *realidad* y tiene sus estructuras propias. Si el hombre se limitase a aprehender unos contenidos específicos, no podría sino seguir las pautas instintuales impuestas por la especie. Igualmente, si la inteligencia humana consistiese primordialmente en elaborar conceptos o planes de acción, difícilmente podría salirse de los cauces conceptuales, ideológicos y normativos, que una sociedad le ha impuesto. Pero por el contrario, la inteligencia humana se hace cargo de realidades; no solamente se hace cargo de la realidad de las cosas, de los otros hombres o de su misma actividad, sino también de esa actividad en cuanto institucionalizada, esto es, del haber social mismo. Por grande que sea el carácter impositivo de este haber, por fuertes que sean las sanciones ideológicas o normativas, el hombre, por el hecho, en principio modesto, de ser un animal de realidades, puede distanciarse de lo socialmente imperante y rebelarse, al menos en su interior (SH, 313).

Esto no significa una vuelta al viejo tema de "individuo *versus* sociedad." No cabe duda de que la historia registra frecuentes casos de individualidades que han presentado "definiciones de la realidad" radicalmente divergentes con las mantenidas en el haber social imperante; de su destino da buena cuenta la historia de la psiquiatría.⁹² No es esto a lo que aquí nos referimos primariamente. En realidad, los distanciamientos del haber social más significativos son aquéllos que, a su vez, se han articulado en el interior de un grupo humano (una clase o una subsociedad), articulación a todas luces social. Su éxito o su fracaso ha sido, al mismo tiempo, el éxito o el fracaso de su inserción en el haber social institucionalizado o, en el caso de los movimientos revolucionarios la sustitución de elementos esenciales de este haber por otros elementos alternativos. Mientras los mecanismos de individuación tienen lugar en la dimensión de diversidad de cada uno de los miembros de una sociedad, los mecanismos de cambio o de una transformación social acontecen a través de grupos (del carácter que sean) socialmente articulados. Los cambios sociales son, por eso, en cuanto tales, cambios *institucionales*. Que en ellos entre un elemento cognoscitivo, una "definición de la realidad" no quiere decir que ésta sea primaria, como a veces se ha pretendido.⁹³ lo cognoscitivo es parte de un haber social que consta primordialmente de actividades tipificadas.

En cualquier caso, toda actividad histórica del hombre respecto a haber social, tanto la de su transformación como la de su asunción pasiva, tie-

ne siempre un carácter ético. Respecto al haber social, los hombres y los grupos actúan también como "supraestantes," esto es, como vivientes que entre sus aprehensiones y sus respuestas han de interponer el esbozo de un sistema de posibilidades. En definitiva, ésta y no otra es la función radical de la racionalidad del hombre (IR, 135ss.): la búsqueda y la apropiación de posibilidades. La historia de los hombres transcurre en la entrega —en mayor o menor grado traumática y conflictiva— de un haber social que no tiene por qué ser aceptable ni aceptado por los sujetos de esa entrega y esa apropiación. La comunidad social no puede quedarse en la recepción mecánica de un haber social, sino que no le queda más remedio que enfrentarse, en una medida o en otra, a lo que denominamos el problema de su "justeza," de su justificación, aunque sea simplemente para aceptar las legitimaciones ya vigentes o, por el contrario, para negarlas de raíz. El problema clásico y actual de la *justicia* es el problema de la justificación, no de mis acciones, sino de la actividad social institucionalizada en un haber. Lo que se juega radicalmente en el tema de la justicia no es primariamente la descripción de un estado ideal perfecto —desde Platón a Rawls—,⁹⁴ sino el problema de la apropiación histórica de un haber social real que nos es dado. Esto no significa negarle un valor histórico y ético real a la *utopía*,⁹⁵ sino más bien condicionar su eficacia histórica transformadora a que se inscriba en el esbozo racional de lo que la comunidad social "podría ser" (IR, *Ibid.*) a partir del haber social realmente recibido.

Ahora podemos alcanzar una caracterización más cabal de un término que hasta aquí venimos utilizando sin mayor precisión: la *praxis*. Praxis no es, estrictamente hablando, un mero sinónimo de acto o de actividad. Considerando la actividad humana integrada estructuralmente por los actos que ejecutan sus notas (SH, 88ss.), hemos afirmado su unidad radical. Ahora bien, esta actividad no es ni exclusiva ni primariamente individual, sino específica y socialmente determinada. Tampoco es un mero resultante de la acción de una sociedad que se impone como un macrosujeto a los hombres. Se trata de una acción constituida ciertamente de modo social, pero siempre en respectividad a lo socialmente institucionalizado en cuanto aprehensible como real: es la acción histórica meramente receptiva, transformadora o, *in casu*, revolucionaria. Pues bien, la intrínseca actividad del hombre, constitutivamente moral, en cuanto que socialmente determinada, no sólo como resultante institucional, sino como dirigida a

la transformación de esa sociedad, sea en la dirección que sea y con el grado de "conciencia" explícita que sea, es lo que denominamos *praxis*.

