INDIVIDUO - INDIVIDUALIDAD

Ver: *List der Vernunft / Historia / Especie / Phylum / Yo / Persona*

«Ser distintos de una manera negativa, en sentido de que el uno no es igual al otro, no es lo decisivo. También son distintos un perro, un caballo y un hombre y, sin embargo, esta distinción no sierva para nuestro problema. ¿Por qué?

Porque hace falta que la distinción se dé dentro de la misma especie. Dos hombres son distintos en este sentido, pero es porque pertenecen a la especie humana. Ahora bien, como la especie está constituida por una versión que desde mi mismo y en tanto que realidad tengo esquemáticamente a las demás realidades, resulta que lo que tengo no es una mera distinción sino una "di-versión". Es decir, no somos meramente distintos sino diversos. Dentro de una misma especie los miembros que la componen son diversos.

Y naturalmente, como estos diversos son diversos en tanto que realidad, es decir, son última y radicalmente diversos, resulta que mi versión a los demás esquemáticamente, por ser yo lo que soy, es una versión con carácter individual. Cada miembro de la especie tiene una diversidad individual.

La idea de individualidad ha tenido una compleja historia en la filosofía. A mi modo de ver, individualidad es un vocablo al cual corresponden por menos tres conceptos distintos:

a) La individualidad en el sentido de ser el carácter irreductible que algo tiene como realidad, en tanto que realidad. […]

b) Cada persona humana es una realidad que no solamente es real, y que además cada una, en cierto modo, lo es a su modo, sino que la persona consiste precisamente en "suidad", es *esta realidad, la mía* y no otra. […]

c) Hay un tercer sentido de individualidad. Al revés de lo que antes sucedía, ahora lo que hace la individualidad es segregar o distinguir lo diverso respecto de otros individuos. Y en este caso la individualidad tiene un carácter no absoluto sino "diferencial". Es una individualidad que solo existe cuando hay especie, y dentro de la especie. No toda individualidad es, pues, diversidad. La diversidad es individualidad diferencial. Es la distinta manera

como "dentro de la especie" son individuos las personas que componen esta especia. […]

La diversidad de los hombres es inmensa. Además, el individuo puede ser diverso respecto de sí mismo en el curso de su vida y de su biografía. Por lo menos puede serlo en cierto mod.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 22-23]

•

«El hombre, en virtud de su multiplicidad específica y del esquema que a ella le lleva, por su propia constitución, no simplemente es lo que es y está vertido a los demás, sino que además es formalmente diverso. Es "di-verso". Y en esta diversión se constituye lo que no debería llamarse individualidad, sino diversidad.

El ser humano tiene, pues, una diversidad individual. Entiendo por diversidad individual la individualidad diferencial de un individuo respecto de otro. […]

Los miembros de una especie tienen una individualidad diferencial o diversidad, porque además de ser realidades que irreductiblemente son individuales, lo son diferencialmente respecto de los demás miembros de la especie antecedente, concomitante o consiguiente.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 34]

•

«Un problema que se cierne sobre toda la metafísica de la creación es el de la individualidad. Santo Tomás habla no tanto de la acción creadora en cuanto tal, sino del individuo creado. La estructura del acto creador depende de la idea misma de la creación. Por tanto, ¿en qué consiste la individualidad de lo creado?

La metafísica griega no ha pensado la individualidad. Pero ahora ocupa un rango central. Pues la idea de la creación y del rango del hombre en ella gira en torno ad dos individualidades: el Dios personal y el hombre. Para Santo Tomás la individualidad del mundo físico no reside en la naturaleza, pues esta es común a la especia.

Ciertamente los entes creados con individuales. Este problema ha sido ajeno al pensamiento griego. Ha pasado a primer plano después por el carácter soteriológico que tiene la creación. En Grecia, aun cuando se ha hablado de inmortalidad, nunca ha sido ésta una inmortalidad individual. Se trataba de salvarse de la individualidad. Aquí se trata de salvar *la* individualidad. Al legar a la Edad Media el individuo es el que tiene que salvarse.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 199-200]

•

«Aristóteles no ha distinguido nunca –ni él, ni la filosofía medieval, ni la filosofía moderna– entre el *singulum* y el individuo, entre el cada cual singular, *singulum*, y el cada cual estrictamente individual. Cada cual son las unidades del número, pero ninguna de ellas tiene individualidad.

Da lo mismo una unidad que otra, son perfectamente homogéneas. Si se me dice que reste dos unidades de doce y se me pregunta cuáles he restado, la pregunta no tiene sentido. Cualesquiera, con tal que sean dos, puesto que todas son iguales. Son *singuli*. Otras muchas realidades del mundo comparten esta condición.

Pero hay otro sentido del cada cual, aquel en que cada cual es cada cual, como somos los que estamos aquí, que somos individuos perfecta e internamente cualificados, de modo que nuestras diferencias no son meramente numerales, pues no da lo mismo uno que otro.

Aristóteles no se plantea este problema y la Escolástica siempre ha dicho *individuum sive singulum*. Sin embargo, ese *sive* es una cuestión que habría que examinar. ¿Es lo mismo cada cual, en el sentido de un *singulum*, que cada cual, en el sentido de un individuo?

Cuando se habla de cada cual, uno piensa siempre en el cada. Pero ¿qué función desempeña en el cada cual el cual que es cada? Aristóteles no nos lo dice.

Tampoco nos dice qué sucede con las muchas notas que tiene cada cual. Nos dice que son unas; y de algunos nos dirá que son ἕν καθ'αὐτό [*en kath'autó*] *unum per se*; así lo afirma de las notas que componen la forma sustancial. Pero ¿y todas las demás? Aristóteles dirá que las demás son accidentes de esa sustancia. Sí, pero ¿en qué consiste la unidad del accidente con la sustancia? ¿Es justamente el *unum transcendentale*, la unidad transcendental?

Aristóteles no se explica sobre ese punto, que sí ha querido explicar la Escolástica. Esta, tomando la idea de la διαίρεσις [diaíresis], de la división, repite la fórmula del Estagirita, según la cual la unidad, aquello en que cada cual consiste, es indivisión. Indivisión interna, *indivisum in se*, porque, si no, en lugar de una cosa habría muchas, y división de todo lo demás, *divisum a quolibet alio.*

Más el problema es este: ¿es individuo porque es indiviso o es indiviso porque es individuo? Pues, en este segundo caso, la indivisión es la expresión formal de una interna e intrínseca individualidad. Con decir que es indiviso no se ha tocado el problema fundamental del *unum*. El problema del *unum* estaría en el individuo que es y no en su indivisión.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 107-109]

•

«Lo que es la realidad en tanto que tal, tomada cada cosa en y por sí misma: es una sustantividad esenciada, dotada de una constitución cuyo modo de ser es la unidad, calificada por el modo de ser una en cada caso; se trata, por consiguiente, de una unidad constitucional en que el ἓν, el uno, es en cada realidad uno a su modo (dejando de lado que pueda haber o no muchos entes que tengan el mismo modo de unidad; esto es distinto).

Esta constitución tiene un carácter intrínsecamente individual debido a su esencia, de modo que no sólo no hay principio de individuación, como ya viera con claridad Suárez, sino que las cosas son individuales por sí mismas; pero, además –añadiría a lo que Suárez pensó– la esencia es individual en tanto que esencia, cosa que no se le ocurrió a Suárez, quien no pensó jamás que la esencia fuera individual: Suárez tendría seguramente más razón que yo al pensar lo que pensó, pero a mí me sigue pareciendo que la esencia es individual en tanto que esencia.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 128]

•

«Es verdad que, si César no hubiera pasado el Rubicón, no sería César. Pero el César que es sujeto del pasar el Rubicón, ¿es el mismo César que no lo hubiera sido si no lo hubiera pasado? Lo cierto es que, si no hubiera pasado el Rubicón, no sería *lo* mismo, pero sería *el* mismo individuo.

Una cosa es ser siempre el mismo y otra cosa es ser siempre lo mismo. Con lo cual el problema de la individualidad va entreverado en una dimensión enormemente problemática.

Una cosa es la individualidad como modulación concreta y concreción a lo largo del tiempo; otra cosa es la individualidad como constitución primaria, radical e inapelable en el orden transcendental, en el sentido de que es uno, un *unum*.

Desde luego que, si César no hubiera pasado el Rubicón, si Bruto no le hubiera matado, etc., todo esto no cambiaría para que fuera siempre el mismo. Este es al *unum transcendentale*; lo otro, una cosa enormemente rica, es justo la individualidad. Por eso he propendido siempre a distinguir terminológicamente estos dos aspectos del problema: la *individuidad* y la *individualidad*.

Transcendentalmente, desde el primer momento de su existencia la realidad sustantiva es un *unum* individual en el sentido de tener individualidad; siempre será ya el mismo, y, si ya no es el mismo, es que deja de ser, y entonces es ya otra cosa.

Ahora bien, hay en mayor o menor medida individuos dotados de esta individuidad que, sin embargo, no solo es variable, sino que es indefinida. ¿Cuándo se va a decir que un individuo está individualmente terminado en el sentido de la individualidad? El día en que se muere. Es lo único seguro que puede decirse. No confundamos la individuidad con la individualidad. [...]

Toda biografía es individual, pero supuesto que sea un individuo que la viva. Porque como queramos constituir al biografiado en función de su biografía, no tendremos nunca un individuo.

Tengamos en cuenta que una biografía podría ser siempre vivida por otro (tomada la cosa en abstracto, bien entendido). La individualidad de la constitución y de la incomunicabilidad, así como del de suyo, individualiza de suyo todo cuanto adviene al individuo, y en su virtud, por su individualidad, la realidad es siempre la misma y, sin embargo, nunca es lo mismo. Ni tan siquiera en las cosas más ajenas a las vicisitudes. [...]

La unidad como constitución, como una constitución que es la que constituye en el ser suyo y que, además, le conlleva una primaria y radical individualidad, es el primer momento estructural de la realidad en cuanto tal. Unidad que no consiste en mero indivisión. La realidad consiste formal y positivamente en ese modo de ser cada realidad una, a saber, en ser una constitución que envuelve estos distintos momentos: primero, el de la unidad interna (ajena completamente a la unicidad), el de ser suya, esto es, incomunicable; segundo, el de individualizar cuanto adviene a su radical y primigenia individualidad.

No necesitan las realidades sustantivas principios de individuación, porque no sólo son individuos las realidades individuales en sí mismas, sino que es menester afirmar que lo son por sí mismas.

De esto tuvo una clara intuición Suárez, aunque no haya desarrollado de una manera excesiva el tema de la individualidad transcendental de una unidad por sí misma, porque no admitió jamás la individualidad de la esencia.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 118-120]

•

«Las cosas tanto no vivientes como vivientes son partes del mundo. Su instauración en la realidad consiste, pues, en esa figura que llamo *integración*. El hombre comparte esta condición, pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente "suyo" en tanto que realidad, sino que es suyo "frente" a todo lo real.

Es una especie de retracción en el mundo, pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo. Por tanto, se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente "absoluto".

No es parte del mundo, sino que está en él, pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración, sino *absolutización*, por así decirlo.

Contra lo que Hegel pensaba, a saber, que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que, por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico. Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo.

Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo transciende de toda integración: el cuerpo es personal, pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solitario, sino como principio de actualidad.

En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una transcendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él transcendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo. Pero esta relatividad en cuanto momento de lo absoluto no es integrable; mejor dicho, sólo es relativamente inintegrable. De ahí que la posible unidad de los hombres tiene un carácter completamente distinto al de una integración.

Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo "im-personal". Las demás realidades no son impersonales, sino "a-personales".

Solo las personas pueden ser impersonales. Y, por esto, mientras la unidad de las demás cosas, por ser apersonales, es integración, la unidad de los hombres es primeramente "sociedad": es la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros.

Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la "comunión personal" con las otras personas en tanto que personas. Todo ello lo digo a título de ilustración, porque en sí mismo este tema pertenece al estudio de la figura humana de instauración en la realidad.»

[X Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, pp. 212-214]

•

«En primer lugar debemos decir que precisamente porque el mundo como sistema de posibilidades es un cuerpo, lo que despersonalizándose hace cada uno de sus habitantes es justamente *incorporarse* a ese cuerpo: es el *dinamismo de la incorporación*. *Velis nolis* cada cual está incorporando al momento de su historia.

¿Cómo se va a pretender que nadie esté fuera de la historia? Se podrá decir que alguno no se sumerge y se pierde en la historia, pero esa es una cuestión distinta. Que el hombre está *en* la historia, no tiene duda. [...] Lo otro sería una especie de utopía: u-topía, que no tiene *tópos*; estarían fuera del mundo y fuera de la realidad.

El hombre, pues, en despersonalización está no solamente constituyendo un nosotros en comunidad en la estructura social, sino que además está incorporado precisamente a lo que esta comunidad tiene de cuerpo y de sistema de posibilidades. [...]