En definitiva, se ha de afirmar que la cuestión ética no es simplemente una pregunta por los conflictos individuales con la moral imperante. La ética afecta en igual medida, y más plenamente, a la actividad socialmente configurada del hombre (en grupos, clases o cualquier otra forma) cuando se plantea en función del haber social establecido. En este sentido, habría que decir que la ética tiene una dimensión radicalmente *política*, si bien matizando que con frecuencia se conceptúa lo político en función de lo estatal, es decir, de la aparición de una institución —el Estado— que pretende monopolizar el poder coactivo violento.⁹⁶ No todas las sociedades humanas conocidas poseen una institución estatal. Hecha esa salvedad, en virtud de lo que venimos diciendo, la pregunta ética se nos muestra como una pregunta insoslayablemente política. El saber ético ha de consistir por lo tanto en una interrogación por la actividad del hombre en cuanto que, genéricamente, no se limita a ser producto de un medio natural del carácter que sea, sino que, además y sobre todo, específicamente modeladora del mundo en que ha aparecido. Pero, además, esta pregunta solamente se puede plantear de un modo auténtico y pleno si, entre las realidades que el hombre socialmente transforma a lo largo de su historia, se incluyen también las realidades sociales, morales y políticas que él mismo ha creado.

En *conclusión* podemos afirmar que si (1) el horizonte de la filosofía contemporánea es el horizonte de la mutua imbricación entre el hombre y su mundo, (2) la reflexión filosófica y antropológica que ha desarrollado Zubiri se mueve justamente en este ámbito. La actividad del hombre (3) es un momento constitutivo y determinante de su realidad y, propiamente, es parte capital de una antropología filosófica que se mueve en el horizonte señalado. Ahora bien, esta actividad (4) no puede entenderse a cabalidad si no se entiende desde dos momentos constitutivos suyos: su carácter social y (5) su carácter ético-político.

NOTAS

1. Las obras de Xavier Zubiri se citarán según el siguiente sistema de siglas:
AF *Siete ensayos de antropología filosófica*, ed preparada por Germán Marquín Argote, Bogotá: USTA, 1982.