Esta incorporación no es un acto que el hombre pueda elegir. Puede elegir más o menos – eso corresponde a otro contexto – pero, evidentemente, el hombre, en una estructura con los demás hombres, no está sin embargo obturado como individuo. Pero, como quiera que sea, lo que voy a decir es absolutamente ineludible para el hombre.

En primer lugar, el hombre hace esta incorporación porque está sumergido en una *tradición*. [...] Tradición *no consiste en transmisión*, porque hay muchas cosas transmitidas que pueden quizá no funcionar como tradicionales. Y, recíprocamente, puede haber tradición sin que haya rigurosamente hablando una transmisión. Esto puede parecer paradójico, pero es verdad. [...] No es forzoso que haya transmisión para que haya tradición. Tradición es reactualización, y en este caso reactualización como un sistema de posibilidades.

Porque aquello que una sociedad era en un momento determinado de la historia, ha dejado de ser real. Aquello fue; ya no es. [...]

En segundo lugar, constituido el hombre *en* tradición, este hombre tiene una *aspiración*. Y con esto no me refiero a las aspiraciones que tenga en su vida, me refiero a la aspiración en el sentido de *ad-spirare*, en el sentido más etimológico del vocablo.

Efectivamente el hombre recibe un sistema de posibilidades, y en una o en otra forma va a apropiarse, apropiará alguna de estas posibilidades, tal vez rechazará otras, modificará tal vez muchas de las que rechaza, también incluso de las que acepta, y esto es justamente una *ad-spiración* con la que se constituye el presente del hombre.

Hay un tercer momento que no es tradición ni aspiración sino una *con-spiración*. No hablo aquí de conspiraciones políticas, bien entendido. Hablo del momento del *con*, según el cual todas las aspiraciones de cada uno de los individuos tienen, con un carácter convergente y no convergente, un momento justamente de conspiración, un momento dinámico sin el cual no habría posibilidad de incorporación y no existiría la sociedad como cuerpo social.

Este es precisamente el dinamismo de la historia. Incorporado el hombre a un sistema de posibilidades recibido por tradición y dinámicamente actualizado en forma de conspiración, en la historia, el hombre, talitativamente, en virtud de lo que es, se incorpora a la comunidad. Esto quiere decir que el sujeto de la historia es precisamente el cuerpo social en cuanto tal.

La comunidad no es el resultado sino el principio de la historia. Sería una ingente falsedad – falsedad que en última instancia se remontaría a Hegel

– pensar que lo que llamamos la sociedad es un producto de la historia. La historia es un producto de la sociedad, si de producto se quiere hablar. Lo contrario es tan quimérico como pensar que la naturaleza del hombre es producto de su vida. Esto es absolutamente quimérico, ni que decir tiene.

La sociedad no es un resultado de la historia, sino que es un principio de la historia. El cuerpo social es el sujeto formal de la historia. Bien entendido, el sujeto de la historia materialmente es la estructura social, precisamente por lo dicho. Lo que pasa es que formalmente en esa estructura social aquello que constituye el sujeto formal de la historia es su carácter de cuerpo, su corporeidad.

Mediante estas tres dimensiones de tradición, de aspiración y de conspiración se realiza la incorporación, a saber, la conexión, el conconstructo, esencial y dinámico del hombre en la historia.

Aquí es preciso ir barriendo algunas posiciones. Porque más o menos puede propenderse fácilmente a emplear conceptos inadecuados.

En primer lugar, podría pensarse que lo que acabo de explicar es un modo de fluir de la vida humana, que es una fluencia. La historia sería una *fluencia*. Esto es absolutamente quimérico, la historia no es una fluencia. Fluencia es la vida de cada uno de los hombres.

La historia no fluye. Es cosa completamente distinta. No se puede pretender que la historia sea una especie de gran *élan vital* de conciencia colectiva que fluye como fluye la conciencia individual.

Esto es también absolutamente quimérico. Tampoco se puede decir que la historia sea un devenir sin más, si a la palabra devenir se le da el sentido doble que usualmente se le suele dar.

En segundo lugar, el pensar que la historia es un *desarrollo* es una tesis que ha podido presentarse, y es muy usual, en dos formas distintas: comparada con un desarrollo biológico, evidentemente la historia sería una especie de gran árbol, que brota de unas modestas semillas, que están en el comienzo de la historia. Esto es completamente falso y quimérico. Y diré por qué.

Por una razón que afecta también a otra concepción del desarrollo, que sería considerar que no se trata del desarrollo de un germen biológico, sino del desarrollo de un principio absoluto, en que consistiría el espíritu en cuanto tal.

Fue la tesis de Hegel: un desarrollo dialéctico. Pero como dialéctica del espíritu o como germen biológico, se trataría siempre de un desarrollo, y esto es lo que es constitutivamente falso, y es imposible. [...]

No se puede decir que la historia sea un desarrollo. De ahí que me parezca absolutamente insostenible – puede que esté equivocado, pero expongo lo que pienso – la tesis tan en boga hoy, que consiste en decir que la evolución de la especie humana continúa en eso que se llama historia ... Esto no es así.

La historia no es jamás una prolongación de la evolución. La evolución, con mutaciones o sin ellas, o por el mecanismo que se quiera, es siempre algo que es genético. Ahora bien, el caso de la historia no es ése.

La historia no es que sea independiente de la evolución. La evolución es otra cosa. Es un transcurso. Naturalmente que no es independiente de la evolución, ¿cómo voy a decir eso? Al fin y al cabo, si se toma la historia desde el primer homínido [...], sí; evidentemente envuelve unos momentos evolutivos, sin duda. [...] Pero esta evolución no constituye la historia.

No constituye la historia, porque para que pertenezca a la historia se necesita que la historia esté en una o en otra forma apoyada en esa evolución, y la reabsorba justamente en forma de sistema de posibilidades para la propia realidad de los hombres que la viven.

Solamente entonces es cuando hay historia. Y, naturalmente, en ese caso la evolución pertenece a la historia, claro es, como pertenecen también a ella todas las estructuras psíquicas y somáticas, y todas las condiciones geográficas de cada uno de los hombres. Pero le pertenecen en tanto en cuanto son posibilidades.

La evolución y el desarrollo operan pura y simplemente sobre el concepto de realidad. Ahora bien, la historia está, a mi modo de ver, montada sobre el concepto de posibilidad, que es cosa distinta. Y por esto la historia es una actuación de posibilidades. [...]

Y por esto el dinamismo histórico ni es fluencia ni es desarrollo ni es evolución. Es algo distinto: es pura y simplemente *transcurso*. Es un transcurso en el que transcurren precisamente las posibilidades, unas ampliadas, otras reducidas; unas anuladas, otras cambiadas – lo que se quiera.

Pero la historia es justamente un sistema de actualización de posibilidades, no de actualización de potencias. Y por esto, si la actualización de las potencias en cuanto tal es un hecho, la historia no está constituida por hechos, está constituida por sucesos, que serían la actualización de potencias.

Naturalmente, como esta actualización acontece justamente en un hecho, hay que decir que la misma realidad es a un tiempo hecho y suceso. Pero es hecho por una razón distinta a por la que es suceso. De la misma manera que las acciones de una persona son personales y naturales, pero es distinta la razón por la que son personales y la razón por la que son naturales. El dinamismo, el carácter formal primario del dinamismo histórico es justamente la desrealización.

El hombre se incorpora despersonalizadamente a la historia, y la historia transcurre justamente en forma de desrealización con tradición de un sistema de posibilidades. Y por eso es por lo que la sociedad tiene el carácter de *instancia* y *recurso* para las acciones de cada uno de los hombres, y para las estructuras sociales mismas.

Ahora bien, no pensemos que estas posibilidades y el dinamismo de la actualización comparten el carácter de las posibilidades y su actualización en la vida de cada cual. Esto sería completamente falso. El hombre – cada uno de los hombres – elige un sistema de posibilidades y configura el ser de su sustantividad precisamente para poder continuar siendo persona. En tanto que personas nos vemos forzados a personalizarnos para poder continuar siendo la misma persona.

Nada de esto le acontece a la historia. La historia evidentemente carece de una mismidad en un sentido radical. La historia es una estructura abierta, no en el sentido metafísico en que he empleado antes el vocablo, pero sí es una estructura abierta en cuanto al tipo de mundo. La historia está completamente abierta al mundo.

No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido.

No son las mismas las posibilidades de la Revolución en el siglo XIX, que en tiempo de Alcibiades. La historia está abierta a un tipo de mundo distinto, cosa distinta de una esencia abierta en el sentido abstracto del vocablo.

La índole metafísica del devenir histórico es la última de las cuestiones que plantea la historia.

Hegel había sustentado que el sujeto de la historia y su carácter formal, entitativo, consiste en ser espíritu objetivo, a diferencia del espíritu subjetivo que según Hegel consistiría definitivamente en el espíritu de cada cual, y que culminaría, como él dice, en la autoconciencia, en la conciencia que tiene uno de sí mismo.

El espíritu objetivo es algo distinto. Sería precisamente una estructura en virtud de la cual el espíritu subjetivo deja de ser subjetivo y nace precisamente esa otra forma como segundo estadio, que es el espíritu objetivo.

Un espíritu objetivo que no se desentiende del espíritu subjetivo de cada cual. Pero dice Hegel, en frase brutal: El individuo no está conservado en la historia, en el espíritu objetivo, más que como recuerdo. Y uno se pregunta si es aceptable esta concepción de Hegel.

Ahora bien, lo primero que hay que decir, a mi modo de ver, es que el llamado espíritu objetivo no es espíritu sino τόπος. Es todo lo contrario de espíritu; es justamente un τόπος, topicidad.

En segundo lugar, este τόπος está caracterizado por no ser una realidad en sí, sino justamente al revés: por ser pura y simplemente un sistema de posibilidades, y no otra cosa.

Y, tercero, que este sistema de posibilidades no es que sea objetivo. En realidad, es algo distinto: es un sistema de posibilidades objetivado.

Objetivado, porque está puesto en comunidad con los otros, y por consiguiente tiene el carácter de cuerpo desde el punto de vista del nosotros.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, S. 263-271]

•

«Puede escribir en términos grandiosos la marcha de la evolución, como en el caso de Teilhard de Chardin, como si efectivamente los individuos no tuvieran nada que hacer sino formar parte de la especie, siento así que el hecho biológico radical de la constitución de un organismo pluricelular consiste justamente en disociar la suerte del individuo y la suerte de la especie. Efectivamente, si uno considera una ameba, la ameba se va dividiendo en dos. Pero, ¿dónde está la ameba anterior?

Realmente en las dos; es decir, en la ameba, la suerte del individuo es idéntica a la suerte de la especie. En cambio, si tomamos cualquier organismo pluricelular, por lo menos suficientemente desarrollado, nos encontramos con que sus funciones reproductoras son muy importantes, pero no agotan, ni remotamente, toda la actividad biológica de los organismos en cuestión, ni en aquellos casos en que la propia actividad genérica pueda ser letal.

En el caso del organismo pluricelular, hay una disociación radical y esencial entre la suerte del individuo y la suerte de la especie. La muerte de un perro no hace que desaparezcan los perros; en cambio, la muerte de una ameba, la ameba primera, haría que desaparecieran todas las amebas de la Tierra.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, 557-558]

•

«Comencemos por decir que los individuos no "forman parte" de la historia, sino que "están incursos" en ella, que es cosa distinta. Y esta incursión tiene signo opuesto al que Hegel le atribuye.

La historia *surge* no del espíritu absoluto, sino del individuo personal como momento constitutivo de su realidad sustantiva: su prospección filética. La historia *marcha*, pero no sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilitación tradente, resultado de apropiaciones opcionales excogitadas por las personas individuales.

Aun considerada sólo modalmente, no es lo general lo que mueve a la historia, sino lo "personal" reducido a impersonal, a ser sólo "de la persona", que es cosa distinta. La historia, en cuanto proceso modalmente propio, no es sino eso: "reducción".

La historia modal no es generalidad sino impersonalidad. La historia modal no está por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por

bajo de ellos como resultado de una despersonalización; es impersonal. No es una potenciación del espíritu.

Por esto, la historia no va a conformar dimensionalmente las personas en forma de capacitación en orden a ser absolutas. De ahí que dimensionalmente no es la historia la que recuerda al individuo, sino que es la persona individual la que recuerda la historia. Y la recuerda de manera precisa: como dimensión del modo de ser absoluta la persona.

Dimensionalmente, la historia es refluencia dimensional prospectiva. No es la persona para la historia, sino la historia para la persona. La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 164-165]

COMENTARIOS

El principio de individuación de Aristóteles a Leibniz

La cuestión del principio de individuación se vuelve un problema en todas las filosofías que sobrevaloran lo universal como lo original y lo consideran como el auténtico núcleo del ser de lo ente y no reconocen que la realidad objetiva existe fundamentalmente gracias a las formas concretas e individuales.