- CLF *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, 277 pp.
- HD *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, 386 pp.
- IS *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, 314 pp.
- IL *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial, 1982, 398 pp.
- IR *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1983, 354 pp.
- NHD *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid: EN 3, 1963, 483 pp.
- SE *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial, 5, 1980, 574 pp.
- SH *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, 710 pp.
2. Cf. Ignacio Ellacuría, "Introducción crítica a la Antropología de Zubiri," en *Realitas II*, Madrid, 1976, pp. 49-137.
 3. Georg Lukacs, *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, 1970, ofrece una crítica de las filosofías subjetivistas de nuestro siglo desde una óptica marxista.
 4. Cf. Karl, Marx, *La ideología alemana*, 1845-46.
 5. Cf. Friedrich, Nietzsche, *Así habló Zaratustra, Un libro para todos y para nadie* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, 1972. Puede verse G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, 1971.
 6. Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en Ludwig Wittgenstein Schriften, Frankfurt a.M., 1963.
 7. Cf. J. Habermas, J., Braudillard, C., Owens y otros: *La posmodernidad*, Barcelona, 1985.
 8. En la célebre clasificación del Paul Ricoeur, en la que como él mismo indica, cabría añadir también a Heidegger, Cf. su *Le Métaphore vive*, París, 1975, p. 363.
 9. Cf. Horacio, Cerutti Guldeberg. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983. También puede verse I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía," *ECA*, 1985, 435-436, pp. 45-64.
 10. Cf. G., Marqunez Argote. "Zubiri visto desde latinoamericanas a la filosofía de la liberación," *ECA*, 1977, 346, pp. 609-620.
 11. Cf. Ortega y Gasset. "Las dos grandes metáforas" (1924), en *Obras Completas*, II, Madrid, 1963, pp. 384-400.
 12. Aristóteles, *Política*, libro I.
 13. Cf. Albert, Einstein. "Ley natural y estructura de la materia," en su *Más allá de la física*, Madrid, 1974, pp. 169-187.
 14. Cf. Werner, Heisenberg: "Ley natural y estructura de la materia," en su *Más allá de la física*, Madrid, 1974, pp. 169-187.
 15. Cf. J. von Uexküll. "El concepto de Umwelt, de su *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* (1913), reproducido en P. Lafn Entralgo J.M. López Piñero, *Panorama histórico de la ciencia moderna*, Madrid, 1963, pp. 773-779.
 16. Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (1807), México, 1973, p. 19.
 17. Cf. K. Marx. *La sagrada familia o crítica de la crítica*. 1844.
 18. Cf. *Ibid.*, *Tesis sobre Feuerbach*, III, 1845.
 19. K. Marx. *Ideología alemana* (1845-46), Barcelona, 1970, P. 48.
 20. Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en Husserliana. Bd. III, Haag, 1950; trad. cast. México 1939.
 21. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, § 9.
 22. *Ibid.*, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M., 9, 1965, pp. 13-14.
 23. Cf. Max Scheler, "Acerca de la idea del hombre," en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, 1960.
 24. M., Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., 2, 1973, § 41.
 25. A este respecto es aleccionadora la carta de Engels a Mehering de Londres, 14 de julio de 1893.
 26. Sobre Zubiri y Heidegger puede leerse SE, 438-453.
 27. Cf. Diego Gracia. "Materia y sensibilidad," *Realitas II*, Madrid, 1976, pp. 203-243.
 28. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 135.
 29. Cf. Katz, *El mundo de las sensaciones táctiles* (trad. de M.G. Morente), Madrid, 1930.
 30. Cf. Karl Loewith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg, 1960, pag. 7.
 31. Cf. Antonio González. "La idea de mundo en la filosofía de Zubiri," *Miscelánea Comillas*, 1986, 44 pp. 485-521.
 32. Cf. J. Habermas, *Techink und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a.M., 1986.
 33. Próximamente será publicado un texto de J. A. Candela; C. Cañon, C. y A. Hortal, titulado "Monismos, dualismos, emergentismos," que aquí hemos utilizado. Puede verse I. Ellacuría, "Biología e inteligencia," en *Realitas III-IV*, 1979, pp. 281-335 y también Diego Gracia, "Biología e inteligencia," *ECA* 1982, 406, pp. 801-816.
 34. Cf. Eccles, K. R. Popper. *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1980.
 35. Cf. W. Penfield. *El misterio de la mente*, Madrid, 1977.
 36. Cf. R. Carnap. *Der logische Aufbau der Welt*, Berlín, 1929.
 37. D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, Londres, 1968.
 38. Cf. Mario Bunge, *El problema mente-cerebro*, Madrid, 1985.
 39. Cf. *ibid.*, *Materialismo y ciencia*, Barcelona, 1981.
 40. Cf. *ibid.*, *El problema mente-cerebro*, pág. 102.
 41. Cf. Adam Schaft. *Filosofía del hombre: ¿Marx o Sartre?* México, 1965.
 42. Cf. K. Marx. *Manuscritos económico-filosóficos*, 1844 o también "La cuestión judía," 1844. Un interesante estudio histórico-crítico sobre el surgimiento de la sociología puede verse en Ernst Becker, *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*, México, 1980.
 43. Cf. Emile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires, 1974.
 44. Cf. Emile Durkheim. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires, 1974.