Estas doctrinas se tienen que plantear forzosamente la cuestión de cómo las especies o géneros no existen como tales, sino que más bien lo hacen en la forma de una más o menos grande pluralidad de individuos. El principio de individuación intenta dar respuesta a esta cuestión: ¿Qué se tiene que añadir en lo ente a lo universal que se capta en el concepto para que llegue a ser algo singular y concreto?

Las otras doctrinas filosóficas que sólo ven realidad en las formas concretas e individuales, eluden la cuestión de la individuación, para tropezar con otro problema: cómo explicar el hecho de que nunca percibimos lo concreto sino en el seno de lo universal, la pluralidad conteniendo la unificación de las cosas en categorías universales como los conceptos y las generalizaciones (ser humano o persona, vaca o perro, sucesión o propiedad de una cosa son abstracciones, conceptos o géneros).

La cuestión del principio de individuación fue un tema central en la metafísica de Aristóteles y en la Escolástica medieval.

Aristóteles desarrolló su esquema de materia y forma (hilemorfismo), que no superaba el platonismo. La individuación es un *synolon*, una composición de forma y materia. La "Idea" platónica se convertía en el concepto de la "forma" y permanecía la particularización de lo universal, así como su universal posición superior y su sobrevaloración.

El género universal se deriva de la forma y es la materia la que condiciona la individuación. Todo ser individual está compuesto de forma (lo universal) y materia (lo individual). Pero si la materia es pura potencia indeterminada, ¿cómo podía ser la base de la individuación?

En la Edad Media esto acarreaba el problema sobre el valor de la persona humana. Tomás de Aquino veía el principio de individuación en la materia *signata vel individualis* ('concreta o individual'), la materia dotada de relaciones de extensión y magnitud determinadas. La materia *sensibus signata* ('la materia concreta de los sentidos').

"Las formas, que son capaces de ser recibidas, se individúan en la materia por la materia, que no puede serlo recibida en otro. El principio de individuación no es percibido en cualquier materia, sino sólo en la materia concreta".

Hay otros autores que ven el principio de individuación en la forma y, en correspondencia con ello, admiten una pluralidad de las formas, de las ideas individuales.

Para Duns Escoto (1265-1308) es la forma la que condiciona la individualidad. La forma de la "quididad" (*quidditas*) se vuelve la forma de la "ecceidad" (*haecceitas*). "La unidad del individuo busca a alguna otra entidad para delimitarse, y se hará una por sí misma al lado de dicha entidad de la naturaleza".

Para los nominalistas como Ockham (1290-1349) el fundamento de la individuación reside en los entes singulares mismos. En la realidad sólo se da lo individual y lo singular.

Pero para otros nominalistas la pregunta no es: ¿Qué hay que añadir en el objeto a lo universal para que se vuelva individual?, sino, a la inversa: en principio, lo que hay es lo singular, y se puede preguntar cuál es el fundamento de lo universal, qué nos autoriza a hablar de los objetos, en principio individuales, bajo la forma de la universalidad.

La discusión en torno al principio de individuación, sobre el problema de lo singular o individual oculto tras aquella, prosiguió en la filosofía del Renacimiento, en la que se puso más énfasis en la autonomía y el valor de lo individual, haciendo retroceder la sobrevaloración de lo universal y su separación metafísica de lo singular.

Una culminación y al mismo tiempo una cierta conclusión de esta discusión la representaron las doctrinas de Leibniz. En su escrito *Über das Individuationsprinzip* (Sobre el principio de individuación, 1663), discutía con las concepciones precedentes y mostró que únicamente los nominalistas señalaban la vía correcta, mientras que todos los demás intentos de solucionar el problema no resistían la crítica.

La solución del problema residía, para Leibniz, en reconocer que en realidad sólo existen individuos, y que uno no busca el fundamento de la individuación en alguna parte de las cosas, sino que se consideran los

objetos como individualizados en razón de su entidad conjunta. Su principio, pues, rezaba: "Cada individuo se individualiza por su entidad total".

•

«La Filosofía Escolástica concedió al problema de la individuación una destacada importancia por su conexión con el problema de los universales y de la esencia *quidditativa* o específica, así como por la debatida cuestión del "principio de individuación", que supuso una cierta fase de madurez en el estudio de la individuación.

Pero el fallo radical, a juicio de Zubiri, consistió en haber introducido un predominio abusivo de lo predicativo o conceptivo sobre lo real físico y en haber utilizado una vía indirecta, la vía del universal y de la especie.

También para Zubiri cobra importancia el problema: una y otra vez aparece como tema recurrente en su pensamiento metafísico y su tratamiento adquiere una notable amplitud en diversos niveles: constitución, sustantividad, esencia, orden talitativo y orden transcendental.

Posición de Suárez

La individuación de la sustancia se le vuelve problemática a Suárez sencillamente porque su reflexión revisionista del problema le lleva a resultados que no están en consonancia con la trayectoria filosófica en que se halla inserto.

Llega a una especie de ruptura que no acaba de romperse, porque, en último término, no logra sacudirse el yugo de la concepción tradicional, que le condiciona y le mantiene cautivo.

En efecto, Suárez organiza el estudio de la unidad individual en torno a estas tres cuestiones: a) "¿conviene la unidad individual a todas las cosas existentes?", b) "¿Qué es en ellas?, c) "¿Qué principio o raíz tiene en cada una de ellas?" […]

El hecho es que Suárez, en vez de decirnos, como nos había prometido, en qué consiste en ser individuo, lo que nos dice es qué añade el individuo a la naturaleza común. Y uno tiene la sensación de que Suárez nos ha escamoteado el verdadero problema de fondo: ¿qué hace aquí la naturaleza común, si de lo que se trata es precisamente del individuo en su ser de individuo?

Y es que Suárez, siguiendo la ruta marcada por la tradición escolástica, aborda la cuestión por una vía siempre indirecta, y por lo mismo parcial e insuficiente: la vía del universal y de la especie, la vía predicativa, que, a juicio de Zubiri, es la menos metafísica.

Para Suárez y la Escolástica el individuo es *formalmente* lo opuesto a lo universal.»

[Baciero, Carlos: "Zubiri y su diálogo con la escolástica y Suárez", en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 58-59]

•

«Lo que la individualidad es en sí lo declara Francisco Suárez (1548-1617) examinando cómo la naturaleza común se contrae a ser naturaleza individual, examinando qué añade este a aquella. Y dice que el individuo no añade algo realmente distinto de la naturaleza específica. La unidad "formal" y la unidad "individual" no se distinguen realmente, sino con distinción de razón; es decir, no forman un compuesto físico sino metafísico. Pero con ser importante esta conclusión, deja intacta la cuestión fundamental de qué sea el individuo en sí mismo considerado.

La filosofía clásica nos ha dejado una metafísica fragmentaria e insuficiente de la individualidad. El individuo es ante todo individuo de una especie.

Por eso, cuando se quiere declarar qué sea la unidad individual, lo que hace es examinar si añade y qué añade el individuo sobre su naturaleza específica, cómo se articula el individuo dentro de su especie.

En la respuesta a la tercera de las cuestiones, Suárez, después de examinar exhaustivamente todas las opiniones, expone la suya propia que considera "la más clara de todas", a saber:

"Toda sustancia singular, por sí misma o por su propia entidad es singular y no necesita de ningún principio de individuación fuera de su entidad o de los principios intrínsecos de que consta su entidad" (DM 5, 6, 1).

Por su vinculación a la tradición no pudo Suárez explotar la fecundidad que va implícita en este genial atisbo, así como tampoco la intuición que va implícita en esta otra afirmación: "Cuanto hay en una cosa individual, intrínseco y esencial a ella, no se distingue realmente de ella" (DM 6, 1, 11). La individualidad es, pues, intrínseca y esencial a cada individuo.

No obstante, presionado por la tradición, Suárez dirá que esto no significa que los individuos sean esencialmente distintos, sino simplemente que tienen esencias distintas: para que la distinción sea esencial –dirá– se requiere además que la distinción afecta a la especie misma, que sea específica.

Y se puede preguntar: ¿por qué? Simplemente por el peso de la tradición. De no ser así, es posible que Suárez hubiera alcanzado a ver la distinción intuida por Zubiri entre lo constitutivo y lo específico dentro del individuo y la función estructurante que desempeña la esencia constitutiva en el individuo.

Las dos afirmaciones suarecianas podrían haber lanzado el problema de la individuación por derroteros distintos y nuevos, en una tarea metafísica de gran alcance.

Este ha sido precisamente el intento de Zubiri. Aceptando las intuiciones suarecianas y apoyándose en ellas vuelve el problema del revés y desde aquí emprende la tarea de elaborar una metafísica de la individualidad, no fragmentaria, sino integral y sobre bases nuevas.

El verdadero problema que aquí se nos plantea, piensa Zubiri, es el de la articulación "esencia-especie-individuo" con los múltiples y diversos aspectos que se entrecruzan: conceptuación de lo esencial e inesencial, genérico-general, específico-especial, especie-clase, singular-individual.

Es una metafísica del individuo *en* y *desde* sí mismo como individuo. Es preciso cambiar de perspectiva, dar al problema un giro copernicano, emprender una nueva vía, la vía *directa*, que abarca dos planos de profundidad:

a) *Plano de la constitución sustantiva*. Solo las notas necesarias para la constitución interna de la cosa, las notas *constitucionales* (y no las meramente *adventicias*) pertenecen a la cosa en su rico y sólido estar siendo y la determinan en su propia e intrínseca individualidad; ella misma es en sí el principio de su propia individualidad (*SE* 137).

La función primaria de la individualidad no es *diferenciar* a un individuo de otro dentro de la misma especie, sino constituirlos determinadamente en individuos, Desde de sí y no desde la especia se es ya individuo por sí mismo.

La unidad de constitución no es de mera adición, sino que es una unidad primaria en la que cada nota es lo que es en función de las demás en intrínseca interdependencia; es un *prius* respecto de las notas que domina. Es decir, es una unidad sistemática y clausurada con *suficiencia constitucional*. Pues bien, esta suficiencia constitucional es *sustantividad*; la realidad constitucional es realidad sustantiva.

b) *Plano de la esencia constitutiva*. La esencia, como momento intrínseco de la constitución sustantiva, es aquel conjunto de notas que, además de constitucionales, son *infundadas* y *últimas* dentro de la sustantividad: son *constitutivas*, *esenciales*.

Por infundadas y últimas no remiten a un fundamento distinto de ellas, sino que ellas mismas son su propio fundamento, son absolutas y autosuficientes. Justamente por eso en el sistema sustantivo completo todo queda individuado últimamente por su esencia constitutiva.

"Lo constitutivo no puede escindirse de lo constitucional, ni recíprocamente. No son sino dos momentos de una misma cosa, mementos de los cuales el primero es la raíz de la individualidad, y gracias al cual el segundo cobra carácter individual" (*SE* 213).

Por tanto, la esencia constitutiva como tal no es simplemente la realización numérica de unos rasgos específicos y comunes que colocan al individuo dentro de una determinada especie: cada individuo es intrínsecamente *este* y distinto de todo otro últimamente por su propia esencia constitutiva. […]

Aunque los individuos sean específicos, no son individuos por pertenecer a una especia: desde sí mismo, y no desde la especie, se es ya individuo por sí mismo. […] Lo esencial al individuo como tal no es ser individuo específico, sino individuo, que por lo demás puede ocurrir que sea también específico.

El problema radical no es el de la individuación de la especie, sino justamente al revés: el de la especiación del individuo; no cómo desciende la especia al individuo, sino cómo el individuo es capaz de entrar en especie. Es la especie la que surge del individuo y no el individuo de la especie. […] ¿Cuándo es posible especiar a los individuos? Zubiri responderá que la capacidad de multiplicarse "filéticamente", es decir, por generación, por causalidad paradigmática es lo que posibilita la especiación de la esencia constitutiva; la capacidad intrínseca de pertenencia a un *phylum* en el que se van engarzando los diversos individuos generados.

Lo que en esta generación se transmite es el *esquema constitutivo* común, es decir, el grupo de caracteres transmitidos en *todos* los casos. Esencia esenciable es esencia filetizable.»

[Baciero, Carlos: "Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.* Granada: Comares, 2004, p. 331-334]

•

«**Individuo**

Como traducción del término *átomos* el vocablo latino *individuum* (= 'individuo') designa algo a la vez in-diviso e in-divisible. Se ha dicho que el individuo es algo indiviso, pero no necesariamente indivisible. Sin embargo, tan pronto como se divide un individuo desaparece como tal individuo. Es razonable, pues, admitir la indivisibilidad (en principio) del individuo.

Según R. Eucken, Cicerón empleó los términos *individuus* y *dividuus*. Pero no pareció darles un sentido filosófico técnico. Este sentido aparece, en cambio, en otros autores. Nos referiremos por lo pronto a dos de ellos, porque en cada uno se da una significación determinada de 'individuo'.

En *De providentia*, 5, Séneca define los individuos como entidades en las cuales nada puede separarse sin dejar de ser tales: *quaedam separari a quibusdam no possunt, coharent, individuae sunt*. El sentido de 'individuo' es aquí el de cualquier entidad indivisa e indivisible.