45. Cf. A. Schutz. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, 1977.
46. Cf. Max Scheler. *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 3, 1957. En es una tesis que habría que remontar, al menos, hasta Adam Smith.
47. Cf. Edmund Husserl. *Meditaciones cartesianas*, Madrid, 1979, p. 149ss (Quinta meditación).
48. Cf. Enrique Dussel. *Para una ética de la liberación latinoamericana* (2 vols.), Buenos Aires, 1973.
49. Cf. I. Ellacuría nota 2.
50. Cf. Edward O. Wilson. *La naturaleza humana*, México, 1980.
51. De autores como Parsons, Luhmann y Lenski. Puede verse T. Parsons, *El sistema social*, Madrid, 1966, pp. 445-492. Es interesante también la crítica de Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981, pp. 172-180.
52. Cf. E. Durkheim. *De la división del trabajo social*. Buenos Aires, 1967.
53. Cf. Wilson, *op. cit.*, p. 139, citando a Michael Harner, "The Enigma of Aztec Sacrifice," *Natural History*, 1977, 84, 46-51.
54. Cf. P. Berger, Th. Luckmann. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1974.
55. Cf. Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn, 1958.
56. Es la célebre tesis de Adolf Portmann sobre el *extrauterine Frühjahr*, Cf. en Berger-Luckmann, *op. cit.*, p. 68.
57. Sobre el aprendizaje y su tradición rudimentaria en los primates superiores puede verse Jorge, Sabater-Pi, "An Elementary Industry of the Chimpanzees in the Okorobikó Mountains, Rio Muni (Republic of Equatorial Africa), West Africa," en *Primates*, 1974, 15:4, pp. 351-364, citado en Wilson, *op. cit.* p. 53.
58. Cf. Wilson, *op. cit.*, p. 44 y 94-96, citando a I. Eibl-Eibesfeldt, *Ethology: The Biology of Behaviour*, New York, 2, 1977.
59. Una interesante crítica del segundo de estos supuestos tradicionales en Alberto Campo del, "El hombre y el animal," *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pp. 239-279.
60. Es la división clásica en la línea de pensamiento socioevolutivo que va de Kant, Marx y Freud hasta Habermas. Puede verse Enrique M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Madrid, 1979, p. 44.
61. Cf. J. Habermas. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981, pp. pp. 132-139.
62. *Ibid.*, p. 137-138.
63. Si no se da la socialización "natural" entre hombres nos encontramos con realidades difícilmente considerables como "humanas," Cf. Lane, *El niño salvaje de Aveyron*, Cambridge, Mass., 1976, citado en I. Martín-Baró, *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*, San Salvador, 1983, p. 128. Véase también SH, 239.
64. Cf. Berger-Luckmann, *op. cit.*, p. 77, comparten esta tesis.
65. Cf. Gabriel Tarde *Les lois de l'imitation*, París, 1980, citado en SH, 257 ss.
66. Ch. F. Hockett. "Animal 'Languages' and Human Language," en J. N. Spuhler, (ed.) *The Evolution of Man's Capacite of Culture*, Detroit, 1959.
67. Cf. Adam Schaff. *Esayos sobre filosofía del lenguaje*, Barcelona, 1973, p. 75.
68. Es la gran intuición metodológica de Arnold Gehlen, ver nota 55. Posiciones semejantes a las de Zubiri sobre la originalidad del lenguaje humano se encuentran en los trabajos de F. Kainz, *Psychologie der Sprache*, Stuttgart, 1941, p. 281; W. Koehler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlín, 2, 1921, p. 27; K. Lorenz, *So kam der Mensch auf den Hund*, Viena, 4, 1952, p. 119.
69. J. K. Austin. *Palabras y acciones*, Buenos Aires, 1971; J. Searl. *Actos de habla*, Madrid, 1980.
70. Es la interpretación de Strawson, ver su *Introduction to Logical Theory*, Londres, 1952.
71. Hasta su crítica del segundo Wittgenstein en sus *Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.* nota 6, 43.
72. Cf. nota 63.
73. Zubiri le ha dado un sentido muy restringido a este término, distinto del habitual en sociología, Cf. Berger-luckmann, *op. cit.*, p. 66ss.
74. Cf. Berger Luckmann, *op. cit.*, p. 120ss.
75. Cf. C. Levy-Strauss. "Lenguaje y sociedad" en su *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1968, pp. 51-61.
76. Cf. J. Habermas traza en su *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982, p. 62, la distinción entre las dos dimensiones de la actividad humana a las que nos hemos referido en la nota 60.
77. Un tratamiento amplio del problema de la técnica en Zubiri puede verse en Julián Feijoo, "Filosofía y técnica," *ECA*, 1986, 453, pp. 551-563.
91. Como ya se ha sostenido desde Aristóteles. Puede verse Herbert Marcuse, *Ética de la revolución*, Madrid, 1970.
92. Michael Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, (2 vols.) México, 2, 1976.
93. Para Berger y Luckmann, *op. cit.*, las "definiciones de la realidad," esto es, el elemento cognoscitivo tiene prioridad sobre el práctico, siendo por ello la sociología del conocimiento el punto de partida de la sociología general. Cf. p. 31.
94. J. G. Rawls. *A Theory of Justice*, Oxford, 1973.
95. Cf. K. O. Apel, "Ética y utopía," en *Utopía hoy*, Madrid, 1986.
96. Cf. Max Weber. *El político y el científico*, México, 2, 1981, pp. 7-8.