El individuo no es necesariamente un ser singular y aislado, diferente de los demás, esto es, un ser que existe una sola vez. En cambio, Porfirio da en la *Isagoge* una definición de 'individuo' como entidad singular e irrepetible. Según Porfirio, los individuos (*átoma*) son entidades tales como Sócrates, este hombre, esta cosa – entidades que poseen atributos que solamente se dicen de tal determinada entidad.

Parece, pues, que los individuos en el sentido de Porfirio, *ta átoma*, son los «cada cosa», *ta kath'ékasta*. Debe advertirse, sin embargo, que mientras los individuos designados por la expresión *ta kath'ékasta* son, o pueden ser también, las *infimae species*, los «individuales» o «atomoides», *atomaeíde*, indeterminables por medio de género y diferencia.

El sentido que dio Porfirio a 'individuo' influyó grandemente sobre la mayor parte de autores medievales. Eucken indica que en la Edad Media se empleó *individuum* (y, en alemán, con Notke, *unspaltig*) como idéntico a «esto», «esta cosa», «este determinado ser», y que en este sentido se emplearon las expresiones *individualis* e *individualitas*, «las cuales solamente son aplicadas a la vida en general a partir de Leibniz, que representa aquí también el paso de la antigüedad a los tiempos modernos».

Al comentar la *Isagoge* de Porfirio, Boecio estimó que el vocablo *individuum* puede entenderse en tres sentidos: «Individuo se dice de varios modos. Se dice de aquello que no se puede dividir [*secari*] por nada, como la unidad o la mente; se dice de lo que no se puede dividir por su solidez [*ob soliditatem*], como el diamante; y se dice de lo que no se puede predicar de otras cosas semejantes, como Sócrates» (*Ad Isag.*, II).

El primer sentido es general; el segundo, real o «físico»; el tercero, lógico. Los escolásticos medievales distinguieron con frecuencia entre estas nociones de 'individuo'. La noción más «general» de 'individuo' es la que fue llamada *individuum vagum* (*individuo vago*). Ejemplos de tal «individuo vago» es «cualquier hombre», «cualquier árbol».

El individuo vago se distingue de los demás individuos de la misma especie sólo numéricamente, a diferencia de la distinción de un individuo con respecto a otro por medio de las llamadas *notae individuantes* (características individuantes), tales como las clásicas siete *notae*: *forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen*.

Varias son las cuestiones suscitadas por la noción de individuo en sus aspectos real y lógico. En su aspecto real la cuestión más importante fue la tratada bajo el principio de individuación.

En su aspecto lógico la cuestión más importante fue la de la naturaleza del llamado por algunos autores «concepto individual». Este «concepto» es el de un nombre propio, como 'Pedro', o el de una descripción, como 'el hombre más alto de Montevideo en este momento'.

Se dice a veces que tal concepto denota un individuo. Este individuo puede ser real como en 'mi amigo Antonio, aquí presente' (si hay tal amigo, Antonio, y si está presente), o «ideal», o todavía no real, como en 'el primer hombre que ha leído la *Odisea* en la Luna'.

Muchos lógicos han destacado el carácter real (o posiblemente real) del objeto denotado por el susodicho «concepto individual», a diferencia del carácter «ideal» de las entidades designadas por los conceptos genéricos.

Con ello puede verse que los aspectos antes distinguidos del problema del individuo – el «real» y el «lógico» – no pueden siempre separarse por completo; en todo caso, el análisis de uno de estos aspectos revierte con frecuencia sobre el otro.

Junto a las cuestiones real y lógica puede mencionarse una cuestión gnoseológica: la que se refiere a la cognoscibilidad, y a la forma de cognoscibilidad, de algo individual. Una doctrina muy común ha sido la de declarar el carácter «incomunicable» del individuo: *Individuum es incommunicabile*, por tanto, lo que se dice de él es algo universal (uno o varios predicados).

A consecuencia de ello, varios autores han indicado que del individuo sólo puede tenerse un conocimiento «intuitivo». Otros han manifestado que lo único que puede hacerse con un individuo es «mostrarlo».

Las doctrinas medievales sobre la noción de individuo son más complejas de lo que pueden hacer presumir las anteriores indicaciones. [...] No siempre se admitió que el individuo como tal fuera un ser simple.

Por ejemplo, Duns Escoto hizo notar que la noción de individuo contiene por lo menos dos principios: su naturaleza y su entidad individuante, entre las cuales no hay distinción real, ni tampoco racional, sino formal.

En la filosofía moderna encontramos muy diversos modos de considerar la cuestión de la naturaleza del individuo y de lo individual. Por un lado, ciertos filósofos han tratado esta cuestión bajo el aspecto de la relación entre los entes singulares y la totalidad del universo (o del «ser»).

Se ha preguntado a tal efecto si los entes singulares son o no simples modos de una sustancia única. La respuesta de Spinoza es positiva; la de Leibniz, negativa.

Este autor ha destacado hasta el extremo la singularidad de cada individuo. En general, ha habido dentro de la filosofía moderna la tendencia a considerar el individuo como algo singular.

La plena identidad entre individualidad y singularidad es afirmada por Wolff al decir que el individuo como ente singular es aquel ente que se halla completamente (es decir «omnímodamente») determinado: «ens singulare, *sive* Individuum *esse illud, quod omnimode determinatum est*» (*Ontología*, § 227).

Según Wolff, la noción de individuo se compone de la noción de especie (bajo la cual cae) y de la diferencia numérica (*ibid.*, § 240).

Los autores empiristas se han inclinado por lo general a poner de relieve el puro «ser dado» de todo lo individual: el individuo es entonces un *datum* irreductible.

Para Kant la noción de individualidad está determinada por la aplicación empírica de diversas categorías. Hegel ha analizado la noción de individuo desde el punto de vista de la posibilidad de su «individualización».

El individuo meramente particular es para Hegel un individuo completo; sólo en el proceso del desenvolvimiento dialéctico llega el individuo a superar la negatividad de su ser abstracto por medio de determinación. Con ello puede llegarse a la idea de un «individuo universal» o individuo concreto que es a la vez singular y completo.

El concepto de individuo ha sido también objeto de numerosos análisis y especulaciones en cuanto «individuo humano» (y también en cuanto «yo», «ego», «persona», etc., etc.). Muchos de estos análisis y especulaciones han usado nociones derivadas del estudio del concepto de individuo desde los puntos de vista general, real y lógico a que antes nos hemos referido. [...]

En la época contemporánea ha sido frecuente tratar la cuestión de lo individual y del individuo con referencia a problemas tales como el *status* ontológico de los entes individuales (o, con frecuencia, de los entes «particulares» o «singulares»), la expresión lógica de tales entes individuales, las condiciones de su conocimiento, etc., etc.

La cuestión del individuo y de la individualidad ha sido, así, tratada desde varios puntos de vista: lógico, ontológico, metafísico, etc.

En general, es difícil encontrar una filosofía contemporánea que no se haya ocupado de algún modo de este problema. Sin embargo, hay ciertas filosofías que han colocado este problema en el centro de la reflexión.

Tal ocurre, por ejemplo, con ciertos autores nominalistas (como Nelson Goodman), para quienes el universo es «un universo de individuos».

En tal caso se admiten ontológicamente sólo entidades concretas (individuos) y no entidades abstractas – si bien «no admitir entidades abstractas» no quiere decir ni mucho menos negarse a operar lógicamente con ellas.

Importante es asimismo el problema de la noción del individuo y de lo individual en P. F. Strawson, el cual se ha ocupado del problema de cómo pueden «identificarse las entidades particulares» y de las diversas clases de tales entidades. Ello significa, según dicho autor, averiguar las características de los esquemas conceptuales mediante los cuales se habla acerca de entes particulares.

La identificación en cuestión no es, sin embargo, suficiente, pues las personas son, como reconoce Strawson, entes individuales que no pueden identificarse del mismo modo que las cosas particulares. En ambos casos se trata de categorías primitivas de individualidad.

Zubiri se ha ocupado asimismo de la cuestión de individuo, distinguiendo entre un tipo de individuo que es un *singulum*, un ente singular, y un tipo de individuo que es plenamente individuo, es decir, entre individualidad singular e individualidad *stricto sensu*. Por tanto, no es admisible para Zubiri la equivalencia tradicional *singulare sive individuum*.

La «individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean éstas diferentes de las de otros individuos, o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios otros individuos o incluso a todos».

Hay en la realidad los dos tipos de individualidad: menos *singuli* e individuos propiamente dichos (incluyendo algunos entes que, como el hombre, sólo son individuos *stricto sensu* y nunca *singuli*), pero existen «grados de individualidad» que son a la vez grados de discernibilidad. La individualidad puede, pues, «decirse de muchas maneras»; sólo formalmente puede hablarse de "individualidad como tal".»

[Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1969, quinta edición, vol. 1, pp. 936-938]

•

«La realidad humana, por su inteligencia, se constituye en realidad abierta a lo real en cuanto tal. En este sentido, ciertamente Zubiri se opone a la concepción idealista de la inteligencia como "en sí" (SE 500 ss.).

Pero tampoco se puede entender que la esencia de la inteligencia sea la apertura misma: "Es decir, la apertura es un carácter trascendental del "en sí".

No es un añadido, pero tampoco es algo que flota sobre sí mismo. Solo porque la esencia intelectiva es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal" (SE 502-3).

Si el error de las filosofías del sujeto ha sido entender que la inteligencia como realidad está "en sí", siendo su apertura un momento meramente accidental y no formal; el error de algunas filosofías contemporáneas –sin duda Zubiri piensa en Heidegger– ha sido entender esta inteligencia y esta realidad como pura apertura: el hombre es "puro suceder yo acontecer".

Zubiri asume la crítica al Yo trascendental que sigue pensándolo como algo permanente y constante, que caracteriza la "mismidad" del Yo como la "permanencia de algo que ya está siempre ahí" (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 1927, pp. 318-320), pero para él esto no significa reducir el Yo a mera facticidad, considerar su esencia únicamente desde el punto de vista de la temporalidad.

Es más, precisamente por ser una realidad abierta, en la realidad humana su momento de individualidad es mucho más rico que en el resto de realidades:

"La esencia estrictamente abierta es suya *formal y reduplicativamente*, como he solido decir; no solo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio "ser-suyo". Es su realidad en cuanto tal lo que es "suya"." (SE 504)

Por aquí arribamos a la noción clave de la antropología zubiriana de "persona": "Tomando el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona" (SE 504). Esta noción está históricamente ligada a la "incomunicabilidad", a la "irrepetibilidad". Por muy abierta que sea la realidad humana, hay en esta un fondo intransferible por el que se diferencia radicalmente de todas las demás cosas y personas.

No en vano el hombre es una realidad subsistente. Las demás cosas pueden tener individualidad, por ello preguntamos por ellas con el pronombre "qué", pero solo el hombre es subsistente, es más que un qué, es un "quién" (SH 116): una realidad dividida –con cierta clausura con respecto a todo lo demás–; una realidad sustantiva –frente a la falta de sustantividad de todas las demás cosas del universo–, un todo; por último, la subsistencia hace referencia al carácter de pertenencia de una realidad a sí misma, a la suidad.

Por este triple carácter podemos decir, entonces, que la realidad humana es una realidad subsistente o –visto desde el punto de vista del modo de realidad– un "relativo absoluto".

Por algo es la persona la única realidad totalmente individual: frente al mero carácter de diversidad de todas las demás realidades mundanales, el hombre es individual, está separado de todo lo demás, "no puede formar parte de nada" (SH 667), no puede ser incluido en una totalidad hegeliana: "Sería una quimera pretender que el Todo de la realidad fuera una especie de gran océano de realidad, que va evolucionando pun poco estilo Hegel. Esto es completamente quimérico.

Los psiquismos y las inteligencias son rigurosamente personales, son cada una "suya", y en cada uno de una manera limitada, pero auténtica y real; la realidad justamente se abre hacia sí misma en su carácter de realidad" (EDR 217).

El hombre es un fin en sí mismo. Cada persona, cada suidad, es un ser único e irrepetible; por ello merece total respeto. Así, el intento de salvar el solipsismo no puede significar caer en la trampa de la posición inversa como sacrificio del individuo y, con ello, de la moral.

Zubiri, considerando que el sacrificio del individuo ha sido una constante en la herencia hegeliana, se pronuncia tajantemente al respecto: "Por muchas vueltas que se le dé, la historia no es nunca una realidad última del espíritu: es una realidad penúltima, no respecto del espíritu absoluto como Hegel pretendía, sino respecto del espíritu personal de cada una de las personas" (EDR 273).

"[El hombre] en definitiva está siempre abocado a hacer su propia vida y su propia suidad […]. El último pivote del dinamismo del hombre es justamente el dinamismo de su propia suidad […] La historia y la sociedad

están hechas para el hombre, y no el hombre para la historia y la sociedad" (EDR 274).»

[Barroso Fernández, Óscar: "El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri.* Granada: Comares, 2004, p. 577-578]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalten