

METAFÍSICA DESDE LATINOAMÉRICA

Germán Marquínez Argote

INTRODUCCIÓN

"En esto que llamamos civilización, desde que el hombre abandonó la metafísica, no hay sino muerte"

Fernando González

1. ¿Delenda est Metaphysica?

1.1 Siendo América Latina una inmensa olla en la que se cuecen tantos problemas a altas temperaturas y presiones violentas, ¿tiene sentido ocuparse en cuestiones metafísicas? ¿No estamos, más bien, en la hora del economista, del sociólogo, del político, del ideólogo revolucionario? Hacer metafísica hoy en América Latina, ¿no es una manera de perder el tiempo o de evadir problemas que como hombres y como pueblos tenemos planteados? Ante tales planteamientos no faltará quien se sienta tentado de sentenciar canónicamente: **Delenda est Metaphysica**, hay que acabar con la metafísica. Fue cosa de los griegos, de monjes y frailes ociosos, de catedráticos que ayer y hoy viven en las nubes. En América Latina, aun en el caso de que la metafísica no haya muerto sin esperanzas de resurrección, las urgencias cotidianas no permiten el ejercicio de tal oficio u ocio.

1.2 En respuesta al anterior discurso, lo primero que se nos ocurre es que se confunde lo urgente con lo importante. Sin duda, es urgentísimo bajar la temperatura del febricitante, pero lo realmente importante del caso es buscar la etiología de la fiebre y ponerle remedio en sus raíces. Lo demás es irse por las ramas. Así lo entendió la generación de los "fundadores" y lo confirma hoy, entre otras corrientes, la generación de los filósofos de la liberación. Felizmente, la filosofía latinoamericana ha tenido y tiene vocación metafísica.

1.3 Por lo que hace a la generación llamada de los "fundadores", su afirmación rotunda de la instancia metafísica tiene especial relieve por haber sufrido en propia carne los rigores de lo que Alejandro Korn llama "la cuaresma positiva". En los escritos del maestro argentino leemos afirmaciones como éstas: "La metafísica siempre retorna... La humanidad padece metafísica... La metafísica es necesaria... No cabe negar el problema metafísico... La hacen con frecuencia cuantos la

niegan... La metafísica confesada importa una posición, aceptable o discutible, pero clara. En cambio, la metafísica clandestina que se disimula, que se disfraza de ciencia, es la madre de todos los embrollos".

1.4 Otro argentino universal escribirá en la segunda década del finiquitante siglo: "Muchos pensadores contemporáneos han cobrado horror a semejante metafísica; se fundan —y en ello no se equivocan— en la cantidad de disparates que circulan bajo ese nombre, tornándola sospechosa. Por eso llegan a afirmar que la condición primera del progreso intelectual es la liberación de toda metafísica. Paréceme que han confundido a ésta con sus manifestaciones degenerativas, como quien afirmase que las frutas no son comestibles en presencia de algunas piezas putrefactas; y, por singular paradoja, algunos de los que se declaran enemigos de toda metafísica son, cabalmente, los que con más ahínco elaboran hipótesis convergentes hacia sistema metafísicos... Creo en la posibilidad de renovar la metafísica; en el pensamiento contemporáneo observo algunos gérmenes fecundos y en las sociedades menos envejecidas advierto la renovación moral que favorecerá su desarrollo". Así escribía José Ingenieros, enemigo de la por él llamada "paleometafísica", pero decidido partidario de una neometafísica formuladora de hipótesis inexperienciales y servidora de los más nobles ideales. No hace que Korn e Ingenieros tuvieran una idea de metafísica muy distinta de la que nosotros tenemos, porque lo que importa destacar de momento es su rotunda afirmación de la misma frente al positivismo en cuyos dogmas antimetafísicos se habían educado.

1.5 Vocación metafísica que también es compartida por otro gran maestro de la cuenca del Río Plata, Carlos Vaz Ferreira: "Aunque no hubiera, escribe el maestro uruguayo, en favor de la metafísica, otras razones ni de utilidad ni de dignidad, habría ésta, que parece una paradoja y es una verdad capital: el conocimiento de la metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia... Si tuviera sentido aquel ideal positivista de una ciencia que abandona el "porqué", y se limita al "cómo", no se realizaría nunca por falta de metafísica, sino, en todo caso por exceso de metafísica... Hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala... La ciencia que teme a la metafísica noble, es víctima de una metafísica

inconsciente y vergonzante, que la parasita, y que en vez de depurarla, la enturbia".

1.6 Si del cono sur pasamos al otro extremo de los pueblos latinos, nos encontramos en México con otros dos grandes Maestros de América, pertenecientes a la misma generación de los fundadores, Antonio Caso y José Vasconcelos. También éstos afirman la necesidad de una metafísica, en lucha contra unas instituciones pedagógicas y políticas inspiradas en el positivismo. Quizás en ningún otro país echó tan profundas raíces la ideología positiva y tuvo ésta tanto poder. Tal situación es denunciada por los dos grandes maestros. Así, Vasconcelos escribe que "con el mismo furor con que habíamos sido enciclopedistas, se impuso al pie de la letra el sistema comtiano, porque contradecía a la ortodoxia católica siempre latente en nuestro medio y porque para algunos, no muy penetrantes, representaba una "nueva era", un "credo definitivo", el de la Ciencia con mayúscula, el nuevo fetiche: la ciencia de observación y experimentación en contra de toda metafísica".

1.7 Para no hacer interminable este alegato a favor de la metafísica en nuestra América, dejando la vieja generación de los fundadores y volviendo a Colombia, tan modesta en pensadores como pródiga en juristas, nos conmueve la prédica vehemente del quizás único pensador original que hemos tenido, el antioqueño Fernando González. Con palabras suyas hemos abierto este texto que se escribe en Colombia pensando en América Latina: "En esto que llamamos civilización desde que el hombre abandonó la metafísica, no hay sino muerte. El hombre volador vale menos que el hombre de Moisés, pues nada vale lo físico sin lo metafísico... No puede haber cultura sin metafísica, pues ésta trata de los destinos del hombre, y para saber cómo cultivarnos es necesario saber cómo debemos devenir". Llama a la suya "metafísica de la autoexpresión" del hombre suramericano, vacío o vano a fuer de repetidor de modos y modas extranjeras, pero en el futuro armónico y egoente. Sean estas citas un pequeño homenaje al que se consideraba, en la década del treinta, "filósofo de Suramérica", la patria grande, y que, sin duda, lo fue en no pequeño grado.

1.8 Nos haríamos pesados de continuar amontonando testimonios que confirman que, con el positivismo, la metafísica, lejos de morir eternamente entre nosotros, resucitó en forma rejuvenecida al iniciarse el siglo, al tiempo que se producía la misma reacción en el viejo continente con Henri Bergson a la cabeza. Pero pasando por encima

otras generaciones intermedias (la de la "normalización", por ejemplo, profundamente ontológica) llegamos a nuestros días en los que la generación de la "liberación" ha vuelto a insistir en la necesidad de la instancia metafísica. Así, Mario Casal la escribe: "El problema latinoamericano —dado su complejo carácter estructural— puede y debe ser abordado desde numerosas perspectivas. La historia, la sociología, la economía política, la psicología aportan numerosas y sugestivas facetas para su mejor comprensión...; pero si queremos abordar el problema en el centro mismo de su interés no podemos eludir —bajo ningún pretexto— un **nivel ontológico** de planteamiento de la cuestión. Tal perspectiva resulta **fundante** respecto de los otros niveles analíticos, en tanto que estos **suponen** siempre una cierta noción del "ser latinoamericano" que requiere una exégesis propia".

1.9 Y es que el fundamento que posibilita una respuesta radical y no simplemente urgente a nuestros problemas es metaeconómico, metapolítico, metajurídico, metapedagógico, metahistórico, metacultural: en una palabra, metafísico. Meta— significa lo que está **más allá del** sistema, de una totalidad dada o impuesta, del horizonte de nuestro propio mundo. Por ello, "la metafísica, escribe Dussel, en el sentido que le damos en el presente discurso de la filosofía de la liberación, es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro", y en tal sentido, "la filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica... exigida por la praxis revolucionaria. En contra, pues, de lo que se pudiera pensar los filósofos de la liberación reclaman una nueva metafísica: "La pregunta por el ser se origina hoy para el pensar **desde una nueva experiencia** del ser. Esta experiencia os origen y signo del acabamiento de la filosofía de la modernidad y quizás el fin de la civilización cuyo fundamento y expresión es la metafísica, en el sentido que Heidegger da últimamente a esta palabra... Nuestra historia hoy, en América Latina, no será realmente nueva si no surge de la pregunta por el ser en su **originariedad** actual, que supera los planteos de la modernidad". Los anteriores testimonios muestran que la metafísica no ha muerto, pese a los distintos partes de defunción expedidos, una y otra vez, desde hace más de un siglo a nombre del positivismo clásico y del neopositivismo lógico y del propio marxismo en sus formas más dogmáticas y ortodoxas.

2. Idea preliminar de metafísica

2.1 Por lo que hace al nombre, el tratado que nos ocupa ha recibido varios en el transcurso de los siglos. Así, Aristóteles buscaba una **Filosofía primera** (próte philosophía) en la que estarían radicadas las

restantes partes del cuerpo filosófico o **Filosofía segunda** (δέυτερα philosophía). Por tener clara conciencia de que un saber universal y radical no era algo dado o constituido con anterioridad, sino un objeto en cuya búsqueda estaba comprometido, llamará también a su filosofía primera **la ciencia que se busca** (zetouméne epistéme). En realidad, el quehacer metafísico ha sido siempre, en los mejores momentos creadores, una búsqueda de las últimas y efectivas raíces de las cosas.

2.2 Ausente en las obras de Aristóteles, el término **Metafísica** se debe a Andrónico de Rodas, décimo Escolarca del Liceo, quien en el s. I a.C. recogió, ordenó y editó las obras completas (corpus aristotelicum) del Estagirita, que hasta entonces figuraban en tratados sueltos. No pareciéndole muy claro el objeto de los tratados de filosofía primera, los colocó, para salir del paso, después de los libros de física (τά meta τά physiká). Este rótulo, en forma abreviada y sustantivada, pasó a ser el nombre oficial y propio de este saber primero y fundamental.

2.3 El nombre más reciente es el de Ontología (όντος—λόγος), la ciencia o el tratado del ente, o idea del ser. Nadie antes de Johannes Clauberg (1674) había utilizado dicho término, que encontraría en el siglo XVII gran resonancia y que popularizaría en el XVIII Christian Wolff. En esta forma, el viejo nombre fue desplazado o colocado al lado del nuevo como mero sinónimo: Metaphysica sive Ontologia.

2.4 Si de la interpretación de los nombres pasamos a definir el objeto mismo de la metafísica, nos tenemos que remontar a Aristóteles, padre de la misma. Para éste, el objeto de la filosofía primera es universal, frente a las demás ciencias que estudian aspectos particulares de las cosas. ¿En qué consiste este pretendido carácter universal? Si bien nos fijamos, vemos que las cosas son esto o lo otro, pero si por abstracción prescindimos de las diferencias, esto o lo otro, nos quedamos con que son, con el mero ser de las mismas. Algo, en tanto que es, recibe el nombre de ente (όν). Pues bien, "hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente (όν é όν) y las propiedades que le corresponden en cuanto tal". Tal ciencia es la filosofía primera o metafísica.

2.5 Pero dando un giro imprevisible, nos dice Aristóteles a continuación que "la palabra ser se dice de muchas maneras, pero que todos estos sentidos se refieren a una sola cosa". Esta cosa de la que se predica el ser en sentido primario es la sustancia (ousía), el ente en sí y de por sí, del cuál dependen los accidentes. En esta forma, "el objeto de las inquisiciones de todos los tiempos, pasados y presentes, la pregunta

constante acerca de lo que es el ente (τί τό όν) se reduce a esta otra: ¿qué es la sustancia?". En virtud de este rápido deslizamiento del plano trascendental al categorial, la metafísica se convierte en una investigación de las sustancias. Y es que el mundo entero está, para Aristóteles, sostenido sobre entes que reposan en sí o sustancias.

2.6 Entre las sustancias hay una que es la más noble y suficiente de todas, el Theós, que como objeto de deseo o amor, mueve a todas sin ser ella movida. Siendo esto así, la teoría de la sustancia debe culminar en una investigación sobre Dios. No es extraño, entonces, que Aristóteles califique a su filosofía primera de teología. Los comentaristas del Estagirita señalan el carácter dual que la metafísica tuvo desde un comienzo: el ente en general, por una parte, y, por otra, Dios. El puente entre ambos temas, como lo hemos visto, es la sustancia. Al pensamiento cristiano le quedará más fácil articular ambos temas mediante la teoría de la creación, desconocida para Aristóteles. Dios entra en metafísica a título de Causa Primera del ser. Los modernos, a su vez, resolverán el viejo problema de la dualidad, distinguiendo una metafísica general, que llaman Ontología y que trata de "los primeros principios del conocimiento humano" (A.C. Baumgarten) y otra metafísica especial que, a la luz de los primeros principios, trata del mundo, del alma y de Dios. La Cosmología, la Psicología y la Teología natural serían partes especiales dependientes de la Metafísica General u Ontología.

2.7 Podríamos decir, en resumen, que la metafísica, en todos los tiempos, se ha preguntado por el ser en general y por los primeros principios y causas del ser. Pero, como vamos a ver, la respuesta a dicha pregunta, aun bajo fórmulas aparentemente iguales, ha ido cambiando de acuerdo a los distintos horizontes históricos de visión.

3. Horizontes históricos de la metafísica

3.1 Desde M. Kant se viene hablando de un horizonte de nuestro conocimiento, pero, especialmente en nuestros días, han hecho abundante uso de esta categoría Husserl, Heidegger, Zubiri y Jaspers. El término horizonte (del gr. ορος, límite) significa en el lenguaje cotidiano aquella línea lejana en la que parece juntarse el cielo con la tierra. Así decimos que el sol sale por el horizonte, que las nubes lo cubren, etc. Horizonte en este sentido no es solamente la línea que limita mi visión ocular, sino también el campo que queda abierto ante mis ojos al interior de dicha línea. Ahora bien, dado que nuestro entendimiento es una facultad visiva, podemos hablar también de un

horizonte de visión intelectual. En este segundo sentido, horizonte es el límite que circunscribe y, por lo mismo, hace posible la búsqueda o investigación de algo. Ciertamente puede desplazarse, pero de nuevo reaparece. El hombre ve y entiende todo siempre dentro de un horizonte de visión ocular o intelectual.

3.2 El principio formal constituyente de un horizonte es la visión. Sin ojos o sin mente no habría horizonte, pero el horizonte no es un espacio vacío, sino un campo donde están alojadas las cosas vistas. Sin cosas tampoco habría horizonte. El horizonte cumple las siguientes funciones: delimita mi campo de visión y, al mismo tiempo, lo constituye; totaliza las cosas confiriéndoles un sentido último y, en consecuencia, las aclara. "La claridad del horizonte, escribe Zubiri, no significa la claridad con que se ve el horizonte. El hecho de que el horizonte se forme inmediatamente en mi visión de las cosas, no quiero decir que inmediatamente se vea también el horizonte mismo con plena claridad. Esto equivaldría a convertir el horizonte de visión en una cosa vista. El horizonte no es una cosa más que se ve. Propiamente hablando, el horizonte no se ve. Por lo menos, su visión no es nada comparable a la visión de las cosas. Se ven las cosas en el horizonte. En el trato vidente con las cosas se forma el ámbito de claridad que las circunda. Este ámbito sólo es posible gracias a un horizonte. Pero la claridad hace ver propiamente las cosas, no el horizonte mismo... El género de claridad que hace derramar sobre las cosas, hace que veamos éstas y, por tanto, no reparamos en él. El horizonte es esencialmente horizonte de y para las cosas. Hace descubrir cosas porque se oculta él mismo. Si viéramos el horizonte, no veríamos las cosas. El horizonte hace ver sin ser visto, esto es, hace posible la diáfanidad".

3.3 Si bien, hasta cierto punto, el horizonte pasa desapercibido para quien vive de su claridad, dentro de él, es posible, empero, comprender un horizonte desde otro horizonte. La distancia que nos da el tiempo nos permite diferenciar hoy los distintos horizontes históricos dentro de los cuales se planteó y se trató de responder la pregunta metafísica: ¿qué es el ser? Estos han sido fundamentalmente tres: el horizonte de la physis, el horizonte de la creación y el horizonte de la subjetividad. El primero corresponde a la filosofía griega, el segundo a la filosofía cristiana, el tercero a la filosofía moderna. ¿Existe hoy un nuevo horizonte postmoderno que nos permita hacer metafísica?

3.4 En cuanto a los griegos es claro que su horizonte de comprensión fue la physis o naturaleza. Cuando los presocráticos, profundamente

conmovidos por los cambios que observan en las cosas, se preguntan ¿de qué están hechas?, buscan un principio (arkhé) del cual nacen y al cual revierten cuando mueren. Este fondo universal del que todo emerge y al que todo retorna cíclicamente, es la naturaleza o physis. Las cosas y el hombre mismo sólo se comprenden en tanto que brotando y formando parte de la naturaleza. Por esta razón Aristóteles llamará a tales filósofos "fisiólogos". Pero el propio Aristóteles cuando se formula la pregunta estrictamente metafísica ¿qué es lo que es?, tampoco escapa a dicho horizonte. Lo que siempre y verdaderamente es para Aristóteles, es la naturaleza; es decir, el conjunto de las sustancias que se generan y corrompen para volver a nacer. Las sustancias, modo primerísimo de ser, constituyen los pivotes sobre los que descansa en última instancia el mundo, el fondo permanente e inagotable de donde emergen todas las manifestaciones y posibilidades. El hombre es una sustancia y el propio Theós o Dios queda incluido en la naturaleza como la más noble y autosuficiente de las sustancias. Dios no crea, no produce las cosas. Las cosas se hacen y son por sí mismas bajo un cierto influjo de Dios que, como sustancia perfectísima, suscita en todas las demás el deseo o la aspiración a ser en acto lo que por naturaleza pueden y tienen que ser. En este sentido afirma Aristóteles que el Theós mueve sin ser movido. Aun admitiendo cierta trascendencia en el Dios de Aristóteles, es evidente que éste es avistado dentro del horizonte griego de visión que, como venimos afirmando, fue en todo momento la naturaleza o physis.

3.5 Pero si para el griego el mundo es physis, para el cristiano es creación. Estamos, pues, ante un nuevo horizonte de visión, en el cual las mismas categorías metafísicas griegas, aunque sean asumidas, no van a tener el mismo sentido. A este propósito escribe Zubiri: "El cristianismo tiene una idea de mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en la filosofía es una nueva idea del mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea del mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está "creado". Este es su carácter último y para muchos pensadores un carácter formal e intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la totalidad del ente creado qua creado. Con ello, la metafísica se convierte en teoría de la creación".

3.6 Ya dentro del horizonte de la creación, será imposible entender el ser como la madre naturaleza de los presocráticos o la naturaleza siempre activa de las sustancias. Ser para los grandes metafísicos escolásticos significa ser creante o ser creado. La creación está siempre presente en su especulación como horizonte último. Tomás de Aquino, por ejemplo, entenderá el ser como acto (*esse ut actus*) o perfección de todas las perfecciones, que las cosas participan en la medida de su esencia siempre finita. Dios, en cambio, es el *Ipsum Esse* o plenitud del ser. Seres participación. Para Duns Scoto, otro de los grandes metafísicos escolásticos, las cosas son "no—nadas" en cuanto están viniendo de la nada. En consecuencia, ser es para Scoto existir o existencia (*ek—sistencia*) pura y simple. Finalmente Francisco Suárez, prescindiendo de la cuestión de la existencia, considera que la palabra ser (*ens* en sentido nominal) significa todo lo que, por ser incontradictorio, es factible o realizable por Dios. Ser es posibilidad. En resumidas cuentas, la historia de la metafísica en los grandes pensadores cristianos, desde la edad media al renacimiento, no es sino la historia de esta cuestión: ¿Qué es el ser creado en tanto que creado?

3.7 Con Descartes adviene la modernidad y con ésta se inaugura un nuevo horizonte: el de la subjetividad. El yo—pienso (*ego cogito*) se convierte en el primer principio indubitable de la nueva filosofía. Y a medida que el incipiente ideísmo cartesiano avanza hacia el idealismo en sus diversas formas, el mundo natural y Dios pasarán a ser *merum cogitatum* o meras cosas pensadas, y por lo mismo, radicadas en el yo, nueva realidad radical. Dentro del nuevo horizonte, las cosas no son lo que de suyo son, sino lo que yo pienso que son. La metafísica dará en teoría crítica del conocimiento. La ontología, en este contexto, no tratará del ser, sino de la idea del ser. Este tipo de metafísica ontológica tiene su última y máxima expresión en La ciencia de la lógica de Hegel. Pero la metafísica no podía seguir siendo una lógica del mundo de las abstracciones. De aquí que fuera repudiada por todos los grandes espíritus de la segunda mitad del s. XIX: "La metafísica, como la teología, escribe Augusto Comte, trata sobre todo de explicar la naturaleza íntima de los seres, el origen y destino de las cosas..., pero en lugar de operar con los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza cada vez más por esas entidades o abstracciones personificadas, cuyo uso verdaderamente característico ha permitido a menudo designarla con el nombre de ontología".

3.8 Si la ontología ha muerto en la medida en que no nos es posible pensar hoy desde el horizonte de la subjetividad, ¿tendremos que

retornar al horizonte de la creación o de la *physis* para poder hacer metafísica? O más bien, ¿habrá que confesar con los grandes filósofos de la segunda mitad del pasado siglo (Marx, Nietzsche, Comte) que toda metafísica ha definitivamente muerto? O sin regresar al pasado y sin negarnos a un posible futuro, ¿podemos todavía pensar en una nueva posibilidad para el quehacer metafísico? Este es el reto que tienen planteadas las metafísicas postmodernas. La metafísica, en efecto, fue posible de nuevo en nuestro siglo en la medida en que se pretendió superar el horizonte de la modernidad e instaurar un nuevo horizonte, vagamente intuido por Henri Bergson y posteriormente por la fenomenología y el existencialismo y que podríamos sintetizar en el grito de E. Husserl: "ir a las cosas mismas".

3.9 Pues bien, el nuevo horizonte que hoy alcanzamos a contemplar es el de la realidad-alteridad. Nace de una ruptura franca y decidida con el idealismo moderno, pero no para recaer ingenuamente en alguno de los viejos realismos. El realismo griego fue fisicista, el nuevo realismo es humanista, más aún, personalista. El personalismo es un aspecto fundamental que comparte el nuevo realismo con el realismo cristiano, pero el nuevo personalismo no es teológico. La nueva metafísica quiere ser una metafísica intramundana y, sólo por profundización de la condición mundana y humana de la realidad, aspira a abrirse a la trascendencia teológica. El nuevo horizonte es el de la realidad a la que el hombre está abierto por el hecho de ser hombre. La realidad es lo que las cosas son de suyo. A la luz de este horizonte las cosas se presentan como lo otro que yo, y los hombres como los otros como yo, es decir, prójimos. La realidad funda la alteridad y la alteridad es el complemento de la realidad a nivel personal. Dentro de este nuevo horizonte realista y alterativo, el ser, tema privilegiado en todas las metafísicas históricas, queda relegado a un segundo plano: el ser es acto segundo. Ni que (Lucir tiene que son Xavier Zubiri y Emmanuel Levinas quienes han hecho posible definitivamente el nuevo horizonte. Sólo resta justificar cómo responde este nuevo estilo de pensar postmoderno a los problemas que hoy tenemos planteados los latinoamericanos.

4 Filosofía de la liberación y metafísica

4.1 Digamos de entrada y sin ambages qué no puede ser el filosofar hoy en América Latina. No puede ser un mero juego de conceptos desconectados de la realidad que nos toca vivir. De este modelo abstracto, aparentemente inocente, de practicar la filosofía lo menos que se puede decir es que nos hace perder el tiempo. Una filosofía así,

si aún se practica, habría que condenarla definitivamente al limbo de los niños y declarar a sus filósofos santos inocentes. Tampoco puede ser el quehacer filosófico mero repetir discursos foráneos por muy importantes que sean y muy "á la page" que estén. La filosofía, como mera repetición, es hablar con voz prestada de problemas que en sí mismos o en sus circunstancias no nos incumben: un doble despiste. No se trata de que no debamos estudiar lo que en otras latitudes se piensa y de que no podamos hacer uso o instrumentalizar en beneficio propio ciertas categorías independientemente de su origen europeo, ruso o norteamericano. Pero nuestro discurso debe tener acento propio; debe ser distinto, como la realidad de la cual es reflejo y comentario. Finalmente, la filosofía perdería su estado de inocencia si siguiera siendo hoy, como lo fue con frecuencia en el pasado, "ancilla Imperii", sirvienta del Imperio de turno y, como tal, justificadora y encubridora de intereses no confesados. En realidad, no cabe una filosofía inocente.

4.2 Positivamente, la joven filosofía latinoamericana se ha definido como un quehacer al servicio de la liberación del pueblo latinoamericano. La actitud liberadora es elemento intencional que articula la diversidad de matices metodológicos. Oigamos a algunas de las voces más destacadas.

4.3 "Habrà 'filosofía latinoamericana' en el momento y en la medida en que el pensar latinoamericano logre articular su propio discurso de lo universal situado, encontrar el lenguaje inherente a su propia situación histórica; en una palabra, habrá filosofía 'latinoamericana' en un momento y en la medida en que el americano logre efectivizar su propio discurso en lo universal, en cuanto pieza indisoluble del proceso general de emancipación que sacude a su ser".

4.4 "La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente: entre nosotros lo pensado y dicho en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado en lo académico (...). Esa mera repetición no—crítica (no crítica al nivel ontológico político, que descuida las relaciones de hombre a hombre, sobre todo cuando uno es señor y el otro esclavo) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una domesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión".

4.5 "Creemos que la función del pensamiento ontológico en el proceso de liberación latinoamericano es modesto pero de real importancia. No le compete proponer e imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado de otros o preconcebido por sí, sino que, según su esencia crítica como pensamiento, le toca ayudarlo a tomar conciencia de su situación y criticar los proyectos históricos que son manifiesta u ocultamente opresores. Pero además, asumiendo como pensar practicante, la función mediadora del tercero, debe dejarse cuestionar por el dolor de su pueblo, para hacerse así capaz de cuestionar ontológico—prácticamente la relación de opresión y de promover desde su ángulo el proceso de educación liberadora".

4.6 "El análisis filosófico del nivel básico (núcleo ético—mítico), fundante de una cultura, puede desarrollarse en tres dimensiones distintas pero convergentes: a) una dimensión ontológica, o quizá mejor aún, metafísica que conduce a la construcción de la teoría del ser nacional; b) una dimensión hermenéutica que permita el desvelamiento y la crítica del sentido nacional".

4.7 La complejidad del proyecto liberador es lo que determina la diversidad de caminos para la liberación, en realidad todos ellos articulados y necesarios. Analizando los anteriores discursos, tendríamos que destacar los siguientes aspectos metodológicos: a) articulación de nuestra propia palabra; b) crítica desideologizadora; c) concientización y educación liberadoras; d) hermenéutica sobre el ser, la conciencia y el sentido de la cultura nacional.

4.8 Si juzgamos la nueva filosofía no ya en sus propósitos sino por sus logros, tendríamos que reconocer que ellos han sido importantes en: filosofía de la filosofía, filosofía de la historia latinoamericana, filosofía de la cultura popular, filosofía política, filosofía de la educación, ética, etc. Ahora bien, las anteriores dimensiones de la filosofía latinoamericana han de estar, en el sentir de todos los filósofos americanos de la joven generación, apoyadas en un nivel radical de pensamiento que unos llaman ontológico y otros prefieren denominarlo metafísico. No obstante, este nivel radical, que todos suponen y al cual todos remiten, no ha recibido la debida atención. Cuando, en efecto, uno lee escritos de la nueva generación y tropieza por todas partes con términos tales como "ontología", "ontológico", "metafísica", "metafísico", unas veces con actitud de rechazo, otras de encomio, tiene derecho a que le expliquen lo que bajo esos términos se esconde. Hay que decirlo, la filosofía de la liberación está necesitando salir de un primer

estadio un poco retórico, un tanto romántico, para encontrar sus propias raíces metafísicas.

5 Hacia una nueva metafísica latinoamericana

5.1 Como lo acabamos de reconocer, no existe unanimidad en la nominación del nivel más radical de pensamiento: ¿Metafísica y/o Ontología? La influencia del pensamiento de Martín Heidegger en los más importantes liberacionistas hizo que, en un principio al menos, se prefiriera el término "ontológico" para señalar el nivel último o la esfera del ser en cuanto ser, a diferencia de los entes (cosas particulares) que constituyen el mercado de lo óptico. Así, por ejemplo, J. C. Scannone afirma que la comprensión ontológica "no puede prescindir del hecho de que es Heidegger quien en nuestro tiempo ha preguntado en forma original y originaria por el ser". Tal influencia es bien visible en el primer Dussel, quien honestamente la ha reconocido: a sus primeros pasos (años 1964—1970) los califica como "un pensar todavía ontológico" (26), mientras que al nuevo momento (que se inicia en 1971) lo etiqueta como "más allá de la ontología".

5.2 ¿Acaso hay un ámbito más allá del ser? ¿Es posible superar la ontología? ¿Más allá de Heidegger? Efectivamente, "se trata de ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte del sentido. Este ir más—allá es expresado por la partícula meta— de meta—física". Este viraje de Dussel, y en general de los filósofos de la liberación, hacia la metafísica, dejando atrás la ontología, se ha debido al descubrimiento de que ésta "era algo así como la ideología del sistema vigente". Nos dice Dussel que al leer "por primera vez el libro de Levinas Totalidad e Infinito se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido". A partir de este momento va a contraponer Enrique Dussel a la Ontología de la Totalidad (dialéctica, cerrada, dominadora, propia de la modernidad europea y norda-tlántica) la Metafísica de la Alteridad (liberadora, latinoamericana, y por extensión analógica, asiática, africana, propia de los países pobres por dependientes). La ruptura es bien visible en Para una ética de la liberación. De Totalité et infini, la obra más importante de Levinas, dirá Dussel que "expresa un pensar que emana de un gran espíritu de nuestra época. Es necesario dedicar tiempo para aproximarse a la comprensión de sus escritos".

5.3 Aunque menos espectacular, es bien visible y profunda en el Dussel de la ruptura la presencia del pensamiento de Xavier Zubiri, "el gran pensador", como repetidas veces lo llama: "es necesario hacerse

cargo de la metafísica de este gran pensador contemporáneo" (34); "significa la superación no sólo de la metafísica moderna, sino igualmente, y, todavía, de una no cabal comprensión del hombre". Y refiriéndose a las principales tesis de X. Zubiri: "La no identidad entre realidad y ser, entre cosmos y mundo, entre constitución real y sentido, es la negación misma de la última pretensión hegeliana y la implantación del pensar heideggeriano sobre bases que lo sobrepasan".

5.4 Y ahora una propuesta: si realmente la filosofía latinoamericana de la liberación está superando la ontología (en cuanto ideología de la dominación), ¿por qué no superar también nominalmente dicho vocablo? En no pocos escritores latinoamericanos, radicalmente antiontologistas en cuanto al contenido, advertimos una gran confusión terminológica. Proponemos reservar la palabra "ontología" para denotar el pensamiento moderno desde Descartes hasta Heidegger inclusive. Se trata, en el fondo, de una teoría del ser universal unívoco que ha negado nuestra realidad y que nos ha condenado a no ser. Proponemos, por el contrario, emplear la palabra "metafísica" para referirnos a una teoría alterativa de la realidad que nos ayude a reconocer lo que hay de suyo en nuestro mundo, y nos permita desde la realidad propia estar siendo. Sólo desde la realidad se puede ser, cuando se es auténticamente "alguien".

ENTORNO, MEDIO, MUNDO

El mundo es el desde dónde de la pregunta metafísica.

K. RAHNER.

1. Planteamiento del problema

1.1. La metafísica es algo que le acontece al hombre por el hecho de ser hombre. Es el acontecimiento en el cual el animal huma-a diferencia del resto de los animales, sobrepasa todos los horizontes mediatos que le imponen el entorno y el medio para abrirse a la totalidad de lo real, es decir: al mundo. Por esta apertura, el hombre es animal metafísica, mientras que el resto de los animales siguen viviendo ametafísicamente, enclaustrados en los estrechos límites que les imponen su entorno y medio.

1.2. Vamos, pues, en la primera jornada, a mostrar este acontecimiento que llamamos "metafísica". Hemos dicho **mostrar** y no demostrar. Se demuestra un teorema o, tal vez, una verdad abstracta a partir de unas premisas. Pero el carácter metafísico que, quiéralo o no, afecta al animal humano es algo concreto que sólo cabe mostrar, indicar, señalar en mil formas o muestras. Tales muestras vienen dadas en que el hombre hace y dice. Por análisis de la conducta y del lenguaje, podremos convertir en tema el acontecimiento metafísico que atemáticamente se manifiesta en la vida humana.

1.3. Pero no basta con acudir al examen de la conducta y lenguaje para captar el acontecimiento metafísico como diferencia. Es necesario mostrar al hombre en relación con la vida animal, en lo compartido y en lo diferencial, a fin de que salte a la vista, no ésta u otra diferencia, importantes pero no decisivas, sino la gran diferencia, **la diferencia metafísica**. Tal diferencia es lo que constituye al hombre en animal metafísico, mientras sus congéneres permanecen ametafísicos.

2. Entorno: cosas a la vista

2.1. Delante de mí tengo el escritorio, sobre él la máquina de escribir, en frente una estantería con libros. Si giro a la derecha, diviso a través de la ventana hileras de carros que se mueven por la calle, personas que hormiguean por las aceras. Al fondo se yergue la montaña; por la montaña trepan algunas casas. A donde quiera que dirijo la mirada veo "cosas". Con la palabra "cosa", me estoy refiriendo a todo lo que me rodea, a todo lo que no soy yo. Pues bien, al conjunto de cosas que me rodean y que de alguna manera puedo alcanzar con los sentidos (en forma visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil, etc.). vamos a llamar ENTORNO.

2.2. Las cosas del entorno dan hacia el hombre, dándose u ofreciéndose a los sentidos: son, por ello, "circundantes". Respondiendo a este **darse**, el hombre se abre a las cosas, teniendo que ver forzosamente con ellas. "Yo-y-cosas" conforman una unidad tan estrecha que no es exagerado afirmar que estas se injertan en nuestro ser y que, en virtud de tal inserción, "yo soy yo y mi circundando" (1). No podríamos negar las cosas sin negarnos a nosotros mismos. Sin cosas seríamos absolutamente nadie. En el entorno las cosas saltan a la vista, están de cuerpo presente haciéndome frente (2). Por ello, ha podido escribir M. Heidegger que el problema crítico es el escándalo de la filosofía: "El escándalo de la filosofía' no consiste en que siga faltando hasta ahora pruebas (de la existencia de las cosas fuera de mí) sino **en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas**" (3).

2.3. Instalado entre cosas, el hombre ocupa un determinado lugar entre ellas. Tal ubicación es, por supuesto, céntrica. Doquiera vivamos, nos sentimos centro de convergencia: todas las cosas **dan** hacia nosotros. El hombre tiene que estar continuamente haciendo con las cosas composición de lugar, determinando, a partir de su posición actual, el "ahí" o el "allí" de las mismas en una determinada dirección y a una determinada distancia. Los adverbios de lugar, escribe M. Heidegger, "tienen primariamente una significación existencial y no categorial" (4).

2.4. El lugar que ocupamos y su circundante entorno no es algo extrínseco, indiferente y sin importancia para el hombre. El entorno, sin ser propiamente hablando **nosotros-mismos**, es **algo-de** nosotros

mismos. Sin lugar, el hombre sería una realidad utópica; pero la variedad de lugares en que puede vivir un hombre es infinita y las cosas que entran en juego en cada caso, incontables. Las cosas del entorno, además de afectarnos y moldearnos **profundamente**, constituyen nuestras posibilidades de vida.

2.5. El hombre se encuentra entre las cosas del entorno viviendo. Vivir, en sentido biográfico, es lo que hacemos y lo que nos pasa en procura constante de cosas y en preocupación de nosotros mismos. "En el campo de nuestra experiencia, la existencia de cada hombre se divide adecuadamente en dos partes: lo que hace y lo que experimenta (...), el campo de nuestras actividades y de nuestras pasividades" (5). Notemos que la estructura básica del verbo con sus dos voces, activa y pasiva, guarda isomorfismo con la estructura misma de! vivir como conjunto de **actividades y pasividades** (6).

2.6. Tradicionalmente se ha venido definiendo la vida, como actividad o quehacer (teórico práctico), es decir, por el primero y más visible de los aspectos referidos: una realidad es viva "cuando le conviene según su naturaleza, moverse a sí misma" (7) o, lo que es lo mismo, cuando tiene actividad **propia**. Que la vida sea actividad, es indiscutible, pero sólo un lado de la cuestión. Porque nos nace una pregunta: haríamos algo si no nos pasara nada?; ¿es posible entender la vida como actividad si no es a partir de lo que nos pasa? Completando la definición de vida, habría que responder que, efectivamente, es actividad propia, pero siempre en vista a algo que nos pasa. Porque nos pasa algo, nos vemos forzados a hacer algo.

2.7. La vida se compone, pues, de dos mitades: activa y pasiva. "En nuestras perspectivas, la primera ocupa el primer lugar, porque resulta más agradable y perceptible. Pero, en realidad, la segunda es inconmensurablemente la más extensa y la más profunda" (8). Al hombre, efectivamente, le pasan muchas más cosas que las que hace. La parte pasiva es, indudablemente, la más extensa, pero también la más profunda. ¿Qué es lo que **radicalmente** nos pasa en todo lo que nos pasa? ¿Qué es **realmente** lo que hacemos cuando hacemos algo?

2.8. Lo que radicalmente pasa a todo viviente es que padece necesidades. Ser sujeto paciente significa no sólo que tenemos

necesidades o que somos indigentes en tanto que sujetos potenciales (9), sino que con frecuencia **las sufrimos**, como suele decirse, en carne propia. Cuando esto sucede, decimos que **pasamos necesidades**. Pues bien, cuando pasa necesidades, el viviente se ve forzado a hacer algo. La vida es todo lo que hacemos, y lo que hacemos tiene carácter común de **respuesta** a unas necesidades. Vivir es responder a necesidades. Zubiri dirá, refiriéndose a este carácter de nuestra actividad, que somos "responsivos". Conviene anotar que la "responsividad" (algo muy distinto de la responsabilidad) es un carácter común a todos los animales, incluido el hombre.

2.9. Si nuestra vida es lo que hacemos y lo que nos pasa en relación con las cosas del entorno, cabe preguntar qué virtualidad ejercen éstas en relación a lo que hacemos. Pues bien, lo propio de las cosas es suscitar una respuesta. Cuando una necesidad está insatisfecha y recae sobre ella el poder de estimulación que las cosas ejercen sobre el viviente, se desencadena entonces una respuesta efectora en orden a satisfacer tal necesidad y restablecer así el equilibrio vital. El hombre, como el resto de los animales, está siempre en trance de desequilibrarse y, por ello, siempre en busca de un nuevo equilibrio. Quiescencia y tendencia (**reposar-en y tender-hacia**) son los dos momentos típicos y sucesivos en los que puede encontrarse un viviente dentro del entorno, que configuran el tono vital.

2.10. El entorno vital, queda claro, no es de ninguna manera un cuadro inmutable en estado de quietud e inercia, sino un sistema de cosas eminentemente activo y fluyente en respectividad e interdependencia. El hombre cambia continuamente de entorno. Aunque él no cambiara, pueden cambiar, y de hecho cambian las cosas con suma facilidad. Finalmente, aunque éstas sean las mismas, lo que nos puede pasar y, por tanto, lo que nos fuerzan a hacer unas mismas cosas constituye un repertorio grande de vicisitudes. A este propósito podríamos aplicar el dicho de Heráclito: "Nadie se baña dos veces en las mismas aguas".

3. Diversidad de entornos

3.1. Si entramos a analizar y clasificar las múltiples y variadas

cosas que entran a formar parte del entorno vital humano, nos encontramos, en primer lugar, con que alrededor nuestro hay otros humanos, el hombre, en terminología heideggeriana, es ser-con, vive conviviendo: he aquí el **entorno social** o los otros. En segundo lugar, el hombre vive rodeado de cosas que él no hace: montañas, mares, animales, plantas, aire, astros, etc. Son cosas naturales o naturaleza. Llamemos a este conjunto con un término más actual: **entorno ecológico**. Finalmente, sobre todo en las ciudades, vivimos acosados por un alud de enseres que el hombre mismo fabrica y maneja con sus manos, como máquinas y artefactos, más los productos a que ellos dan origen. A este montón inmenso de cosas artificiales llamémoslo: **entorno técnico**.

3.2. No es difícil ver qué clase de cosas manda hoy. Como consecuencia de la revolución industrial iniciada en el s. XIX, el hombre del s. XX vive inmerso en lo que se ha llamado sociedad de consumo. En este tipo de sociedad, lo importante es comprar y consumir vorazmente los productos que de manera vertiginosa y masiva produce día y noche la "maquinidad" triunfante. Para hacer del hombre un buen consumidor, se le crean, excitan y suscitan, toda clase de necesidades. El hombre, de manera especial el "urbícola", se encuentra hoy en medio de una selva de cemento, prisionero de productos artificiales que le alejan cada vez más del entorno ecológico. En las megápolis crecemos sin verdaderas raíces ecológicas: nos vamos quedando sin "oikía" o casa (10).

3.3. Por otra parte, en una sociedad de consumo las relaciones humanas degeneran fácilmente en relaciones impersonales de producción tecnocráticamente organizadas. Estamos lejos del entorno ecológico en el que el hombre agrícola, y más que nadie el mal llamado "primitivo", vive, aún hoy, integrado a la naturaleza, acompasándose a su ritmo y alternando comunitariamente. La civilización técnica está reemplazando, a escala mundial, el verdadero habitáculo o **hábitat** humano por un entorno técnico frío y halagadoramente frustrante. En sus últimas declaraciones a la revista alemana SPIEGEL, difundidas por la prensa mundial, el caminante de la Selva Negra, Martín Heidegger, respondía así a una pregunta de su interlocutor:

3.4. SPIEGEL: "Todo está funcionando. Las personas que viven

en lugares del mundo bien tecnificados tienen todo lo que pueden desear. Nosotros (los alemanes) vivimos en bonanza, ¿qué es lo que nos hace falta?"

HEIDEGGER: "Todo funciona. Eso es lo increíble, que todo funciona y que su acción se agranda cada vez más, a mayor técnica y a mayor funcionamiento, y que todo ello desarraiga al hombre de la tierra. Nosotros no necesitamos bombas atómicas para desarraigar al hombre porque ya está desarraigado. Sólo tenemos relaciones técnicas. Dejó de ser la tierra en que vive el hombre" (11).

Ante estos hechos, ¿deberemos rechazar la tecnología y reinventar el Jardín del Edén? O, siendo inevitable el hecho tecnológico, ¿qué deberá hacer el hombre para no quedar dominado por el poder de la tecnología y de la tecnocracia?

4. Medio: cosas a la mano

4.1. El entorno no es exclusivo del hombre; también los animales no humanos están rodeados de un conjunto de cosas que alcanzan con sus sentidos y que les fuerzan a hacer algo en vista a lo que les pasa. Sin embargo, si acudimos a la observación etológica (12) encontramos que sólo unas pocas cosas del entorno suscitan en ellos una respuesta. Las más, carecen para ellos de sentido. Para un rumiante, por ejemplo, una pieza arqueológica o una esmeralda entre el pasto no le dicen nada. De manera análoga un can puede pasar por encima de un billete y seguir adelante sin que le produzca ninguna emoción el hallazgo.

4.2. Estas observaciones nos fuerzan a distinguir claramente entre medio y entorno, no sólo en la vida animal sino también en la humana. Entendemos por medio, aquel subconjunto de cosas que, dentro del conjunto que hemos llamado entorno, pueden servirnos para unos determinados objetivos o fines. Sólo entonces las cosas que nos rodean adquieren carácter medial, es decir, se convierten en medios de vida. Sin entorno no habría medio. Pero no todas las cosas "a-la-vista" (entorno) están "a-la-mano" (medio). Podríamos estar rodeados de cosas y carecer de medios de vida, por ejemplo, en un desierto; la luna, para un astronauta, es puro entorno: carece de un medio ambiente propicio para la vida hasta tal punto que debe llevar consigo aire,

alimentos, defensas, etc.

4.3. Podría decirse que el medio lo constituye el plexo o totalidad circundante de útiles. Un útil es **algo-para**. En efecto, ser útil significa: servir-para, ser adecuado-para, poderse emplear-para, poderlo manejar-para. Conviene aclarar que "útil" no es sinónimo de "utensilio". Este término significa una serie de artefactos o instrumentos que el hombre fabrica o que al menos maneja. La mesa, la máquina de escribir, el vehículo, el auricular del teléfono, el cuchillo, son utensilios. Utensilio es lo **manejeable** o manipulable, lo estrictamente a la mano, mientras que útil es lo **disponible**. Claro que no es posible manejar utensilios si no están a disposición; pero hay cosas disponibles, como el aire que respiro, la cueva que me presta cobijo o la sombra de un árbol, que no son utensilios sino simples útiles en sentido de cosas sólo disponibles. Cuando decimos que el medio es el plexo de útiles nos estamos refiriendo no sólo a utensilios sino también a las cosas disponibles sin más. Incluso, en español, "a la mano" puede tener ambos significados (13).

4.4. El carácter medial del útil (en el sentido más amplio) se revela en su "ser-para", es decir, en su relación con ciertos objetivos o fines. Fin es aquello en gracia a lo cual se hace algo. Ahora bien, en gracia a qué el animal o el hombre hacen lo que hacen? Vimos que en gracia a sus necesidades (14). Será preciso, pues, analizar qué clase de necesidades tiene el hombre en relación con los simples animales y de qué modo las satisface, si queremos captar la especificidad del medio humano.

4.5. Recordemos que, aunque el hombre se ha desgajado de la animalidad, trascendiéndola, al hilo de la evolución, no obstante continúa siendo animal: 'el hombre **es animal** racional" (15). Por esta razón, existen en la vida humana necesidades comunes o compartidas con el resto de sus congéneres como la necesidad de movernos, alimentarnos, guarecernos, defendernos, reproducirnos, etc. Otras, por el contrario, son específicas y exclusivas del hombre, como las necesidades: económicas, políticas, jurídicas, morales, religiosas y, en general, las culturales.

4.6. Con respecto a las necesidades compartidas, también

denominadas primarias, es de anotar que el animal humano las satisface de manera más sofisticada y refinada. En una época de su historia fue cavernícola al igual que muchos animales, pero hace siglos que dejó de guarecerse en refugios naturales para fabricar casas, a veces mansiones. De los alimentos hace manjares. Semovientes como el resto, ha desarrollado, a partir de la invención de la rueda, los más sofisticados medios de movilización y transporte. Y, sin moverse, puede estar informado y comunicarse con todo el mundo gracias a los actuales medios de comunicación social. Pero además, decíamos, el hombre tiene un "plus" de necesidades inexistentes en la vida animal. Una vaca no tiene necesidad de aculturar a su prole, ni los perros experimentan necesidad de leyes o reglamentos, ni los simios se han organizado políticamente en estado. Aunque, ciertamente, existen fenómenos en la vida animal que presentan analogías con fenómenos específicamente humanos, esto no quita fuerza a la tesis de que el hombre es el único animal económico, político, jurídico, estético, ético y religioso, incluso "faber" o fabricante de utensilios.

4.7. A partir del análisis de las necesidades podremos comprender la gran diferencia existente entre el medio animal y el humano. El medio animal es un pequeño reducto dentro de los estrechos límites del entorno. En efecto, sólo unas pocas cosas del entorno tienen significación para él, incluso tratándose de animales reconocidos como superiores. Las más de las cosas carecen de sentido. Para el rumiante del ejemplo, la pieza arqueológica, la esmeralda o el medio de pago no pasan de ser mero entorno. Para un póngido carece de carácter medial el aire o el agua, recursos energéticos que el hombre medializó desde que inventó los respectivos molinos. Para un rumiante, sólo el agua del arroyo, el pasto, el sol, la sombra del árbol, el establo y pocas cosas más tienen significación como medios de vida.

4.8. Tratándose del animal humano, de suyo o en principio, todas las cosas del entorno las puede transformar en medios de vida, aunque de hecho esta transformación haya sido el resultado de una tarea histórica lenta y laboriosa. La historia del progreso ha consistido en la medialización y apropiación del entorno. En el paleolítico, por ejemplo, el hombre vivía sentado sobre montañas de hierro (entorno) sin que este metal fuese utilizado como medio para fabricar utensilios. Sin ir tan lejos hasta el s. XIX la atmósfera no se convirtió en medio de navegación, y

sólo en el siglo XX las ondas hercianas se transformaron en medio de comunicación y el átomo en medio o recurso energético. A medida que el hombre va convirtiendo el entorno en medio, éste le suministra los medios de vida que necesita.

4.9. De los análisis que venimos haciendo se desprende que el medio no es otra cosa que el entorno apropiado, y, en consecuencia, mediatizado. Ahora bien, mientras que el simple animal sólo puede apropiarse de unas pocas cosas específicamente prefijadas, el poder mediatizador del hombre, por obra de la técnica, alcanza altas cotas, a veces de destrucción y deterioro del medio ambiente, antes imposibles de imaginar. Piénsese en la tala incontrolada de los bosques, en la polución del aire que respiramos, en el progresivo envenenamiento de las aguas de los ríos, en la posibilidad de que los mares, otrora cuna de vida, se conviertan en una inmensa cloaca. Según muchos, estamos en camino hacia un desastre planetario. Añadamos a los anteriores aspectos negativos la tendencia egoísta a acaparar medios más allá de lo necesario, con la contrapartida de que millones de humanos, aún en las sociedades opulentas, experimentan dichos medios como algo que vitalmente les falta; están a la vista, pero no a la mano. Finalmente, más allá de acumular medios, en la sociedad capitalista, se llegó a mediatizar a las personas, instrumentalizándolas, usando de ellas. Es conocida la norma kantiana: trata a las personas como fines, nunca como medios (16) Con las personas podemos contar puesto que son **ser-con**, pero no se pueden reducir a medio. Una persona sólo puede disponer de sí misma, porque es realidad **propia** o en autoposición.

4.10. Pese a tales hechos negativos, inocultables, es en el análisis del medio donde podemos ver las modalidades positivas, también innegables, que reviste la acción humana en él. Son éstas: libertad, creatividad y proyectividad. Las examinemos brevemente.

4.11. Lo que dentro del medio hace el animal, lo hace por fuerza de la necesidad y del estímulo que la despierta. La necesidad estimulada desencadena los mecanismos del instinto, en orden a una respuesta efectora. El hombre, por el contrario, siendo, al igual que el resto de sus congéneres del reino animal, **sujeto-de** necesidades, no está atado o **sujeto-a** ellas, ni al poder estímulo que las cosas ejercen en la

suscitación de la respuesta. Por mucha que sea la necesidad de alimento y el hambre sentida (estímulo), el hombre puede negarse a comer; puede hacer una huelga de hambre hasta las últimas consecuencias, sea por motivos económicos, políticos o religiosos. El hombre se reserva siempre el poder de decir "no", de negar o **contra-decir**, si así lo quiere, tanto la necesidad como el estímulo por fuerte que sea la incidencia de éste. A esta radical liberación (independencia y control del medio) es a lo que la filosofía escolástica viene llamando libertad de "contradicción" (17).

4.12. Liberado de la necesidad y del estímulo, y superior a ellos, el hombre puede conducir su vida. Por ello, lo que hace tiene carácter de "conducta" y no de simple comportamiento. El animal se comporta conscientemente de una u otra manera, pero no conduce su vida, puesto que la necesidad y el estímulo le pueden. "Una marioneta se mueve porque se le tira de unos hilos a los que está unida. Hablando simbólicamente, se puede decir que a los animales también se les tira de muchos hilos" (18). El hombre, en cambio, asume la conducción de sus propios actos. En caso de consentir a la necesidad y al estímulo, puede modular, formalizar y, por tanto, especificar de múltiples formas lo que va a hacer. La filosofía escolástica llamó a este control, que transforma el comportamiento en conducta, libertad de "especificación" (19).

4.13. Por su independencia y control del medio y de sí mismo (acontecimiento radicalmente liberador), el hombre se torna creador. A diferencia del animal que puede hacer cosas maravillosamente bien hechas, pero siempre de manera repetitoria, lo propio del hombre, en cualquier medio ambiente en que se encuentre, es innovar, crear. No es que no haya cambios en la vida animal a largo plazo, es que el ritmo de ese cambio es lento en exceso, frente a la aceleración con que se suceden las innovaciones en la vida humana. Es toda la diferencia que hay entre estancamiento y progreso. En diálogo con las cosas del medio, la vida del animal se torna mecánica y repetitoria; la del hombre, innovadora y creadora.

4.14. Finalmente, a diferencia de muchos animales que viven su vida **a lo que salga** (y según lo que va saliendo van dando respuesta a sus necesidades), el hombre vive proyectando lo que va a hacer, para,

desde el proyecto, anticipar el futuro y hacerlo como él quiera cuando llegue. Libertad, creatividad y proyectividad, he aquí las tres modalidades que caracterizan la conducta humana dentro del entorno, en orden a la constitución de un medio apropiado. "Hay actividad cuando un ser consciente dispone de medios en vista a un fin. Llamamos pasivos los objetos sobre los cuales se ejerce nuestra actividad, en tanto que ellos no contemplan espontáneamente el fin al cual nosotros los hacemos servir. En una palabra, el hombre es activo y los medios que emplea pasivos" (20). Aunque tal reducción sartriana de los útiles a entes pasivos pueda parecer exagerada, es evidente que la forma más noble de actividad no es la simple reacción, o el mero comportamiento, sino la **conducta**, que es creación en la libertad desde el proyecto. Más adelante nos tocará insistir en estos aspectos.

5. Mundo: totalidad de lo real

5.1. Dando un paso más en nuestro discurso, nos queda por mostrar cómo ni entorno ni medio son mundo, en el sentido más radical de este vocablo y también cómo, por ser el hombre un **animal de mundo**, es un animal metafísico. Habremos llegado así a la mostración de la metafísica como un acontecimiento humano, meta que desde el principio nos proponíamos alcanzar. Las diferencias establecidas entre el simple animal y el hombre al hablar del entorno y, de manera especial, del medio, siendo importantes, no son decisivas si no es a la luz de la **diferencia metafísica** (21): la que hace del hombre un animal de mundo.

5.2. Sigamos recurriendo a la observación etológica. Para una vaca, que pasta en un potrero, no existen más cosas que las que caen bajo sus sentidos exteriores o interiores: lo que visualiza, olfatea, gusta, siente, etc. A este conjunto de cosas sensibles hemos llamado entorno. Pues bien, qué hay o qué pasa más allá del entorno es, para el animal, una incógnita impenetrable. El entorno es un horizonte clauso que encierra o enclaustra al animal en unos palmos de tierra. El animal del ejemplo no sabe si existen otras vacas colombianas en Antioquia, Pasto o la Costa; no tiene noticia de los verdes prados de Holanda donde existen otras Holstein de las cuales descende, no malicia acerca del destino siniestro de miles de bovinos que en las grandes urbes son sacrificados para saciar el hambre del animal humano: ¿Podrá sentir

deseo de viajar o de organizarse y manifestarse en contra de la explotación a la que la somete el hombre? Estamos en el terreno de la fábula (22). En realidad, el animal es una esencia cerrada a la totalidad. Tiene entorno y medio, pero no mundo. El hombre, por el contrario, es un animal de mundo

5.3. En efecto, incardinado siempre en un lugar dentro del entorno-medio, no queda circunscrito a sus estrechos límites espaciales, es una esencia abierta a la totalidad de lo real. Como dice M. Heidegger un poco complicadamente: "el 'ser ahí' tiene un peculiar 'ser en el espacio', pero que sólo es posible de su parte **sobre la base del 'ser en el mundo' en general**" (23). ¿No afirma también Tomás cía Aquino que el hombre es **intencionalmente** todas las cosas (**quodammodo omnia**)? El horizonte de nuestra curiosidad, de nuestros anhelos, de nuestra acción es siempre fluente, se proyecta hacia el infinito, hacia un más allá que el hombre nunca toca: "El hombre es el **desde donde** de la pregunta metafísica" (24).

5.4. Pero lo importante en punto a mundo no es tanto la característica de **totalidad**, cuanto la forma como el hombre está abierto a ella. En el mundo, el hombre está abierto a las, cosas intramundanas en forma real, o bajo la formalidad de realidad. Cuando en la noche un perro ladra a la luna, lo hace porque el cuerpo celeste le afecta agradable o desagradablemente,- pero: ¿sabe acaso qué es **realmente** la luna? El caballo que engulle heno ¿puede conocer la constitución celular de una brizna? ¿Puede una vaca estar en el secreto de su constitución fisiológica o de su destino metafísica de animal para la muerte? El simple animal está abierto, si se quiere, a las cosas y a sí mismo pero en forma estímulo o afectante. Accede a las cosas sintiéndolas, pero no puede comprender lo que **en realidad** son. Si las cosas no se le presentaran al hombre en su realidad, la apertura a la totalidad constituiría a lo más un macro-entorno, nunca un mundo.

5.5. Sobre lo dicho conviene hacer algunas precisiones. Medio, entorno y mundo no podrían ser representados por tres círculos concéntricos que señalen tres áreas sucesivas, como si mundo fuera lo que queda más **allá** del entorno a modo de complemento de éste. Tal presentación sería un simple espejismo imaginativo, porque el

entorno medio humano, a diferencia del entorno y medio animal, está **mundificado**; el entorno es la parte del mundo más próxima a nosotros, a la que estamos vertidos primaria y realmente. Dentro de la totalidad de lo real entra, pues, entorno y medio. El propio hombre es una realidad mundanal, centro de las realidades intramundanas de análoga manera a como es centro de entorno y de medio (25). Por ello hemos dicho que es un animal de mundo.

5.6. Desde el mundo podemos explicarnos la palmaria diferencia existente entre el medio animal y el humano. Mientras el medio animal está constituido por unas pocas cosas, siempre las mismas según la especie, **específicamente prefijadas** por las necesidades y los mecanismos del instinto, el medio humano es **inespecífico** e indeterminado. El hombre es el único animal que puede transformar todas las cosas del entorno en medios de vida. El único que ha podido adaptarse a todas las condiciones ambientales del planeta. El único que ha progresado sorprendentemente en todos los campos. ¿Por qué? Porque está abierto a todas las cosas en su condición de reales y, conociéndolas realmente, penetra en su secreto y las puede mediatizar.

5.7. En este momento de nuestro discurso estamos ya en condiciones de comprender lo que al comienzo de esta primera jornada llamábamos "diferencia metafísica". ¿Qué es lo que hace que el hombre sea un animal singular y **aparte** dentro del zoo que, por otro lado, lo incluye? La respuesta está dada: su carácter mundanal, su apertura a lo real total, por la que se sitúa frente a las cosas y a sí mismo en estado de libre movilidad, libre inteligencia, libre acción. Mientras tanto, el simple animal vive en el confinamiento de la cárcel del entorno y en la celda del medio en estado de esclavo.

6. Mundo: horizonte de mis posibilidades

6.1. El mundo como totalidad de lo real es para el hombre "su horizonte y, al mismo tiempo, su estímulo, su hontanar y su desafío; su cuna y su crisálida. Allí emerge el hombre y allí trata de satisfacer su hambre de **verdad**, su anhelo de **realidad**" (26). Pero el hombre, en el marco intencional de la totalidad y sin renunciar a él, tiene que

hacer su propia experiencia mundanal siempre limitada, de análoga manera a como construimos nuestra casa bajo la bóveda celeste. Por limitación y por apropiación, el hombre hace su propio mundo, el mundo reduplicativamente humano. En este aspecto, mundo significa unidad de sentido, horizonte de posibilidades. Es el mundo como cultura.

6.2. El mundo así entendido es un constructo de realidad y de sentido, de potencialidades y posibilidades. Aunque cada hombre sea un mundo, lo es dentro de un **grupo** y, más aún, dentro de una cultura. En este sentido solemos referirnos a **nuestro** mundo (27). ¿Qué clase de cosas componen un mundo cultural, cualquiera que sea? Si bien observarnos, los componentes de un mundo cultural pueden reducirse a los siguientes: a) ecología, b) industrias, c) instituciones, d) valores. La anterior no debe ser tomada como una serie horizontal, sino como una ortogonal que va perpendicularmente de los aspectos más palmarios y superficiales al corazón mismo de una cultura. En un mundo cultural, por lo mismo, podemos establecer cuatro niveles de cosas.

6.3. A un primer nivel nos encontramos con las llamadas cosas naturales o naturaleza. Se trata de un ecosistema al que está integrado el hombre como a su casa nutricia, según veíamos al hablar del entorno ecológico. Tierras, mares, ríos, atmósfera, biosfera, etc., constituyen la base material sobre la que se desarrolla una cultura. Se sabe que muchos animales tienen también su propio campo y lo defienden celosamente. Sólo un hombre ecológicamente enraizado puede realizar el ideal que Marx propone en los **Manuscritos** de un "naturalismo humano" o un "humanismo de la naturaleza" (28).

6.4. El segundo nivel de cosas está constituido por industrias, que en parte se relaciona con lo que dijimos del entorno técnico. La palabra "industrias" no significa exclusivamente los llamados medios técnicos de la producción-, máquinas, herramientas, instrumentos; significa también los productos a que dan origen y, en forma especial, aquellos enseres que tienen carácter **documental**, como monumentos, libros, etc. En ellos de alguna manera se objetiviza, acumula y transmite a las generaciones futuras la experiencia de trabajo adquirida por el hombre. A nivel de industrias, la humanidad está llegando a una

civilización planetaria única. De aquí su carácter universal o abstracto (29).

6.5. A tercer nivel están las instituciones. Aquí se pierde el carácter fiscalista que tienen las anteriores realidades del mundo. Las instituciones, en cuanto tales, son cosas invisibles, no físicas, sino morales. Están enraizadas en las costumbres (**morales**) y codificadas en múltiples códigos o derechos. El hombre, para su cultivo (cultura) necesita institucionalizar los múltiples órdenes de su vida: el familiar, el social, el estatal, el internacional, etc. Las instituciones, sean familiares, sociales, políticas, etc., no tienen esa validez universal que presentan las industrias. Son siempre más nuestras, es decir, peculiares del grupo que las genera y las vive: aquí empieza la cultura de un grupo en lo que tiene de **propio**. Por otra parte, tampoco las instituciones presentan una línea de progreso ascendente, como las industrias. Son estructuras morales y jurídicas en formación, en vigencia o en crisis. Las crisis institucionales son frecuentes y, a veces, dramáticas. Las verdaderas nociones de peligro y salvación sólo comienzan a tener significación a este nivel. Finalmente, la palabra "subdesarrollo", a estas honduras, empieza a adolecer de ambigüedad: ¿Podemos decir con verdad que las instituciones de las comunidades primitivas actuales son subdesarrolladas porque sus industrias lo sean?

6.6. A nivel radical nos topamos con otras cosas, las más impalpables pero las más influyentes, que llamamos valores. Forman un sistema axiológico típico de una cultura. Entendemos por valores las maneras peculiares con que un grupo aprecia los aspectos más significativos de la existencia, por ejemplo, relaciones: hombre-naturaleza, hombre-hombre, hombre-trabajo, hombre-propiedad, hombre-tiempo, hombre-muerte, etc. Estas maneras de apreciar o valorar los distintos aspectos de la vida operan no siempre conscientemente en cada individuo del grupo, pero se manifiestan en forma de prácticas (sociales, morales, religiosas) y en forma de **tradiciones**. Las tradiciones constituyen la memoria histórica de una cultura. Finalmente, como último **substractum** y soporte del mundo de los valores, hallamos un manojo de representaciones visibles, imágenes y símbolos, mediante los cuales un grupo expresa y consagra su propia existencia y sus valores. Si llegamos a este punto habremos tocado fondo. Sólo entonces se entra al corazón de un mundo cultural, a

lo que Ricoeur llama "núcleo-ético-mítico". Sólo entonces habremos comprendido **desde adentro** un universo cultural como unidad de sentido y horizonte de posibilidades.

6.7. Si a nivel de industrias estamos llegando rápidamente una civilización planetaria única y en parte a nivel de instituciones, es de desear que estos hechos no desintegren los sistemas axiológicos de los distintos grupos culturales. Por lo que respecta a América Latina, parece ser que sólo la llamada filosofía de la liberación ha comprendido que el punto de partida del filosofar latinoamericano es la cultura popular (30) en cuanto expresa un sentido y unas posibilidades de liberación. El filósofo debe ser un hermeneuta de la misma (31).

7. ¿En qué mundo vivimos?

7.1. "La conducta del hombre lo manifiesta **abierto** a la realidad del mundo y de sí mismo; por su conducta, el hombre va haciendo su vida biográfica y descubriendo y configurando física y culturalmente su mundo y su propia personalidad" (32). Vivimos, pues, no sólo en un medio de estímulos sino en un mundo de realidades físicas y culturales. Para el hombre, nacer es "venir al mundo", a un mundo determinado social e históricamente en el que quedamos instalados. ¿En qué mundo vivimos? ¿Cómo se caracteriza **nuestro** mundo?

7.2. Nuestro mundo, el Nuevo Mundo, tiene nombres propios: Indias Occidentales, América, Latinoamérica. Como a niños, recientemente nacidos o **descubiertos**, se nos impone un nombre y se oficializa en acta para darnos existencia pública ante el Viejo Mundo. En efecto, la Academia de Saint Dié publica en 1507, a los quince años del descubrimiento, la famosa obra **Cosmographiae Introductio** en la que se levanta acta de los siguientes puntos:

- a) que el mundo, es decir, el domicilio cósmico del hombre se venía concibiendo tradicionalmente como formado por sólo tres partes: Europa, Asia y África;
- b) que recientes exploraciones han revelado la existencia de una cuarta parte;
- c) que como fue Américo Vesputio quien la concibió, parece

justo llamarla tierra de Américo o mejor América, para que consuene con los nombres de las otras partes; y, por último

- d) se declara que esa cuarta parte es isla, a diferencia de las otras partes que son continentes" (33).

7.3. Europa, pues, nos otorga un nombre mediante el cual quedamos incorporados a las **partes-continenciales** del Viejo Mundo, en calidad de cuarta **parte-isla**. El Nuevo Mundo nace "aislado", por fuera de la historia y de la cultura. En consecuencia, los pueblos colonizadores tratarán, a lo largo de un proceso de asimilación, de informar a imagen y semejanza suya al llamado Nuevo Mundo. Por definición histórica, el resultado va a ser una cultura mestiza resultante de la inserción (al menos en las antiguas posesiones de España y Portugal) del **ethos** y la cultura peninsular en el tronco de las múltiples y multiformes culturales amerindias y con el posterior aporte de la sangre y el acervo cultural africano. Apenas es lógico, dada esta gran variedad de componentes, no sólo étnicos sino principalmente culturales, que nuestro problema siga siendo de identidad.

7.4. Latinoamérica, otro de los nombres que los europeos, principalmente franceses, nos inventaron, ha corrido una estupenda suerte en lo que vamos de siglo (34). El continente americano queda, por la virtud semántica de las palabras, dividido en dos (como las Galias de César), a saber: Norteamérica y Latinoamérica. Se trata, en primer lugar, de determinar dos espacios geo-culturales: el que queda al norte y el que queda al sur del Río Grande o Bravo. Aceptemos el nuevo nombre, si no de bautismo sí de confirmación. Cuantos vivimos al sur del río divisorio somos "latino-americanos". ¿Pero qué es Latinoamérica? ¿Qué es lo que nos define e identifica dentro de nuestra variedad multiforme de pueblos?

7.5. Las respuestas clásicas a las preguntas formuladas son de todos conocidas: el triple origen indo-afro-ibero, el mestizaje bio-cultural, el factor lingüístico y religioso, etc. Es evidente que las anteriores son instancias unitarias que, agregadas a un marco geográfico perfectamente definido, nos hacen aparecer ante **Ecumene mundial** como un mundo aparte y distinto: **Latinoamérica**. A los anteriores factores se han sumado recientemente otros que han

contribuido a acentuar la unidad de los pueblos latinoamericanos. En la década del 60 se toma conciencia del subdesarrollo. Al terminar la misma, caemos en la cuenta que el subdesarrollo se debe a una secular dependencia, primero política, después tecno-económica y cultural. Finalmente, en los pocos años que llevamos corridos en la década del 70, surgen por todas partes proyectos liberadores. Subdesarrollo, dependencia y liberación son hoy las instancias unitarias más vivas en Latinoamérica. Ello ha hecho posible la alineación, en muchos aspectos, con los pueblos pobres del Tercer Mundo (35). Alguien ha escrito que si Latinoamérica no existiera habría que inventarla (36).

SITUACIÓN Y HABITUD

"Quae corporalia et situalia sunt
corporaliter et situaliter agunt".

T. DE AQUINO.

Desde su entorno-medio el hombre está abierto a todo lo que hay, es decir, al mundo. Es el gran acontecimiento metafísica que concierne al hombre en su diferencia con los animales. Pero dentro del mundo como totalidad no vive, por así decirlo a la intemperie, sino atemperado en el **hogar** de un mundo o universo cultural determinado. Concretando, veremos, en la jornada que nos aprestamos a recorrer, cómo el hombre se abre a su mundo desde una determinada **situación** y desde ésta se ve forzado a **habérselas** con las cosas en una forma específica que Zubiri llama **habitud**. Situación y habitud serán los temas de esta jornada.

1 . Situación: mi manera de estar en el mundo

1.1 El lenguaje cotidiano no hace distinción entre lugar y sitio: estar en un lugar o en un sitio son expresiones sinónimas. Por el contrario, la palabra situación (del latín **situs**) es muy rica en matices semánticos como puede verse en los siguientes ejemplos: El carro está muy situado (colocado); Fulano está muy bien situado (tiene una buena posición o puesto); la situación (estado) de Zutano es de casado,- Merengano no está en situación de... (no puede o no está dispuesto a). Finalmente, solemos aludir a la situación económica, social, política, atmosférica, etc., para referirnos a las circunstancias. En resumen, situación según los casos puede significar: colocación, posición o puesto, estado, disposición, circunstancias.

1.2 Si del lenguaje común y corriente acudimos a la filosofía en busca de nuevas guías para el tratamiento de nuestro tema, ella nos reenvía al campo de las categorías aristotélicas. Para la tradición aristotélico-tomista "situs" significó "el orden o disposición de las partes de una cosa dentro del lugar ocupado". Como categoría, pues, tiene un sentido meramente espacial de posición corporal. El hombre puede estar en posición erecta, sedente, genuflexa, decuba etc. Es claro que las posiciones o posturas que va adoptando nuestro cuerpo no son indiferentes, sino acomodadas a las diversas necesidades, actividades o pasividades. Haría mal un soldado peleando de pie,- para descansar

no sirve la posición de rodillas, por no poner sino dos ejemplos. En un mismo lugar las posturas o posiciones que sucesivamente dibuja nuestro cuerpo son, pues, muy diversas.

1.3 Pero, ¿acaso está el hombre en el lugar en que está sólo corporalmente? Siendo el hombre una estructura psico-orgánica, la manera de estar no puede ser referida a sólo el cuerpo. Quizá por haber tenido la categoría "sitio" un significado tan restringido, tan exclusivamente somático, ha irrumpido con tanta fuerza el término "situación" no sólo en la literatura filosófica, sino en el lenguaje cotidiano. Vayamos, paso a paso, ganando la portentosa originalidad e importancia de esta nueva estructura existencial. El hombre es un animal de mundo, pero en el mundo no puede estar sino en situación. Mi situación en el mundo es algo que me atañe metafísicamente. Si se quiere hablar de situación en la vida animal, habría que descartar rotundamente de tal situación el carácter mundanal que tiene en el caso del hombre. Para el simple animal, las situaciones que vive son a-metafísicas.

1.4 Empecemos nuestro análisis existencial afirmando que situación no es sinónimo de colocación. Una misma colocación puede dar lugar a situaciones muy diversas. Colocación quiere decir estar simplemente ocupando un lugar en respectividad con otras cosas que ocupan el suyo. La situación añade a la respectividad locativa un carácter **modal**, a saber: el modo de estar el hombre frente a las cosas en su condición de reales. Tal distinción es clara tratándose de la categoría "situs" en relación al "locus", pero es mucho más evidente si tomamos por situación los múltiples modos de estar humanamente en el mundo tales como: mi situación o estado anímico, la situación o posición económica, la situación social o pertenencia a una clase determinada, etc. En tales casos situación es algo muy distinto de colocación.

Tampoco es posible confundir situación con circunstancia y vivencia. Lo que llamamos "circunstancias" tiene un carácter externo, objetivo, como algo contrapuesto al yo: **"yo y mi circunstancia"**, escribía Ortega. Mi circunstancia son las cosas que me rodean, en cuanto me pueden afectar de una u otra manera con su presencia. Las circunstancias ocasionan situaciones, pero no son formalmente la situación que yo vivo. Así, por ejemplo, una tormenta es una circunstancia que puede ponerme en una situación de pobreza. Por otra parte, la situación, como manera de estar en el mundo, es algo que se vive, tiene carácter de vivencia; pero ella en sí misma no es formalmente vivencia. La palabra "vivencia", puesta a circular por

Ortega y Gasset en 1913, denota un estado de conciencia adiscursivo vivido con cierta intensidad. Toda experiencia situacional repercute agradable o desagradablemente suscitando un estado de conciencia vivencial; es el primer contacto espiritual con una situación. Pero la situación es un modo de **estar**, la vivencia un modo de **sentirme en el mundo**.

1.6 Digamos ya en forma directa, y no sólo por oposición a otros conceptos análogos, qué es situación en general. Se trata de la manera o modo concreto de estar cada hombre en su mundo en forma individual, social e histórica. En el mundo **se es**, en la situación **se está** realizándose o desrealizándose. La situación como dimensión existencial es un carácter modal de la persona: el modo de (4) mi anclaje o inserción en el mundo, el sitio de mi existencia. Cada hombre se encuentra en su mundo dentro de una situación "global" que puede abrirse en abanico a múltiples y variadas situaciones "particulares". Para llegar a cierta claridad en este punto se impone la realización de una sistemática situacional.

2. Sistemática situacional

2.1 Unas mismas cosas pueden ser sistematizadas u ordenadas de diversas maneras, según el criterio taxonómico que se adopte.

Siendo la vida un conjunto de actividades y pasividades, según expusimos, proyectando este criterio al tema que nos ocupa, encontramos que unas situaciones nos son **dadas**, mientras que otras son **creadas** por nosotros en nuestra vida.

2.2 Por el hecho de nacer o vivir en Colombia quedo **ipso facto** enmarcado por una situación geográfica sudamericana, por una situación histórico-cultural pluralista con ingredientes "indo-afro-europeos", por una situación tecnológico-económica de subdesarrollo, por una situación política de dependencia, por una situación de relaciones de producción capitalista. Añadamos a los anteriores aspectos la situación climática tropical, la lingüística, la religiosa, etc. Todas ellas son situaciones dadas con las que nos encontramos al nacer en esta parte del Nuevo Mundo. Si a estos ingredientes situacionales conjugados llamamos "Latinoamérica", nuestra manera de estar en el mundo lo es "latinoamericanamente". Latinoamérica es el ámbito mayor de mi anclaje o inserción en el mundo, es decir, mi situación como parte de una colectividad humana característica y

diferenciada. Aparte de estas situaciones colectivas, habrá que hablar de las situaciones que me afectan como individuo, empezando por la situación familiar, que yo no elegí, mi situación en el mundo como hombre o como mujer, como soltero o casado, con una determinada edad, profesión, posibilidades, aptitudes, ocupaciones habituales, relaciones, etc., mucho de esto me viene dado.

2.3 Pero **dado** no quiere decir inmodificable. El hombre tiene carácter innovador y, por gracia del mismo, puede crear situaciones **radicalmente nuevas** de tipo cultural, político, social, económico, etc., y también personal; aunque de ordinario el carácter innovador del hombre se manifiesta en la continua transformación a que somete las situaciones dadas. La situación geográfica de Colombia en el ángulo nordoccidental del cono sur de América es una situación dada, a primera vista, inmodificable. Pero si bien pensamos, lo único inmodificable es tal situación es el factor ubicación; todo lo demás, los aspectos geográficos, climáticos, ecológicos, son en buena parte modificables, a bien o a mal, por gracia o culpa de la acción humana. Colombia podría llegar un día a ser desierto. Si esto sucediera, la situación geográfica de los colombianos habría cambiado, aun sin cambiar Colombia de lugar. Con el anterior ejemplo hemos querido hacer ver la enorme capacidad que tiene el ser humano para transmutar aun las situaciones que parecen más inmodificables. ¿Qué decir de las situaciones culturales, políticas, sociales, etc., siempre mudadizas y mudables?

2.4 Con frecuencia se crean situaciones de conflicto entre las situaciones dadas modificables, pero que pretenden permanecer siempre "**in statu quo**", y las nuevas situaciones creadas o en vías de creación: entre lo tradicional y lo creacional. Al hombre no se le puede negar su carácter proyectivo, utópico, creador, a nombre de lo dado o tradición. El tradicionalismo, en cuanto actitud que trata de conservar lo dado, fijando la vida humana en formas pretéritas y preteridas, es un estéril conservadurismo. Pero, sin esa entrega (tradición), la creación de nuevas situaciones carecerían de piso. Sin tradición no hay vida humana posible, porque el hombre no puede vivir en el ancho mundo a la intemperie, sino atemperado o cobijado en su forma propia de estar en el mundo que debe asumir, o, incluso, si quiere, romper con ella para buscarse otra. Pero la misma ruptura indica que se ha recibido previamente aquello con lo que se rompe. Frente a las situaciones conflictivas hay que saber situarse.

2.5 Si tomamos como criterio el campo que cubren, podríamos

clasificar las situaciones, de menor a mayor ámbito, partiendo de las estrictamente individuales, pasando por las familiares, colectivas, nacionales, hasta llegar a la situación internacional. Siendo las personas centros de situación, nos encontramos con que las diversas situaciones constituyen **círculos situacionales** envolventes, que en forma inmediata, próxima o remota, pero siempre efectiva, la engloban. En este sentido contraponemos situaciones "particulares" y situación existencial "global".

2.6 En buena hermenéutica es evidente que las situaciones individuales sólo pueden ser comprendidas **globalmente** desde la familia, desde la sociedad, desde la geografía, desde la cultura, desde la historia, es decir, desde lo que hemos llamado situación global. Todo depende en mí de la situación total en la que me veo envuelto, aunque la situación penda en gran medida del hombre que la asume, cambia o rechaza para cobijarse en otra. Por la situación global quedo definido no en mi **realidad** pero sí en mi modo de **estar** en el mundo. Y no puedo realizarme sino estando en situación.

2.7 Otro criterio para clasificar las situaciones, es el de su duración. La situación es un **estado** más o menos durable: hay situaciones permanentes, estables, pasajeras, fugaces. A este aspecto tempóreo de la situación aluden frases del lenguaje tales como: entrar-en, pasar o travesar-por, salir-de una situación. De cara a las situaciones negativas, la sabiduría popular ha tejido toda una filosofía que se expresa en refranes: no hay mal que dure cien años ni cuerpo que lo resista; a mal tiempo buena cara; después de la tormenta viene la calma; amanecerá y veremos. En todo caso, por muy fugaz que sea una situación, en ella **estamos**, aunque sea de paso. Al nacer, venimos al mundo en una determinada situación y, de situación en situación, vamos navegando en la frágil barquilla de la existencia, por los inmensos horizontes de la totalidad intramundana hacia las ultимidades.

2.8 Las situaciones que en la vida cotidiana apuntan a estas ultимidades, han sido llamadas, a partir de Karl Jaspers, "situaciones-límite". Una situación-límite es aquella que nos conmueve profundamente en las raíces de nuestro ser y nos dispara a un sentido. Pertenecen, de alguna manera, a la esfera de la religión entendida a la manera de Paul Tillich como "un preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta". Una situación-límite, cuando se presenta, nos atañe e interpela incondicionalmente.

2.9 Se nos ocurre un último criterio clasificatorio teniendo en cuenta el valor axiológico que atribuimos a las distintas situaciones y que expresamos con la palabra **balance**: "Hagamos un balance de la situación", decimos. El resultado queda definido como situación: envidiable, óptima, satisfactoria, buena, clara, segura, confusa, insegura, complicada, expuesta, peligrosa, crítica, mala, pésima, desastrosa, catastrófica, etc. Dado este carácter axiológico de la situación, no es extraño que haya adquirido en nuestros días una especial importancia y consideración en el campo de las preocupaciones éticas, a través de la llamada "moral nueva" o "moral de situación". En todo caso, antes que un elemento a tener en cuenta en moral, la situación es una dimensión metafísica del animal de mundo que es el hombre: es "mi" o "nuestro" modo de **estar** en él. Por ello una metafísica que busque cierta concreción debe preguntarse a propósito de cualquier persona o colectividad: ¿cómo está en el mundo?; ¿en qué condiciones concretas?; ¿en qué situación?

3. Situación latinoamericana y Filosofía de la liberación

3.1 La situación es el desde-donde mi existencia se abre al mundo y, por ello, el **de-donde** que me fuerza a pensar en vista a resolver los problemas que ella me plantea. Ahora bien, "yo" estoy dentro de un "nosotros" y, por lo mismo, no es posible comprender **mi** situación individual sino dentro del marco de nuestra situación plural. Al decir "nuestra" nos queremos referir al ámbito latinoamericano. ¿Cuál es nuestra situación en el mundo por el hecho de ser latinoamericanos?

Suponemos que existen ciertas analogías que nos permiten matricular una serie de países, que van desde Río Grande hasta Tierras de Fuego, con el nombre: "Latinoamérica". Pero dentro de estas analogías o afinidades, ya expuestas en la primera jornada, queremos destacar aquellas que constituyen el aspecto más dramático y radical de todo cuanto nos sucede, de nuestra actual situación.

3.2 Esta situación nuestra tiene dos nombres: **subdesarrollo y dependencia**. "El decenio del 60 se caracterizó por la toma de conciencia en América Latina de nuestra situación de subdesarrollo en sus distintos niveles: económico, social, político, cultural, etc. Pero ya en los últimos años de la década pasada y en los años que llevamos de la década del 70, el hecho nuevo es la toma de conciencia cada vez más generalizada y acuciante de nuestra dependencia, aun en cuanto a nuestro proyecto histórico en su globalidad. Lo nuevo está precisamente

en que -esa toma de conciencia está determinada por la anterior, es" decir, por el nexo que percibimos entre nuestro subdesarrollo como efecto y nuestra dependencia como causa. Ya no lo consideramos como un estadio atrasado del desarrollo como se dio, v. gr., en los países nordatlánticos, sino como capitalismo dependiente".

3.3 Esta dependencia, de la cual a su vez depende el subdesarrollo que sufrimos, como efecto de causa, es una historia larga de contar. En líneas generales, el Yo europeo moderno se convierte en un Yo-conquistado, Yo-domino, Yo-decidió, Yo-pienso. Los demás son entes conquistados, dominados, colonizados, pensados, es decir, oprimidos. Desde el siglo XVI hasta el siglo XX América Latina es un continente ontológicamente oprimido por una 'voluntad de poder' ejercida en la totalidad mundial por Europa. La dependencia y la situación de opresión que conlleva se sigue cumpliendo hoy desde un centro nordatlántico bifronte: Estados Unidos y Rusia. A su vez, al interior de los países dependientes se reproduce el esquema **centro-periferia** (pueblos dominadores y pueblos dominados) en forma de **élite-pueblo**: "La élite es un grupo oligárquico pequeño; es dominadora; la masa, o el pueblo, es el que sufre la dominación. Pero esta élite no domina libremente en nuestro caso, porque no está en la cúspide del proceso. Una élite norteamericana o el Kremlin, en Rusia, que es una élite también autoelegida, burocrática, autocrática y ciertamente no democrática, no tienen a nadie arriba; ellos sí corren el peligro de sentirse dioses como el César. Mientras que sobre nuestras élites pesa ciertamente la dominación de las otras: entonces son subopresoras".

3.4 Frente a esta situación global, históricamente dada o cumplida, la filosofía de la liberación latinoamericana pretende dar una respuesta auténtica. No puede ser una filosofía que transite por los esquemas ideológicos modernos con los que la dominación ha justificado su proyecto de poderío y lucro. No puede ser una filosofía a la europea, a la americana o al dictado del Kremlin: sería pensar desde la dominación. Se trata de una filosofía nueva que piensa desde abajo, desde el dominado y oprimido, articulando su voz antes silenciosa o no oída.

3.5 Este propósito, que constituye la verdadera revolución copernicana lo expresa clarívemente E. Dussel: "A Europa, en el juego de la historia universal, le tocó el destino, la responsabilidad, de ser los dominadores. Ellos son los que descubrieron otras "ecúmenes", las que dominaron gracias a la técnica y gracias a la fuerza de las armas, de la pólvora, de los caballos y las carabelas. Y esa dominación

les hizo pensar desde la dominación. Si en cambio nos ponemos ahora a pensar desde los dominados, y miramos hacia arriba, vemos todo de manera totalmente distinta". La filosofía de la liberación es, pues, un pensar **en situación** nuestra situación dependiente o de oprimidos en una triple dimensión: a) **hacernos cargo de** la situación (toma de conciencia); b) **cargar con** la situación (encarnación); c) **encargarnos de** cambiarla (compromiso). Volveremos sobre estos puntos a medida que vayamos cubriendo otras etapas en nuestra jornada.

4. Habilidad: maneras de habérselas con las cosas

Tratemos de encontrar el significado de la palabra "habitud", ciertamente no usual en el lenguaje cotidiano, pero de gran alcance filosófico para comprender la conducta del hombre en una situación. Habitud es la forma abstracta de hábito (habitus) y hábito viene de haber o tener (**habere**). Para la filosofía aristotélica-tomista "habitus" fue una de las diez categorías o modos supremos de ser del ente. En sentido categorial significó, en primer lugar, lo que el hombre más inmediata y ostensiblemente tiene, ello es: el vestido o vestimentas. Más allá del hábito o vestido (lo inmediatamente habido o tenido) el hombre detenta otros haberes o propiedades, externos unos e internos otros como la ciencia y la virtud. Hábitos, pues, significó todo lo que el hombre puede tener, los haberes en cuanto haberes. Entre los haberes internos, existen en el hombre ciertas cualidades estables y difícilmente removibles que se adquieren mediante repetición de actos y que facilitan las correspondientes operaciones humanas. A estas cualidades, incluso en el lenguaje cotidiano, se las reconoce como hábitos: de una persona consagrada al estudio decimos que tiene el hábito de estudiar, o de un alcohólico, el hábito de beber. En el terreno de la acción moral, a los hábitos buenos los llamamos virtudes y a los malos vicios.

4.2 Ahora bien, el hecho de tener algo supone, además de la existencia del "habiente" y lo "habido", la relación de posesión o tenencia que consecuentemente llamamos "habitud". Esta es una palabra que Zubiri ha elevado a rango metafísica para significar la manera o el modo que tiene un viviente (vegetal, animal u hombre) de **habérselas** con las cosas y consigo mismo. Aquí habitud no tiene significación categorial, sino un sentido de dimensión vital y existencial. Por su habitud hacia las cosas, el viviente puede **apropiárselas**, adquiriendo éstas carácter medial: "La habitud es lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un medio". De aquí su importancia.

4.3 Cada viviente tiene su manera individual de habérselas consigo mismo y con las cosas que le rodean, pero siempre dentro de una habitud específica. Así, las biografías de todos los perros son individualmente distintas, pero todas ellas son biografías caninas porque se inscriben dentro de la habitud de la especie. Pero, por encima de todas las habitudes singulares y específicas, existen en los vivientes tres habitudes genéricas y radicales, a saber: la de **nutrirse**, **sentir e inteligir**. En la habitud de nutrición, las cosas son habidas en forma de alimento, en la sensación en forma de estímulo y en la intelección en forma de realidad. Analicemos cada una.

4.4 En primer lugar, nutrición. Todo viviente rebusca a su alrededor y selecciona entre las cosas del entorno aquellas que le pueden servir como alimento. Se las apropia y las somete a una serie de transformaciones, en orden a construir, conservar o reparar sus propias estructuras bioquímicas. Los vivientes dotados de sola vida vegetativa se apropian de las sustancias del medio circundante, valiéndose de acciones y reacciones físico-químicas. El animal y el hombre, además, tienen que poner en juego otros actos en forma de comportamiento o conducta para satisfacer sus necesidades primarias.

4.5 Esta primera habitud explica muchos andares y avatares de la vida humana. El hombre ha de habérselas con las cosas del entorno en tanto que medios de subsistencia. La lucha diaria por el pan presenta hoy para muchos humanos la cara triste de la necesidad insatisfecha. Es conocida la llamada **geografía del hambre**. Se trata de grandes áreas del globo, en que pueblos, grupos o clases sociales, vegetan en situación de subalimentación y de deficiencias psico-orgánicas. Muchos son los hechos que llevan a tal situación: La incontrolada explosión demográfica, la destrucción sistemática del medio ambiente, el despilfarro de los limitados recursos por parte de las naciones tecnológicamente avanzadas y de los grupos opulentos en los países dependientes, el subdesarrollo y dependencia de los países periféricos, etc. ¿Estará la humanidad fatalmente condenada al hambre? O, más bien, ¿se podrá acabar con este flagelo con base en un cambio radical en la conducta humana y en los sistemas imperantes con la vista puesta en una distribución más justa de la riqueza y un uso más racional de los recursos?.

4.6 La segunda habitud del viviente consiste en sentir las cosas. Los animales las sienten, es decir, reciben la agresión de ciertos estímulos que provocan una respuesta efectora de tipo consciente en orden a satisfacer ciertas necesidades. En el sentir, las cosas quedan

actualizadas ante el animal en forma estímúlica o afectante de tal manera que el conocimiento o experiencia de la cosa se agota en la pura afección o estimulación. Las cosas del medio son para el animal efectivamente cosas, pero sólo **cosas-estímulo**. "La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la estimuidad".

4.7 Zubiri establece tres grados en el sentir: a) la **susceptibilidad** o capacidad de recibir una estimulación y reaccionar ante ella existente en toda célula viva; b) la **senescencia** o sensibilidad difusa propia de los animales inferiores en los que no existe un sistema nervioso central; c) la **sensibilidad** propiamente dicha que tiene como soporte un sistema nervioso en centralización creciente, tanto más perfecto cuanto más se asciende en la escala zoológica. El hecho de que ciertas células, las del sistema nervioso, se hayan especializado en recibir estímulos, como las células del estómago en digerir alimentos, constituye lo que llama Zubiri la "liberación biológica" del estímulo, base de la sensibilidad.

4.8 El desarrollo del cerebro, parte principal del sistema nervioso, constituye la clave del modo vario y rico con que los animales superiores resuelven sus problemas. A veces se les atribuye inteligencia. Pero la impropriadamente llamada inteligencia no es sino la finura de su capacidad para moverse entre estímulos, debida al poder formalizador del cerebro. Formalizar significa "la función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que le llegan al animal de su medio interno y externo se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente". En virtud, pues, de esta función de formalización el animal percibe cosas, unidades autónomas, que le afectan o estimulan, pero cuya experiencia de las mismas no va más allá del hecho de la estimulación en la que se agota todo posible conocimiento de ellas. Los animales, decíamos al hablar del mundo, no saben en realidad de verdad qué son las cosas, o de otra manera: están abiertos a las cosas en cuanto estímulos y no en lo que son de por sí o de suyo.

4.9 Precisamente por tener que habérselas con las cosas de su medio en forma sensorial, el animal tiene que resolver los problemas que le plantea el medio en forma de **comportamiento** y no sólo en forma de acciones y reacciones químicas. Sólo sintiendo puede el animal alimentarse, defenderse, cobijarse, etc. El medio del animal es mucho más amplio y rico que el de una simple planta, no sólo porque es semoviente, sino también y principalmente por ser sentiente. "**Sintiendo**, el animal es mucho más sustantivo, mucho más

independiente, si se quiere, es mucho más 'suyo' que el vegetal".

4.10 La tercera de las hábitos que entramos a comentar es la intelección. Inteligir las cosas es mucho más que sentirse afectado o estimulado por ellas. Es saber qué es en realidad de verdad ese "algo" que nos afecta o estimula y qué somos nosotros mismos realmente más allá del hecho de sentirnos afectados o estimulados. Lo que formalmente constituye la inteligencia es la apertura a las cosas como realidades y no como meros estímulos. Cuando un perro, pongo por caso, ladra a la luna, lo hace sin duda porque se siente afectado agradable o desagradablemente por ella, pero, a diferencia del hombre, no puede saber qué es **realmente**: un astro, satélite del planeta Tierra, su vida, que rota alrededor de su eje, que se traslada en órbita en torno al globo terráqueo, etc. El perro, estrictamente hablando, no es inteligente porque no tiene la capacidad de habérselas con las cosas como realidades. El hombre por el contrario es en espléndida frase de Zubiri, "animal de realidades".

4.11 El tema de la hábitud inteligente se complica si tenemos en cuenta que el hombre reúne en sí las tres hábitos que venimos analizando. Como cualquier animal, tiene que nutrirse y no puede hacerlo sin sentir las cosas. Pero su sentir no es ya el mero sentir animal, sino sentir humano, esto es, sentir-intelectivo. Para un simple animal, un dolor es una mera afección desagradable, mientras que para el animal humano, el mismo dolor denota realmente un mal real: úlcera estomacal, infarto cardíaco, síndrome renal, etc. Pasando a otro ejemplo, millares de animales muertos durante la sequía en los países sud-saharianos, o durante la guerra del Viet-Nam, soportaron dichas situaciones sin intentar explicárselas ni mucho menos protestar contra los bombardeos. El hombre empieza a entender las cosas sintiéndolas: es, en definición de Zubiri, "inteligencia sentiente". Se trata de una estructura cognoscitiva tal que sentir e inteligir, aun siendo distintos e irreductibles, funcionan convergentemente en orden a "hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación 'reales' y excogitar una respuesta adecuada".

4.12 Sólo desde la hábitud inteligente es comprensible la apertura al mundo, acontecimiento metafísica radical del que hablábamos en la primera jornada. Mientras que el simple animal vive su situación en forma cerrada, el hombre entra, atraviesa, sale de las situaciones que le depara su medio, viviéndolas en forma abierta. ¿A qué se debe esta diferencia tan notoria y radical? "Por razón de su cualidad lo sentido es constitutivamente específico; por esto es por lo que el puro sentir abre a

las cosas-estímulo y deja situado en un orden limitado de cosas. En cambio (...), al sentir inteligentemente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo transcendental, abierto, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa". La hábitud inteligente me deja en la omnitud de lo real o mundo. Animal de mundo, lo soy situacionalmente, pero nunca la situación humana es en-claustramiento, sino la manera propia de estar abriéndonos al mundo para hacerlo nuestro. Por la hábitud inteligente el mundo en que vivimos es nuestro.

5. Hábitud inteligente y verdad real

5.1 El problema de la verdad afecta tanto a la facultad intelectual como a las cosas. En el primer caso es un problema de conocimiento o lógico, en el segundo un problema de realidad o metafísica. Es difícil deslindar ambos campos, pues se trata de una relación mutua en que los relatos son comprensibles solamente uno en función del otro. Nuestra consideración, sin embargo, será preferentemente metafísica.

5.2 Metafísicamente qué es la verdad? Partamos de la llamada verdad lógica. Consiste ésta en la propiedad que tiene el entendimiento de poderse conformar con las cosas, o lo que es lo mismo: la adecuación entre lo que yo pienso (en el acto perfecto de pensar que es el juicio) y lo que la cosa es en sí misma. El error lógico sería lo contrario: falta de conformidad o inadecuación. Si pienso y digo: "Colombia es un país suramericano", hay verdad en lo que pienso y digo; no la hay si afirmo que es un país europeo. La verdad lógica se da a nivel de juicio, pero para juzgar hay que tener previamente ideas de las cosas sobre las que recae el juicio. Las ideas son fruto de la primera operación de la mente llamada simple aprehensión. ¿De dónde saca la mente sus ideas? Para el realismo es claro que de las cosas mismas. Las cosas, pensaba Aristóteles, tienen "idea" (**eidós**) en sí mismas y no, como pensaba Platón, fuera de ellas. La idea es el principio formal o estructurante de la cosa, su esencia. A esta verdad que reside en las cosas es a lo que tradicionalmente se ha llamado verdad ontológica. La podríamos definir como la "conformidad de una cosa con su idea genuina".

5.3 Dando un paso más, el pensamiento cristiano sacó una conclusión que no pudieron inferir los griegos: Si las cosas tienen idea (figura y configuración) es porque alguien las ideó, de la misma manera que la estructura de un edificio se debe a un arquitecto. En Dios, afirmará Agustín de Nipona, están las ideas ejemplares de todas las cosas y

éstas son creadas de acuerdo a aquellos arquetipos eternos. Si el hombre puede conocer las cosas es por ser éstas cristalizaciones de las ideas divinas. En resumen, las ideas genuinas de las cosas están en Dios como **arquetipo**, en las cosas como **realización**, en la mente humana como **concepto**. En dimensión humana la llamada verdad ontológica no es otra cosa que la inteligibilidad o propiedad que tienen las cosas de ser inte-ligibles ("intus-legibiles"), o leíbles por dentro, y, por ende, expresables en conceptos. La verdad ontológica se da, pues, en las cosas en relación con el entendimiento a nivel de conceptualización. El concepto es el primer acto del entendimiento del que se desprenden todos los demás. Esta es la manera de pensar de la metafísica clásica de raíces aristotélico-agustinianas.

5.5 La filosofía contemporánea, sin desconocer estos resultados, ha pretendido dar al problema de la verdad una mayor radicalización. Es así como Henri Bergson distingue dos maneras profundamente distintas de conocer: la primera consiste en dar vueltas en rededor de una cosa para ir apresando en conceptos los distintos puntos de vista que ofrece al espectador que la analiza desde su periferia; la segunda forma de conocimiento penetra en la cosa, la conoce por dentro coincidiendo con ella en lo que tiene de inefable y absoluto. El primero es un conocimiento analítico, relativo, abstracto, propio de las ciencias; tiende a la manipulación del objeto. El segundo, por el contrario, es sintético, absoluto e intuitivo, propio de la metafísica, cuya pretensión no es manipular, sino conocer absolutamente la realidad inefable de las cosas. La **intuición** bergsoniana ha sido rechazada por aquellos que piensan que todo conocimiento intelectual empieza a nivel de conceptualización: los conceptos, dicen, son siempre abstractos. Pero no resulta tan extraña si admitimos con M. Heidegger que hay un sentido radical de verdad previo a todo concepto y juicio. Es la verdad como des-ocultamiento, des-velamiento, des-cubrimiento o "alétheia", que va unido al hecho radical de estar abiertos al mundo. ¿Cómo podría apresar las cosas en concepto si éstas estuvieran ante mí, como lo están ante el animal, encubiertas, veladas o embozadas en lo que realmente son? Existe, pues, un nuevo sentido de verdad preconceptual sobre el que reposa toda otra verdad sea lógica u ontológica. Es la verdad que Zubiri llama "verdad real".

5.6 Tratemos de comprender este nuevo y promisorio sentido al hilo de la habitud inteligente. En el mero sentir, decíamos, el animal sólo capta el estímulo. El caballo que bebe agua, siente el agua y se siente refrescado por ella, pero fuera de **sentir y sentirse** ¿puede acaso saber algo acerca del agua y de sí mismo? La verdad de las cosas, su

verdadera realidad le está encubierta o embozada. Ante el hombre, por el contrario, las cosas están presentes sin tapujos o embozo, actualizadas en su nuda verdad. En el mundo las cosas "verdadean": nos dan su verdad desembozadamente. Se nos meten por los sentidos y nos colonizan antes de que reaccionemos conceptualizándolas, enjuiciándolas y racionalizándolas. Nos entran por los sentidos, pero no en meras impresiones sensibles, sino en lo que Zubiri llama **impresiones de realidad**, gracias a lo cual las cosas se nos presentan sensorialmente, pero en forma de realidad. Este estar "verdadeando" bajo formalidad real, ante la inteligencia, es a lo que Zubiri llama **verdad real**. La actualización no puede ser, en últimas, sino un acto de autopresentación de las cosas mismas, en respuesta al cual yo me hago cargo de ellas como reales. Sólo haciéndome cargo de ellas, puedo cargar con ellas y encargarme de ellas.

5.7 Las anteriores consideraciones nos llevan a establecer cuatro niveles en la habitud inteligente o en el modo intelectual de habérmelas con las cosas: a) el nivel sentiente; b) el concipiente; c) el iudicante; d) el razocinante. Los tres últimos constituyen los usos abstractos de la facultad intelectual que llamamos **razón**. Al primero y más fundamental de todos lo llamaremos simplemente inteligencia o **inteligencia-sentiente**. Inteligencia y razón no son dos facultades distintas, sino dos funciones diferentes de una misma facultad. Ontogenéticamente el niño es inteligente antes de entrar en uso de razón; e históricamente, antes de llegar a ser "**homo sapiens**", el hombre hizo uso de la inteligencia sentiente por milenios. Aunque la tendencia de la cultura actual apunta hacia un desarrollo de las capacidades abstractas de la facultad intelectual y ello, en parte, sea deseable, debiera preocuparnos la posible obturación de la inteligencia a nivel sentiente.

6. Nuestra habitud inteligente

6.1 Entiéndanse estas ultimar, reflexiones más en la línea de suscitar hipótesis que en la de resolver problemas complejos que desbordan nuestras posibilidades. Pues bien, entendido nuestro modesto propósito, nos nace el siguiente interrogante.- ¿El subdesarrollo que padecemos tiene que ver algo con nuestra habitud inteligente?

6.2 Se ha dicho con razón que el concepto de desarrollo es al menos ambiguo. Desarrollo sí, pero: ¿qué hay que desarrollar y hasta qué punto? El llamado "desarrollismo" hace hincapié en los factores de la producción. Hay más desarrollo cuando mayor es el producto bruto, la

renta **per capita**, la disponibilidad de productos de consumo. El **Almanaque Mundial** publica año tras año el escalafón de los países del mundo de acuerdo a diversos indicadores: vehículos, radios, televisores, teléfonos etc. Cómo no podemos producir y consumir en igual cantidad que los países que ocupan los primeros puestos, somos países subdesarrollados. ¿Es válido este proyecto de desarrollo que pretende homologarnos en producción y consumo masivo con los países opulentos? ¿No se trata de un espejismo? ¿Aunque fuera posible tal proyecto, es deseable un desarrollo a ultranza? ¿No hay otros bienes cuyo desarrollo debiera tener un carácter prioritario?

6.3 En relación con nuestra habitud intelectual hay que reconocer que la **razón** científica, creadora de la técnica moderna y de la sociedad de consumo masivo, ha tenido entre nosotros menos desarrollo. Somos, si se quiere, menos racionales. Esto explica, en parte, nuestra dependencia tecnológica cuya brecha ni siquiera podemos pensar anularla, cuando la ventaja que nos llevan los países avanzados, lejos de reducirse, se agiganta. Con respecto a este punto, quizás lo único urgente es rescatar nuestro poder decisorio en la elección de industrias y productos que nos sean más convenientes y en la defensa de nuestros recursos naturales. Pero racionalidad, no es lo mismo que inteligencia. ¿No será a nivel de inteligencia sentiente que podremos alcanzar altos índices de desarrollo? A este nivel hay que referir todos los aspectos humanos de la cultura, entre otros, por ejemplo, los valores estéticos. ¿La capacidad fabuladora de nuestros novelistas no ha roto las barreras de la dependencia y el subdesarrollo literario? Si a nivel de civilización técnica hay subdesarrollo, ello no implica que necesariamente tenga que darse una réplica del mismo a nivel de cultura.

6.4 Por lo que se refiere al campo de la filosofía, nuestra dependencia ha sido total. Pensar, en América, era repetir lo que se pensaba en Europa, es decir, importar sistemas, filosofías, pensamiento de análoga manera a como se importaban máquinas, perfumes, vinos o aceitunas. Los filósofos con mayor fortuna eran aquellos que volvían de Francia, Alemania o Estados Unidos, con un título y los secretos de la última moda en la materia. Se convertían en "prestigios", prestidigitadores de ideas importadas que pocos entendían. La filosofía de la liberación, en oposición a las filosofías inauténticas por dependientes, pretende filosofar desde nuestra situación latinoamericana, desde el pueblo dependiente y oprimido, cuyos pensares son antes pesares y sentires. Por ello, no puede ser una filosofía abstracta sino **sentiente**. El desarrollo, no tanto de los usos

abstractos de la razón como de la inteligencia sentiente, nos puede ayudar a entrar por el camino de una auténtica filosofía latinoamericana que ilumine los caminos de la liberación.

6.5 Pongamos punto final con una sugerencia de Zubiri en uno de sus cursos: "es preciso realizar un esfuerzo para llegar a una **filosofía presentacional y no re-presentacional** como pretende la filosofía vigente, que se empeña en **vaciar exhaustivamente la realidad** para obtener los conceptos que nos representen a las cosas. Hay que desarrollar una teoría que tenga directamente presentes a las cosas en sus caracteres primarios".

¿ONTOLOGÍA Y/O METAFÍSICA?

1. Planteamiento del problema

1.1 En esta jornada, se trata de profundizar la problemática que quedó planteada en el discurso introductorio para enderezar definitivamente nuestro discurso a buen puerto. Estamos, pues, en una jornada en la que se discuten problemas metodológicos.

1.2 A primera vista pudiera parecer que la llamada "**ontología**" goza hoy de excelente salud. Filósofos tan importantes en nuestro siglo como Nicolás HARTMANN, Edmundo HUSSERL, Martín HEIDEGGER y Jean Paul SARTRE, entre otros, aun representando distintas direcciones, han dado renovado brillo a lo que la palabra "ontología" nominal y realmente ha significado en la modernidad europea. Pese a lo cual me atrevo a pensar que la ontología representa hoy un rezago histórico en la era postmoderna. Lo ha visto claramente Xavier ZUBIRI, quien ha revaluado recientemente el término **realidad**, relegando el prepotente de ser a un plano secundario. Esto significa una ruptura con la ontología, forma típica del pensar moderno, y una vuelta decidida y decisiva a la metafísica o filosofía primera: "En **Sobre la esencia** Zubiri prefiere hablar de metafísica más bien que de filosofía y rechaza positivamente el que su filosofía primera se entienda como una ontología".

1.3 ¿Hay en este giro zubiriano una vuelta meramente nominal a dos nombres de vieja prosapia y nada más? O más bien, ¿se trata, más allá de un posible juego de palabras, de una cuestión de fondo y de consecuencias importantes? Para no despistarnos en este asunto recordemos lo que ya dijimos en la **Introducción** acerca de la posición que ha venido asumiendo la filosofía latinoamericana de la liberación. Enrique Dussel viene oponiendo a la **Ontología de la Totalidad**, dominante, la **Meta-física de la Alteridad**, liberadora: "Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico (...) se encuentra todavía un momento **antropológico** que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico o alterativo". A este respecto añade A. Fornari: "Tal como hemos aprendido de Enrique Dussel ello es posible en tanto que la filosofía se supere como ontología de **Lo Mismo** y piense desde el punto de vista de la exterioridad del Otro".

1.4 Rechazado el falso ideal de una ontología del Ser Universal Unívoco, propia de filósofos al servicio de la dominación o de

catedráticos célibes de sospecha y espejos de inocencia (la inocencia del ser), no queda otro camino que el de una metafísica afincada en la realidad. "Nuestra" realidad da que pensar, da que hablar, da que hacer. Sólo desde la realidad **propia** se puede ser cuando **se es** auténticamente algo o alguien. El ser en el sentido de hacerse presente, cobrar actualidad o hacerse sentir frente a los demás en el mundo, es siempre un "acto segundo", como dice Zubiri, que pende de la realidad: sólo desde la realidad se es. Proyectos similares a los de X. Zubiri hemos podido detectar en autores latinoamericanos como única salida del callejón en que nos había metido la ontología moderna. Rodolfo Kusch, por ejemplo, ha analizado la metafísica "**del estar** como algo anterior al ser"; y Agustín T. de la Riga, por su parte, ha propuesto una filosofía **del haber** "modo liberador de señalar la realidad".

1.5 Ante estos hechos, nuestra apuesta es a favor de una metafísica no ontológica. Propongo la ruptura definitiva y sin ambigüedades con la ontología. Afirmo la necesidad de una metafísica de la realidad (de "lo otro") y una metafísica de la alteridad (de "el Otro"). Como escribe Dussel: "La conversión al pensar meta-físico es muerte a la totalidad". A la totalidad ontológica, añado por mi parte.

2. Patrón o modelo ontológico

2.1 Debemos aclarar que con el término "ontología" no nos referimos a ningún sistema en particular, sino, en líneas generales, a todas las filosofías de la modernidad europea desde Descartes a Hegel y aún más allá. En Hegel culmina y hace aguas la modernidad, pero muchos filósofos antihegelianos no son suficientemente postmodernos. De ahí sus adherencias ontológicas. A su vez, con el término "ontologismo" vamos a designar el espíritu propio de la ontología como ideología de la modernidad.

2.2 Pues bien, la primera característica del ontologismo es el **ideísmo**, es decir, el primado de la idea sobre la realidad que se inaugura en Descartes. En efecto, "el primer principio o el punto de partida de la filosofía o la ontología de la modernidad será, hasta que agote sus posibilidades en el siglo XX: 'Yo pienso' (**ego cogito, ich denke**)". El pensamiento aristotélico-tomista partía "de aquello que existe en la realidad" y no del concepto o juicio como momentos lógicos del pensamiento. El punto de vista de la filosofía antes de Descartes había sido, en líneas generales, **realista**. Con Descartes se inaugura la manera de pensar **ideísta** que, por fuerza dialéctica, dará en

idealismo. Como ha escrito agudamente E. Gilson, "se puede empezar con Descartes, pero no se puede terminar sino con Berkeley o con Kant". Kant es fruto de la revolución cartesiana. El verdadero giro copernicano, del que nos habla Kant, se había consumado en Descartes y va a tener como máximo exponente a Hegel. La **Ontología de la subjetividad**, que conforma las cosas al pensamiento, conduce necesariamente a la **Ontología de la Identidad**. En Fichte el Yo (sujeto) pone absolutamente al No-Yo (objeto); en Hegel sujeto y objeto se identifican "en la Idea que se piensa a sí misma" y que deviene dialécticamente, sin dejar de ser Totalidad: todo lo real es ideal.

2.3 De este modo, sólo a partir de la Idea es comprensible la realidad natural y humana, como momentos de la misma, en su devenir dialéctico. La dialéctica hegeliana es un modo de entender las cosas per descensum, desde el Olimpo de la Idea que sale fuera de sí **naturalizándose** y que retorna otra vez a sí misma **espiritualizándose** en una especie de círculo totalizador fuera del cual nada queda. La Idea es el principio y fin de todas las cosas; lo engloba todo, lo es todo: Totalidad dialécticamente totalizada y cerrada sobre sí misma.

2.4 En forma de **ideísmo** (realismo deficiente) o de **idealismo** (ayuno de la realidad) es un hecho que "todo el pensamiento moderno (desde Descartes hasta Sartre de **L'être et le néant** o un Romero en América Latina) se encuentra, como lo hemos demostrado, dentro de la inmanencia de la subjetividad". No escapa al enfoque ideísta la segunda escolástica, que tiene su monumento más extraordinario en las **Disputaciones Metafísicas** de F. Suárez, "muy ontológico", y tampoco la tercera escolástica cuyo principal renovador fue el Card. Desiderio Mercier cuyo tratado de **Metafísica general u Ontología** es un buen modelo de ideísmo.

2.5 ¿En qué consiste el ideísmo escolástico? La escolástica moderna adopta el criterio de Christian Wolff según el cual existe una metafísica general, llamada Ontología, y unas metafísicas particulares que resultan de la aplicación de los principios ontológicos al estudio del mundo (Cosmología), del alma (Psicología) y de Dios (Teodicea). El término "ontología" es desconocido con anterioridad a 1616. Johannes Clauberg la define como la ciencia que "especula" o "contempla" el ente en cuanto ente, es decir, el ente en general. ¿Y qué es lo que contempla en forma **especular** en el ente en general? Ch. Wolff responde que "los predicados más abstractos en cuanto pertenecen a los primeros principios del espíritu humano". A partir de tales principios, los más abstractos, piensan los ontólogos que se puede llegar

deductivamente, demostrativamente, a la verdad de todas las cosas: mundo, alma y Dios. Es cuestión de ir casando unas ideas con otras hasta lograr el sistema **more architectonico** (Baugarten). La antología es, pues, una arquitectónica de ideas a partir de unos primeros principios del espíritu.

2.6 La ontología no es ya "filosofía primera" tal como la entendía Aristóteles o Metafísica del "esse" en cuanto que "significa la sustancia de la cosa" al decir de Santo Tomás. Bajo la influencia cartesiana, también la escolástica se recluye en el sujeto para desde la idea del ser (**idea entis**) contemplar todas las cosas **especularmente**, es decir, en cuanto en dicha idea se reflejan. Si necesitamos aún una confirmación elocuente del modo ideísta con que la escolástica actual aborda la realidad, oigamos a uno de sus mayores créditos: "Como el tenor mismo de la tesis lo demuestra, tratamos aquí del ser en cuanto ser en su aspecto **lógico**, o concepto del ser, e indagamos su propiedad lógica fundamental, por la que el ser en cuanto ser se constituye y se distingue de todos los otros conceptos. Dicha propiedad es su máxima universalidad o trascendentalidad. Pero, en antología, el aspecto lógico no es considerado en razón de sí mismo, sino en cuanto en él se revela el aspecto metafísica. Así, mediante el estudio del concepto del ser, es posible llegar al conocimiento del ser actual".

2.7 Hace algunos años, en uno de mis primeros libros, caracterizaba en la siguiente forma el talante del filósofo ideísta: El ideísta se instala en ideas o conceptos y, a partir de ellos, emprende la conquista de la realidad. El ideísta se mueve primariamente entro ideas y sólo, indirectamente, aborda las cosas en un segundo momento. Es verdad que el ideísta, conociendo ideas, pretende conocer cosas, pero a través del rodeo conceptual. El ideísta, pues, desarrolla todo el problema de la filosofía para el lado de la verdad lógica, porque es hipersensible a la verdad; pero sus facultades, en buena medida están obturadas a la realidad en sí misma. Y es en **realidad de verdad**, y no al revés, que debemos conocer las cosas. El ideísta usa y abusa de la lógica de los principios: especula, combina verdades hasta conseguir el "sistema" que contenga todas las verdaderas ideas de las cosas. "Especular" consiste en ver reflejada la realidad en el "sistema", **tamquam in speculo**, como en un espejo. Lo que cobra por tanto, el ideísta especulando no es la realidad en sí, sino un reflejo subjetivo de la misma. Para el ideísta la sabiduría filosófica consiste en vivir instalado en modos lógicos de pensamiento; en una especie de mundo platónico desde el cual se rige y norma la realidad sucia (sensible) de las cosas, idealmente, esto es, con las manos limpias de los principios. El ideísta,

a la postre, se convierte en idealista: "la primera mitad del siglo XIX ha sido el frenesí romántico de la especulación".

2.8 Las consecuencias de esta **forma mentis** o manera de pensar son obvias: a) La realidad en sí misma no interesa ni como **primum metaphisicum** ni como **primum logicum**, primariedades de que fue despejado lo real por el "cogito" cartesiano, b) Lo que importa, pues, es lo que yo pienso de las cosas, es decir, las cosas reducidas a simples objetos (**res objecto**) que han de estar sujetos al yo que, por ideas claras y distintas, los piensa, c) Las cosas, en última instancia, no son como son, sino como yo **quiero** que sean. El ideísmo se convierte así en un inmenso voluntarismo. Recordemos que el "cogito" cartesiano no significa pensamiento puro e inocente, sino también y sobre todo: imaginar, sentir, querer. Querer y hacer que las cosas sean tal y como las hemos ideado. Es fácil comprobar, al hilo de estas simples reflexiones acerca del ideísmo, hasta qué punto el **ethos** o talante del conquistador está sutil pero realmente informado por lo que sintéticamente podríamos llamar "ser-idea", es decir, por la **idea** de que las cosas **han-de-ser** como son concebidas en el proyecto yoístico de **ser-alguien**, sujetando al "YO" las **cosas-objetos**. Toda la historia del occidente moderno tiene el carácter aristado y soberbio del que pretende **ser-alguien**, no importa a costa de quién.

2.9 Pero el ontologismo no para aquí. Tiene otros aspectos más peligrosos. Por ejemplo, es sumamente grave que las ideas claras y distintas, de las que pretende vivir si europeo moderno, adquieran **carácter sacral**. En efecto, para Descartes, dichas ideas tienen la garantía de Dios, puesto que son puestas por Dios en mí. La manera de pensar de Descartes en este punto podríamos resumirla en las siguientes afirmaciones: "1- Dios es un ser perfecto. 2- Un ser perfecto no puede engañar. 3- Todo cuanto hay en nosotros viene de Dios. 4- Las ideas claras y distintas son, pues, otras tantas **afirmaciones divinas en mí**". Este recurso a Dios, como garantía del pensamiento y de la acción, lo encontramos en casi todos los grandes pensadores del barroco. Nicolás Malebranche, y antes que él Arnoldo Gelinx (padres del ontologismo propiamente dicho) acentúan las tesis de Descartes. Dios es el lugar de los espíritus, como el espacio el lugar natural de los cuerpos. Estando en Dios como en nuestra propia casa, contemplamos en su esencia las ideas de todas las cosas. Conocer, entonces, es ver las cosas a la luz de Dios, sol de los espíritus. También obrar, el obrar humano, sólo es comprensible desde Dios, única verdadera causa, siendo las cosas meras ocasiones de las que Dios se vale para realizar sus decretos, El ideísmo de la verdad y de la acción, queda

sacralizado.

2.10 Por su parte Guillermo Leibniz, obturado al hecho del mal y del dolor, llega a la extraña tesis de que el mundo de las mónadas, que es el mundo en el cual vivimos, es el mejor de los mundos posibles: "Es verdad que podemos imaginarnos mundos posibles sin pecado y sin dolor, y podríamos hacer muchos de estos mundos como novelas, Utopías o Sevarambos; pero esos mismos mundos serían muy inferiores en bien al nuestro". ¿Razón? La **garantía** de Dios: un Ser omniperfecto y sumamente bueno no puede hacer las cosas sino de la mejor manera posible. Todo está regido, pues, con orden de acuerdo con una armonía preestablecida por una Mónada Suprema. De esta manera el mundo, tal como lo concibe y quiere el europeo de la modernidad, queda garantizado en su verdad y en su bondad nada menos que por Dios.

2.11 ¿Puede extrañar a alguien que el concepto de garantía divina finalice en la filosofía de **identidad** sustancial o ideal? Es la obra, primero de Spinoza y después de Hegel, en quien culmina la modernidad y el espíritu ontologista. El **Absoluto-Sustancia** del filósofo sefardita tiene su correspondencia en el **Absoluto-Idea** del catedrático de Berlín. La antología de la sujetividad necesitaba de Dios como de garantía, como muy bien se lo reprochó Pascal a Descartes. La ontología de la identidad dialéctica no necesita ya de ningún ser superior que le fie, puesto que ella misma es Dios en marcha, en régimen de realización. "Lo Absoluto es la Idea". La ontología, en virtud de la sacralización de la Idea, va a imperar como "onto-teo-logía" en frase feliz de Heidegger. Pero de la "onto-teo-logía" a la "onto-teo-política" sólo hay un paso. En Hegel se diviniza el Estado. La filosofía de la totalidad totalizada y cerrada sobre sí misma, la dialéctica de lo mismo, se transforma, a través del Estado divinizado, en totalitarismo. A este propósito ha escrito acertadamente Zubiri: "La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel".

2.12 Sin insistir más en el sacralismo, obvio para quienes conocen la historia del pensamiento moderno, llegamos a un tercer carácter de la modernidad que no es sino una secuela de los anteriores: el **creacionismo**. Consiste, en el fondo, en pensar que así como "Dios crea el mundo según sus Ideas. Los conceptos humanos no hacen sino reproducir esta anterioridad del concepto objetivo divino", según señala

X. Zubiri. En virtud de sus ideas claras y distintas, garantizadas nada menos que por Dios, el hombre moderno se siente creador de mundos. El "Nuevo Mundo" es nuevo no porque antes no existiera, sino porque es creación de la Europa moderna, a imagen y semejanza suya.

2.13 M. Heidegger ha caracterizado a la modernidad como la época de la **imagen**: "El proceso fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora: la hechura del elaborar representador. En éste, el hombre lucha por la posición en que él pueda ser aquel existente que da a todo lo existente la medida y le traza la pauta". El conquistador es el hombre típico de la modernidad. Se conquista la verdad de las cosas o se conquista nuevas tierras, resultando el **descubrimiento** de nuevas tierras o de nuevas verdades científicas "como proceso de dominio del ente, de la naturaleza o de la historia". Todo este proceso de dominación arranca en Descartes: "Las **Meditaciones de prima philosophia** dan un anticipo para la antología del **subiectum**. (...) Según lo que quiera y comprenda para sí, puede determinar y cumplir la esencia de la sujetividad". Ahora bien, la conquista científica de las cosas y su instrumentalización tecnológica que lleva a cabo el hombre moderno no hace sino reforzar la dominación a otros niveles no cosísticos: "En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el sujetivísimo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de la uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra".

3. ¿Ideología al servicio de la Dominación?

3.1 "La historia de Hispanoamérica o de las Indias occidentales es el proceso de **dependencia** del hombre de la periferia con respecto a la dominación del centro nordatlántico. Desde 1492 el español se enfrenta al hombre del Caribe, desde 1529 con el Inca. Los portugueses desde el comienzo del siglo XVI enfrentarán al Tupí-guaraní del Brasil. Poco a poco va surgiendo la **época colonial** que sólo durante algunos decenios del siglo XVI tuvo en vilo al pensar europeo, pero de pronto acalló su voz para venir a englobar al indio, al africano y al asiático como un **instrumento** a disposición (mano de obra encomendada) del **yo conquisto** europeo". ¿En qué forma, nos preguntamos, opera el ontologismo visceral de la modernidad frente a la empresa de la conquista?

3.2 La respuesta, a nuestro parecer, es clara: el ontologismo opera, de

cara a los hechos aludidos, en forma ideológica. Una ideología, de suyo, no se identifica con una doctrina, con un sistema, con una filosofía y menos con una fe, aunque se puede sospechar que los anteriores discursos tienen adherencias ideológicas negativas cuando sirven al poder. Siguiendo al Althusser podríamos decir que "una ideología es un sistema (que posee su propia lógica y su rigor propio) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotadas de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada". Aclaremos la anterior definición.

3.3 En primer lugar, una ideología surge "en el seno de una sociedad dada", es decir, es un fenómeno social. Yo individualmente puedo tener ideas, pero no ideología propia. La ideología es siempre algo compartido por todos los miembros que conforman un grupo, que puede ser religioso, político, cultural, nacional, etc. En realidad no hay grupo que no tenga su propia ideología. Como escribe Althusser, "las sociedades humanas segregan la ideología como el elemento o la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica". La ideología no es un hecho siempre y necesariamente negativo, como a veces se piensa.

3.4 En segundo lugar, dada su función social, toda ideología cumple "un papel histórico" hacia dentro y hacia fuera del grupo que la sustenta o que, más bien, es sustentado por ella. Este papel no es necesaria ni primariamente negativo. Como todo lo humano, es ambivalente: bueno o malo según la medida y los casos. Podríamos decir, resumiendo, que la ideología tiene un triple papel o función que cumplir: a) escenificación; b) integración; c) motivación.

3.5 Toda ideología es "un sistema de representaciones". Y es que, como muy bien anota Paul Ricoeur, la ideología en primera instancia "está ligada a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en escena". Por la imagen que el grupo se ha forjado de sí mismo conserva su identidad a través de los tiempos por grandes que sean los avatares que sufra y por muy lejano que quede el hecho fundacional. De esta manera, escribe Ricoeur, el "acto de fundación puede ser retomado y reactualizado en una interpretación que lo modela retroactivamente por medio de una representación de sí mismo". Por la imagen, el grupo está vuelto hacia la fuente- primaria de sus orígenes, hacia el acto fundador del cual recibió su identidad, su modo de ser, sus pautas sociales. De ahí que la ideología, como imagen mediadora entre el origen y 'el momento actual, cumpla una

segunda tundan de integración.

3.6 La tercera función de una ideología en el seno de una sociedad no es estática, como las anteriores, sino eminentemente dinámica: "la ideología es a la praxis social lo que el motivo al proyecto individual". El grupo, además de tener una vida propia, tiene una actividad hacia afuera en relación a otros grupos o sociedades. Pues bien, do la ideología profesada por el grupo recibe éste la seguridad de que tiene razón en ser como es y de hacer lo que hace. Escenificación, integración y motivación son tres necesidades que experimenta todo grupo y que se satisfacen mediante la ideología. La ideología es, pues, tan necesaria como el aire que respiramos. Pero el aire puede, aun sin advertirlo, estar viciado. La ideología puede adolecer de defectos y, por lo mismo, cumplir funciones negativas. Enumeremos algunas.

3.7 **Complejo de superioridad.** Es un defecto narcisista que afecta a muchos grupos que tienen una fuerte imagen de sí mismos. Aún recordamos la primera estrofa del himno nazi: "Alemania por encima de todo". El sentirse **los mejores**, menospreciando a los demás, es una tentación sutil pero real. **Complejo de ortodoxia.** La necesidad de integración degenera con frecuencia en un espíritu estrecho de intolerancia para con aquellos miembros que no comulgan enteramente con la ideología y la praxis grupal. Se los condena a las tinieblas exteriores a nombre de la ortodoxia. "Tal vez, escribe Ricoeur, no sea posible ninguna sociedad radicalmente pluralista, radicalmente permisiva". **Complejo de mesianismo.** Muchos grupos fuertemente ideologizados se sienten con una misión especial que cumplir y "de ella reciben la creencia del carácter justo y necesario de la acción instituida".

3.8 Cuando adolece de los defectos anotados, el discurso ideológico cobra en forma de distorsión de la realidad, de disimulación, de encubrimiento. Una cosa es la realidad y otra el reflejo ideológico que pretende justificarla. Se toma la justificación por la realidad. En tal caso la palabra ideológica no tolera la crítica, se impone a bombo de retórica: "nada está más cerca de la fórmula retórica —arte de lo probable y de la persuasión— que la ideología". Ahora bien, todo esto sucede principalmente cuando un grupo, en vez de ser servido por la autoridad es dominado por ella, o cuando entra a dominar a otros grupos. "El carácter de distorsión y de simulación de la ideología pasa a un primer plano cuando la función mediadora de la ideología te topa con el fenómeno dominación".

3.9 El ontologismo opera en forma ideológica. No nos interesa examinar los resultados de dicha ideología **ad intra**. Ello nos llevaría a repensar la historia europea en sí misma. Pero la historia de Europa tiene una versión hacia América que se llama conquista y colonización, es decir, dominación y opresión. "La historia de Hispanoamérica o de las Indias occidentales es el proceso de la **dependencia** del hombre de la periferia a la **dominación** del centro nordatlántico". Se da, pues, la premisa suficiente, si no necesaria, para que afloren y fructifiquen todos los aspectos ideológicos de tipo negativo.

3.10 En 1493, apenas un año después de haber desembarcado Cristóbal Colón en la Hispaniola, Alejandro VI expide la bula **ínter Coeteras** en la que permitía a los españoles evangelizar esas tierras y **sujetarlas** a su dominio. Queda justificada oficialmente la praxis conquistadora. Vendrán después los juristas y teólogos. En 1510, Juan Mair o Mayor, escotista escocés, explicará en su cátedra de París: "Aquel pueblo vive a lo bestia (bestialiter). Ya Tolomeo dijo en el **Cuadripartito** que a uno y a otro lado del Ecuador, y bajo los polos, viven hombres salvajes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado (...) De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervos, como está claro". Pasemos por alto otros ideólogos de la conquista como Palacios Rubios, Matías de Paz, Bernardo de Mesa, Juan Quevedo, etc., para llegar a Ginés de Sepúlveda: "¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros, más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquéllos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos o siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?". En las **Leyes de Indias**, recopiladas en 1681, libro 1, Título 1, ley 1, "se enuncia claramente ese "yo domino" con su clara dimensión constitutivo-subjetual-ontológica, y, además, con la divinización que esto supone: "Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan gran parte en el señorío de este mundo..."

3.11 En honor a la verdad y a España, no se puede menos de reconocer que ningún otro imperio ha tenido críticos de voz profética tan poderosa como el Padre Las Casas, ni teólogos y filósofos que hayan ejercido una crítica desdeideologizadora tan aguda y pertinente como Vitoria, y la gran escuela de Salamanca. No obstante, y pese a tales voces, la conquista siguió adelante. Nuestra historia fue

políticamente dependiente, y lo es aún económica y culturalmente, porque en el fondo fuimos y seguimos siendo **ontológicamente** dependientes. De aquí la necesidad de una ruptura ontológica que nos permita hacer nuestra vida y nuestra historia. No se trata de negar un pasado que, aunque dependiente, es nuestro, sino de ser "ya" nosotros mismos. "Con el 'centro', América Latina guarda cierta semejanza, pero su distinción deriva de ser como el 'hijo' de los pueblos hispánicos y de Amerindia, un hijo mestizo, **nuevo**, único, **exterior** a cualquier otra cultura y con la exigencia de deber descubrirse hoy en su exterioridad real".

4. Vuelta a la realidad

4.1 Visto el Nuevo Mundo ontológicamente, desde la Idea, nos va decir Federico Hegel, tres siglos después que Juan Mayor, que "las zonas frías y las tórridas no suelen ser terreno adecuado para los pueblos históricos" y que "el auténtico escenario para la historia universal es, por tanto, la zona templada". La razón aducida por Hegel es que "el frío y el calor son demasiado influyentes para permitir al espíritu construir un mundo aparte". Desde su visión ontologista piensa Hegel que la geografía aquí es inmadura; que las fieras son más pequeñas, débiles e impotentes que en el Viejo Mundo, que los animales son menos nutritivos; que los indígenas andan sin espíritu y casi sin capacidad de educación; que viven como niños, que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamiento y fines elevados; que a América van todas las barreduras de Europa, llevando, eso sí, el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea; que todo lo bueno que se ha hecho en América es reflejo de Europa.

4.2 Pero con Hegel, a la vez que alcanza su más alta cota el ontologismo idealista, hace crisis la ontología; es decir, la filosofía del Ser Unívoco que desciende del Olimpo abstracto y puro de la Idea a la caverna de las cosas naturales y humanas para salvarnos, englobándonos en el círculo de la totalidad dialéctica cerrada sobre sí misma. La filosofía posthegeliana se constituye en oposición crítica al ontologismo, al imperio de la Idea-Absoluta, y en lucha por los fueros de la realidad secularmente negada desde la idea. Se trata de un movimiento de vuelta a lo real en sí, a las cosas. Las cosas son lo singular concreto, la materia, los hechos positivos, el hombre de carne y hueso que nace, vive y muere, la sociedad, el mundo de la producción, el mundo de la cultura, etc.

4.3 Lo que está pues en marcha es un filosofar que ha renunciado a

considerar la realidad **sub specie entis** (bajo la idea de ser). Sin embargo, no todas las filosofías posthegelianas son suficientemente antiontológicas como lo ha advertido claramente el último Dussel. Donde se está dando el verdadero giro copernicano que saca definitivamente al pensamiento de la impostación sofística del ser para instalarlo en la realidad es en el ámbito hispano: España y América Latina. El problema de la España políticamente decadente y económicamente anquilosada y pobre, tal como la vieron los "noventayochistas", es el mismo de América Latina: se nos niega el pan y la sal, es decir, que aspiramos a **ser-alguien**. Ellos (la Europa del norte) **son**, nosotros (los latinos) **no somos, no re-presentamos** nada en el mundo. Hoy, en las goteras del año dos mil, Estados Unidos es, Rusia **es**, los países ricos **son**; los países pobres del mundo **no son, no re-presentamos** nada, no se nos oye ni tiene en cuenta, porque el "ser" es sordo a la "realidad".

4.4 De aquí el grito de vuelta a la realidad.- la realidad no es el ser, es anterior al ser. El ser se funda en la realidad. La realidad es lo primario, el ser es una interpretación de la realidad. "La insatisfacción que la filosofía española de nuestro tiempo ha sentido frente a la noción del ser y que la ha llevado a plantear —por lo menos a empezar a plantear— el problema filosófico de la **realidad** como tal o del **haber**, y por lo tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y pueda dar razón de ella", es para J. Marías un hecho decisivo. Si ser y realidad no se identifican sin más, ¿será lícito identificar ontología y metafísica?, se pregunta J. Marías. La respuesta es categórica: "Si la misión de la metafísica es hacer que sepamos a qué atenernos sobre la realidad, no puede admitirse su identificación **a priori** y obvia con la ontología; la expresión **metaphysica sive ontología** es inadmisibles, porque hipoteca ya el contenido de la metafísica y, por ende, la priva de radicalidad". Es también nuestra tesis.

4.5 Dejando la discusión que entabla J. Marías con un autor latinoamericano, cuyo nombre no cita, de si antes de Zubiri fue Ortega quien instauró el tema de la realidad como el más radical de la filosofía, es innegable, a la luz cie los últimos trabajos, que es Zubiri quien ha ido más lejos por el camino de la realidad, **in ordine realitatis**. Por ello hacemos nuestro, **a fortiori**, lo que un escritor uruguayo advertía acerca del Zubiri de los primeros escritos:

"El problema de la filosofía contemporánea es completamente clásico: rehacer la pregunta que interroga por el sentido del ser... Toda la filosofía contemporánea se lanzó precipitadamente por este "Camino

del ser" y no hay más que abrir las grandes obras filosóficas de nuestro tiempo (Sartre, Jaspers...) para encontrarse con una detallada y extensa discusión acerca del sentido del ser. . . Frente a este criterio compartido unánimemente por los mejores pensadores de nuestro siglo, Zubiri sospechó ya hace muchos años que se estaba desconociendo y pasando por alto una instancia previa y aún más radical que la del sentido del ser. Esta nueva posición suya aparece en forma escrita por primera vez en su famoso estudio sobre el problema de Dios, y como el pasaje es de suma gravedad lo citaremos íntegramente: 'El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una manera o de otra; por qué es como es y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el "es". Esto ha podido hacer pensar que el "es" es la forma primaria como al hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay y lo entiende como siendo. Pero el ser supone siempre el haber. Este texto de Zubiri, (continúa el autor uruguayo) que se hará clásico en la historia de la filosofía contemporánea introduce una esencial modificación en el orden de la fundamentación. Ahora sabemos que el ser no es la instancia última a que cabe llegar, porque el ser está fundado y se funda en el haber, en lo que hay, en la realidad. La comprensión no puede ser ya definitiva del hombre, puesto que antes que comprender debemos encontrarnos con cosas reales, con cosas que "hay"... Zubiri es el primer filósofo que ha logrado ir más allá del ser y de su comprensión, más allá del plano del sentido y de las significaciones, y, por tanto, el primer filósofo que ha superado la fenomenología. Esta proeza intelectual constituye el significado histórico de la filosofía de Zubiri y el fabuloso avance que ha realizado sobre el resto de la filosofía europea actual".

4.6 Se nos puede negar el "ser", se nos puede decir que **no somos** nadie en el mundo, pero nadie nos puede quitar lo que "hay" en nuestro mundo si nosotros sabemos defender estos haberes propios. Podemos seguir siendo, a los ojos de la ontología instalada, mundialmente irrelevantes. Pero metafísicamente, es decir realmente, nuestra realidad es rica. Se trata de quitarnos el complejo del ser a cualquier costa. Solamente desde nuestra realidad asumida podremos, en acto segundo, ser o representar algo. Lo ha entendido la joven novela latinoamericana. Lo está comprendiendo la filosofía.

4.7 En efecto, "esta experiencia de ir 'más-allá' la denominaremos **meta**; y como va más allá del horizonte de la **fysis** la llamaremos **meta-física**; pero **meta-física** ahora no tiene nada que ver con la metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger, la metafísica

del sujeto. Esta metafísica, igual que la ontología de Hegel y Husserl, es un invento moderno; la ontología, que aparece con tal nombre en la época de Wolff y Leibniz es un **lógos** que comprende al **ón** (ente'). **Meta-física**, en cambio, significa antología de la negatividad, ontología negativa de 'lo mismo'. "Confundiendo las nociones de realidad y de ser, el 'pensar' de la dominación obtuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente. Pero la necesaria labor de distinción (a la que es tan poco afecto el raciocinio simplificador de los ideólogos del 'statu quo') nos obliga a discernir, con Zubiri, al 'ser' como 'un momento de lo real'. "Por eso mismo la Metafísica es ético-políticamente potencialidad subversiva respecto a la ontología y a la legalidad del mundo". "Hasta hoy, fundamentación filosófica a través del ser, ha significado fundamentación a través del Centro. 'El Ser' ha sido, en verdad, el Centro. Y 'el pensar' ha sido el Pensar Central. En el Centro se han unido. Fuera del Centro: lo ente, lo contingente, lo subdesarrollado, que sólo a través del Centro pudo ser reconocido (...), la filosofía del haber es revolucionariamente liberadora porque su fundamentación no pasa por el Centro. El haber es irreductible, no central. A partir del haber, ni la dignidad del ser ni la verdad del pensar tienen que pasar por el Centro. El haber no pone condiciones. El haber no exige que los entes vengan a él o que lo reciban. El haber no se diferencia de los entes, no tiene 'centros', ni un punto supremamente habiente. Su justicia es la de la simplicidad: allí donde hay, es eso que hay. Eso que hay en su propia dignidad. En su propia verdad". "Opusimos el **estar** (en la realidad se está) al **ser**. En cierta manera es como si justificáramos eso que occidente nunca quiso justificar y es el residuo, la masa, el indio, el proletario".

METAFÍSICA DE LA REALIDAD

"Confundiendo las nociones de realidad y de ser, el 'pensar' de la dominación obtuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente".

O. ARDILES

1 Lenguaje cotidiano

1.1 Sólo como punto de partida, pero lo que ganemos en este primer momento nos dará gran ayuda en la nueva jornada que comenzamos. El hombre común no es filósofo profesional, pero en él se da la actitud metafísica como acontecimiento. El lenguaje cotidiano no es un discurso metafísica, pero tampoco ocurre por fuera del acontecimiento que hemos llamado "metafísica". Ni el uno ni el otro pueden dirimir cuestiones metafísicas, pero pueden ayudarnos a clarificarlas, al convertir en tema lo que atemáticamente el hombre vive y expresa con palabras. Dejémonos guiar por el lenguaje de la calle.

1.2 Realidad, real, realmente son tres términos o, si se prefiere, un solo término que en forma sustantiva, adjetiva o adverbial repetimos continuamente. A veces en forma abusiva o redundante subrayamos nuestro discurso con incisos tales como: "en realidad. . .", "en realidad de verdad...", "realmente...". Además, son frecuentes frases como éstas: "estar en la realidad", "contar con la realidad", "hacerse cargo de la realidad", "alejarse de la realidad", "atenerse a la realidad", "interpretar la realidad", "transformar la realidad", "volver a la realidad", "vivir de realidades", etc. A juzgar por el número de veces que tales términos hacen manifestación en el lenguaje y por el énfasis o acento que en ellos ponemos, se diría que estamos ante un fenómeno semántico de primera importancia. La realidad es algo así como el elemento en el cual se mueve el hombre, como pez en el agua. Pero hay más: el hombre puede **hacer** realidad, puede realizar y realizarse, es un realizador de mil y una cosas. Se trata, pues, de una familia de términos con enorme carga semántica y de gran prestigio.

1.3 Ahora bien, parece evidente que lo que llamamos realidad no existe como algo distinto y aparte de las cosas. La realidad es de las cosas: realidad de la materia, del éter, de la luz, de la vida, etc.

La realidad tiene, pues, un carácter genitivo o de pertenencia a las cosas. (Son las cosas las que poseen un carácter real. Si, dando un

paso más, preguntamos a un hombre cualquiera qué es la realidad en una cosa, casi invariablemente se nos dirá que realidad es lo que la cosa es "**de suyo**". Exactamente, Zubiri ha encontrado en esta feliz expresión popular la mejor explicación (no definición) de eso que llamamos realidad de algo: "**aquello** que la cosa es '**de suyo**'".

1.4 Además de la significación particular o talitativa aludida (lo que **tal** cosa tiene "**de suyo**") la palabra **realidad** puede tener y tiene frecuentemente en el uso popular una significación transcendental. En tal caso significamos la totalidad de las cosas, todo cuanto hay, sea lo que sea. Realidad, en función transcendental, no denota particularmente "lo real" de algo determinado, sino, trascendiendo todos los particularismos, se refiere a todas las cosas por razón de lo que tienen 'de suyo', o al **momento** 'de suyo' de **cualquier** cosa, sea lo que sea. En este sentido, realidad es el elemento o piélago en cuyo horizonte se mueve la inteligencia.

1.5 Finalmente, es cierto que incisos tales como "realmente", "en realidad", los podemos sustituir por: "efectivamente", "en efecto"; y que también "una política real o realista" puede significar "una política efectiva". De aquí el tercer significado de realidad como **efectividad** que destaca el **Diccionario** de la Real Academia. Pero es evidente que este carácter érgico, no es el más radical: una cosa es efectiva, es decir, causa efectos, porque es algo 'de suyo'; aunque en el orden del conocimiento, por los efectos o efectividad reconocemos con frecuencia una cosa como siendo 'de suyo'. De ahí que real signifique también lo que, por sus efectos, se muestra como indubitable.

2. En qué consiste la realidad

2.1 El "excursus" lingüístico nos sirvió para centrar el problema: no nos referimos a la realidad como **efectividad**, aunque lo real sea efectivo e indubitable 'de suyo'; tampoco, de momento, a la realidad como **totalidad** de lo real. Centremos la investigación en averiguar qué es lo real en una cosa determinada, por ejemplo, la realidad da un átomo, de un organismo, del hombre, etc. Así la cuestión, podríamos establecer que la realidad de una rosa está constituida por las notas que ésta posee. **Notas** tiene aquí un significado amplísimo: "Todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella 'en propiedad', como algo 'suyo'". Las cosas están dotadas de ciertas notas, propiedades o haberes que constituyen su riqueza. Ese haber propio o **suyo**, esas pertenencias o bienes, constituyen lo real de algo. No es de extrañar que en latín una misma palabra "res" (de donde viene realidad)

signifique a la vez: cosa, bienes, riqueza, hacienda, propiedad y que en sánscrito "rai" (de la misma raíz que "res") tenga significación de fortuna o valor. Las cosas tienen fortuna, son buenas y valen.

2.2 La realidad o el 'de suyo' de una cosa no se puede confundir con la naturaleza de la misma. Naturaleza, en efecto, son los principios internos operativos. Hay, por vía de precisión, en el hombre muchas notas que le vienen por naturaleza, pero otras propiedades no son naturalmente emergentes, sino que se tienen por vía de apropiación de unas determinadas posibilidades. Luego algo puede ser 'de suyo' de muchas maneras: el color de la piel lo es por naturaleza, la ciencia o virtud por apropiación. Pero, independientemente del origen natural o moral de los haberes de una cosa, "realidad es siempre y sólo el 'de suyo' de la misma".

2.3 Tampoco podemos identificar, sin más, realidad con existencia. Se suele pensar que real es lo que existe y que irreal es lo que no existe. Las cosas que existen son efectivamente reales, pero no formalmente por existentes, sino por tener existencia 'de suyo', por existir **realmente**. Tampoco lo irreal es simplemente lo inexistente, sino "lo inexistente concebido o fingido 'como si fuera' existente". Lo irreal tiene a su manera existencia, pero no de por sí sino en forma concebida "de por mí". Lo irreal se funda en lo real. Veremos más adelante la importancia de lo irreal en la vida humana.

2.4 Finalmente, se podría pensar que la realidad de una cosa se identifica sin más con su esencia. Es claro que las cosas reales tienen esencia. Esencia es "lo que" una cosa real es. Pero el "qué" esencial se refiere formalmente sólo a un mínimo de notas: a aquellas que **no pueden faltarle** a una cosa sin que deje de ser lo que es. Ahora bien, al lado de las notas esenciales, una cosa puede tener otras muchas que, aunque inesenciales, forman parte importante de su fortuna o haberes. La realidad o 'de suyo' de una cosa no coincide sin más con su esencia, aunque la esencia sea la parte principalísima del 'de suyo'.

2.5 "La realidad de cada cosa llega allí a donde llega lo que ella es 'de suyo', y termina allí donde termina este 'de suyo'".

En esta forma, el carácter o modo 'de suyo' que poseen los diversos momentos de una cosa es lo que la acota y distingue con respecto a las demás y lo que formalmente la constituye en "cosa". Lo que vulgarmente llamamos **una** cosa real no es sino la unidad de un "de suyo". Las notas de una cosa real, por ser pertenencias de la misma,

constituyen una unidad en sí y de por sí que le otorgan un carácter de unidad autónoma o de cosa. Es cierto que los animales, en virtud del poder formalizador del cerebro, perciben las cosas con cierta autonomía unas de otras, objetivamente, pero nunca en su carácter 'de suyo' para poder decir que eso que perciben es una cosa **real**.

2.6 La elección de la realidad, como punto de partida de una metafísica desde América, no obedece a moda o capricho. El ego ontológico nos incorporó al Imperio por obra de su dialéctica totalizadora. Nuestra realidad como exterioridad, como un más-allá del sistema fue negada. Esta negación secular nos ha hecho creer en nuestro papel dependiente y epigónico, y nos ha hecho olvidar ese **prius** inalienable, pero enajenado, que es nuestra propia realidad. Aquí no ha ocurrido ese heideggeriano olvido del ser, eclipsado por el brillo oropelesco de los entes, sino algo más radical y grave: el olvido de nuestra **realidad** por obra del colonizaje. "La realidad del hombre **dentro** de sistemas opresores es la destitución de la realidad del hombre (y de 'las cosas') como **exterioridad** (que es el sentido meta-físico de 'realidad')".

2.7 Tenemos que saber de una vez por todas (no me cansaré de repetirlo) que lo primario no es el ser, en el sentido del papel que podamos representar en el concierto o desconcierto del mundo, aunque este papel sea de letra propia y no escrita al dictado. Antes que actores del gran teatro del mundo, somos propietarios y autores (augeve) de haberes, pertenencias, riquezas, bienes y valores. Solamente sintiéndonos afortunados (lo contrario de alienados) podremos aspirar a ser auténticamente alguien. La realidad, como haber, se relaciona con lo nuestro originario, con el subsuelo limpio de maleza ontológica opresora, liberado de los discursos "**a priori**" del ontologismo imperial. "Es nuestro convencimiento que esta nueva perspectiva, si bien no se restringe a nuestro medio y a nuestro tiempo, ha sido facilitada por nuestra circunstancia tercermundista y americana". La metafísica del **haber** es el modo liberador de señalar nuestra realidad. **Señalar**: "El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo", escribe G. García Márquez de su Macondo-Literario. Creo que la metafísica de la realidad es también vuelta y reconciliación con nuestro Macondo-Real: América profunda y sufriente, en trance de liberación. En muchas páginas de nuestros actuales pensadores latinoamericanos encontramos un lenguaje, a veces difícil, pero cuyas palabras tienen la novedad del mundo adveniente que proféticamente anuncian, desde la denuncia y la ruptura con el viejo mundo opresor: "La filosofía es oído a la voz histórica del pobre, del pueblo; compromiso con esa palabra;

desbloqueo o aniquilación de la totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a decir lo nuevo y, así anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana".

3. Caracteres reales de las cosas

3.1 Por su realidad o 'de suyo' las cosas son unas, verdaderas y buenas. Más que propiedades, la unidad, verdad y bondad son momentos intrínsecos que afectan a todas las propiedades o haberes de una cosa. Aquí habría que recordar la tesis escolástica según la cual el ser y sus propiedades sólo se distinguen con la mínima de las distinciones que es la distinción de razón razonada menor, puesto que representan aspectos conceptuales distintamente, pero que en la cosa se complican. El único "pero" que cabría hacer es que aquí no tratamos del ser sino de la realidad. Por lo demás la tesis es válida. Y es válida también la tesis clásica de la convertibilidad entre el ser y las llamadas propiedades transcendentales llevadas al terreno más radical de la realidad: 'de suyo' las cosas tienen los tres caracteres en la medida en que son reales hasta tal punto que el grado de unidad, de verdad o de bondad de una cosa mide su grado de realidad y viceversa.

3.2 Por su 'de suyo' una cosa es **una** intrínsecamente y se distingue extrínsecamente de las demás. La unidad es a la vez indivisión y división. La indivisión se refiere a la unidad que domina a las notas de una cosa; la división dice relación a la autonomía de que goza una cosa con respecto a las demás. Por el grado de su unidad una cosa real puede ser singular, individual o personal. Las unidades singulares (**singuli**) se diferencian numeralmente, pero todas ellas tienen las mismas determinaciones intrínsecas. Dos átomos de plata, por ejemplo, sólo se diferencian por ser dos, pero por su constitución uno es réplica exacta del otro. No son idénticos, pero son iguales. Por el contrario, las unidades individuales además de numeralmente se distinguen por tener caracteres internos diferentes. No hay dos organismos, aun perteneciendo a la misma especie, que tengan las mismas determinaciones internas o que sean iguales. La materia macroscópica veces, y siempre los seres vivos, son realidades individualizadas (individuii). Entre los individuos, el hombre, por su máximo grado de unidad, se constituye en persona. La unidad personal consiste en que el 'de suyo' es formalmente 'suyo'. El hombre es "su" realidad y por ello, su realidad consiste en "suidad", como dice Zubiri.

Intramundamente el hombre es la máxima realidad con el máximo de unidad; pero podría pensarse en unidades personales simples, como el caso de Dios. El hombre, a su vez, puede hacer cosas (cosas-artificiales) que, dotadas de sentido, tienen en su virtud cierta unidad que imita a las cosas naturales en su singularidad o individualidad.

3.3 Lo que llamamos una cosa es una de por sí (**per se**), pero existen otras formas de unidad por unificación (**per accidens**). Más que de unidad, en estos casos debiéramos hablar de uniones. Entre estas últimas las hay que son simples agregados, órdenes, clases y especies. Los simples agregados son agrupaciones o conjuntos de cosas sin nada más que las una que la contigüidad espacial. Un montón es un caso típico de agregado. Cuando la reunión de cosas está presidida por una ordenación estática o dinámica tenemos un orden de cosas. Una biblioteca es un orden. Una clase es más que un orden. Un orden puede hacerse con diversidad de cosas (el caballo, el carro, la carga, el auriga), mientras que una clase es una multitud de cosas singularizadas y hasta individualizadas con tal que tengan ciertos caracteres comunes. Todos los diamantes forman una clase natural; todos los automóviles una clase artificial de cosas. La unidad específica va más allá de la de clase. Podríamos decir que una especie es una clase de cosas en las que unas provienen de otras por generación. Conviene dejar indicado al menos que una especie, por ejemplo la canina o la humana, no es algo distinto y a parte de los individuos. Como ha hecho ver Zubiri, esta sustantivación de las especies se debe al error que consiste en volcar nuestras estructuras mentales a las cosas. Siendo ello así, es insostenible la tesis de la formación de los individuos por contracción; es, por el contrario, la especie la que se forma en un proceso de expansión de los individuos. La llamada unidad filética o de especie es la unión de todos aquellos individuos que tienen una misma esencia quidditativa o esquema genético transmisible.

3.4 Ahora bien, si proyectamos el tema de la unidad sobre el Universo o Cosmos, habría que afirmar que éste no es el resultado de una muy compleja adición de unidades o cosas, sino un sistema de realidades. Para la ciencia actual el Universo efectivamente es un sistema en expansión y en evolución. Desde el punto de vista de la unidad el movimiento expansivo-evolutivo es un proceso de construcción de unidades cada vez más centradas y más fuertemente conexas entre sí. Un Universo, como lo ha visto Teilhard de Chardin, en concentración creciente hasta dar de sí la conciencia o el 'de suyo' plenamente suyo. Diríamos que el Universo, y las cosas dentro de él, aman la unidad, la buscan, la defienden como a su propio 'de suyo' o realidad, como a su

propio ser.

3.5 Además de unidad real hay en las cosas verdad real. La verdad es un transcendental relativo: "Sólo porque la cosa real inteligente y volente (el hombre) está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y volición y, por tanto, **verum y bonum** transcendentales". Pero, aunque la verdad se da **ante** la inteligencia, son las cosas las que **dan** verdad o, utilizando un neologismo zubiriano, son las cosas las que **verdadean** ante la inteligencia. La verdad real no es sino el conjunto de propiedades o haberes de una cosa, su sólido y rico estar siendo, actualizado en impresiones de realidad ante la inteligencia sentiente. La verdad real hay que situarla en este encuentro fecundo de las cosas reales con la inteligencia a nivel impresivo. Las impresiones de realidad son sensibles por ser **impresiones**, pero tienen carácter inteligible porque son impresiones **de realidad**. Esto quedó explicado en la segunda jornada al tratar de la habitud inteligente.

3.6 La verdad como carácter de la cosa, antes que pertenecer a la inteligencia, es un **prius** que se muestra en el acto de actualización. La actualización consiste en una especie de remisión de la cosa a lo que ella misma es 'de suyo' con anterioridad e independientemente de la intelección. Es la cosa misma la que se me presenta como siendo (no algo 'de mí', sino) 'de suyo'. Actualización es autopresentación y en ella consiste la verdad real. En primera instancia las cosas nos colonizan, **se nos im-ponen** en realidad de verdad; no somos nosotros quienes **ponemos** las cosas. La anterior tesis de todos los idealismos, en esta nueva versión de la verdad real, queda sin piso. Imponerse quiere decir que se nos meten dentro por la puerta de las impresiones en un gesto de autopresentación: "Aquí estamos, nos dicen las cosas, abiertamente, desembozadamente, en nuestra condición de realidad propia". Sucede entonces que yo quedo vertido a lo que la cosa es realmente, para moverme en adelante en el elemento-realidad. Ha quedado atrás el oscuro ámbito estímulo en el que otros congéneres nuestros en animalidad viven, vegetan y sienten sin entender lo que las cosas que les afectan son 'de suyo' o realmente.

3.7 El hombre reacciona, en un segundo momento, frente a la realidad actualizada de las cosas **haciéndose cargo** de su situación como una situación real, en vista a responder adecuadamente a los reclamos que de ella recibe. Esto le puede exigir al hombre, como históricamente ha sucedido, tener que conceptúa l izar las cosas o aprehenderlas en

conceptos. Más aún, formado el concepto de una cosa, puedo decir que es esto o lo otro,- entonces uso la facultad de juzgar acerca de lo que las cosas son o no son en forma inmediata o mediante complejos raciocinios. La inteligencia tiene, pues, distintos niveles: el sentiente, el concipiente, el iudicante y el raciocinante. La inteligencia históricamente ha ido haciéndose razón, pero el uso de razón sigue alimentándose del uso de inteligencia sentiente. Antes de ser lógica u ontológicamente verdaderas, las cosas son realmente verdaderas. Su profundo y rico 'de suyo' se transparentó dejando ver sus propiedades en impresiones de realidad. Para el animal, cuyo conocer se reduce a meras impresiones sensibles, las cosas se le presentan como objetos independientes, pero el 'de suyo' de éstos permanece embozado u opaco. No sin razón se ha dicho que el intelecto es la facultad de inteligir, es decir de leer (**legere**) a nuestro alrededor (**inier**) y por dentro (**intus**) la realidad de las cosas: en efecto, son inte-ligibles. Pero lo son no sólo ni primariamente porque yo tenga poder o capacidad de leerlas, sino, ante todo, porque ellas tienen la propiedad de tener un 'de suyo' transparente y por tanto legible.

3.8 Unas y verdaderas, las cosas son, por añadidura, buenas. El **bonum** es el tercer carácter que trasciende todas las cosas. Dijimos que el 'de suyo' de una cosa cualquiera es el conjunto de bienes que ésta posee. Las cosas tienen mayor o menor fortuna, pero nunca están vacías o en inopia de bienes. Absolutamente o en sí mismas las cosas son buenas por las perfecciones que les son propias de acuerdo a su 'de suyo'. Pero, así como las cosas dan verdad o **verdadean** ante la inteligencia, así también ofrecen sus propias pertenencias o bienes al hombre. Por simetría podríamos llamar a esta oferta de bienes **bondadear**. Las cosas verdadean ante la inteligencia y bondadear ante la voluntad del hombre, precisamente porque es animal de realidades, consciente del secreto de las mismas. Por esta razón el hombre vincula las cosas a su propia vida dotándolas en esta relación de sentido y valor. Sobre este tema volveremos más adelante.

3.9. Ahora bien, nemos desmitificado el ser de la antología para radicar (y lo que se requiere en metafísica es radicalidad) nuestro discurso en la realidad; de análoga manera la desmitificación tendrá que afectar a los caracteres transcendentales que venimos estudiando.

No son éstos patrimonio del Ser-Unívoco, sino de las cosas en su humilde realidad. Debemos denunciar la falsa universalidad que desde el ser de la antología se ha querido imponer a las cosas dictándoles

una unidad, verdad y bondad que no nacía de ellas mismas. Hay que pensar radicalmente estas nociones desde abajo, desde el subsuelo de nuestra realidad.

3.10. Así, por ejemplo, si la unidad cuando es auténtica brota del 'de suyo', en buena lógica toda unidad impuesta, llámese como se quiera, es pseudounidad. Latinoamérica, como continente independiente, ha vivido en el limbo de las pseudounidades impuestas por el Imperio de turno. Como antes dominados, hemos ocupado un puesto periférico en relación a un centro. La unidad en la que hemos vivido nunca ha sido nuestra. No se niega que nuestras naciones políticamente hayan nacido a la historia, pero la independencia política sigue mediatizada por otras dependencias más profundas y difíciles de romper. La soberanía es un largo camino hacia la unidad real, que ha de nacer desde adentro de nuestro 'de suyo'. Lo mismo se diga de la verdad real. Esta no es la pretenciosa verdad abstracta que dicta el sistema o el Imperio. No es el tener-que-ser-así para coincidir y adecuarnos a las exigencias semántico-pragmáticas del discurso unívoco de la Totalidad. La verdad real coincide con la propia realidad de las cosas. Es una verdad que se muestra y ofrece, pero no se impone. Nuestro problema latinoamericano no es solamente el de falta de unidad propia, y por tanto, de identidad, sino también, como consecuencia inevitable, es de falta de verdad. No hemos sido auténticos porque hemos vivido de las verdades ajenas y formales dictadas por el centro. Ofuscados por la claridad y distinción cartesiana de las verdades importadas, nuestra realidad nos parecía vacía de verdad, opaca, ininteligible sin interés. Apenas hoy estamos bajando del olimpo de las verdades ontológicas del ser a la verdad concreta de nuestra realidad. Es fácil, por último, convencer a quien vive de espaldas a su realidad que el ser latinoamericano es bárbaro y que necesita del soplo de una cultura superior para nacer al espíritu, a la verdad y al bien. Así pensaba Hegel y con él Europa y así nos hicieron pensar durante mucho tiempo.

4. Caracteres humanos de la realidad

4.1 Las cosas están dotadas de por sí o 'de suyo', por razón de la realidad que les es propia: de unidad, verdad y bondad. Sobre esta base el hombre puede conferir sentido y valor a las cosas. Sentido y valor no son caracteres que las cosas tengan 'de suyo', sino 'de mí', es decir, por dotación del hombre. En este punto entramos en el reino de la irrealidad tan extenso e importante como el de la realidad. Son dos esferas complementarias. Como escribe Zubiri "el hombre no

podría ser plenamente real sin dar el rodeo esencial de la irrealidad". En contra de lo que comúnmente se piensa, lo irreal no es la negación de lo real sino su complemento. Zubiri ha tenido que inventar un nuevo término "arreal" y su abstracto "arrealidad" para referirse al ámbito estímulo de la pura animalidad. El simple animal es arreal, nunca irreal, precisamente porque no es animal de realidades. La irrealidad camina a lomos de la realidad. Irrealidad es la utopía.

4.2 Entre lo irreal está el sentido y el valor. Sentido y valor no es algo que las cosas tengan de por sí, es algo que reciben del hombre. Empecemos por el sentido. Dicho término cobija una rama rica en matices semánticos. En física se pregunta por el sentido o dirección en que actúa una fuerza,- de una vida sin orientación decimos que no tiene sentido,- hablamos del fin de la vida o del significado de la historia, es decir de su sentido; finalmente, es frecuente indagar por la significación o sentido del lenguaje hablado o escrito. Teniendo en cuenta los anteriores ejemplos podemos concluir que las cosas tienen sentido cuando tienden-a, se orientan-hacia, sirven-para, significan algo. Esto es, el sentido es un carácter intencional conferido a las cosas. Un sentido en sí es un contrasentido puesto que sentido es el -**a, -hacia, -para, -algo**. Es claro que sólo una realidad inteligente y volente puede dotar de sentido a las cosas, pero una vez conferido pasa a ser dote de las mismas: son las cosas las que **tienen** sentido.

4.3 Zubiri divide cuanto hay en cosas-reales y cosas-sentido. Notemos que una misma cosa puede ser a la vez realidad y sentido, por ejemplo un río, una casa, un cenicero de plata, etc. ¿Qué duda cabe que estas cosas son reales en virtud de unas propiedades por las cuales actúan sobre sí mismas y sobre las demás? Pero la casa en cuanto hogar (y de otra forma no sería casa), el cenicero en cuanto a cavidad destinada a recibir cenizas o el río como vía de navegación son cosas-sentido. El sentido se constituye por la versión que las cosas tienen al viviente humano: "es, como dice Zubiri, el carácter constructo de las cosas como momento de la vida humana". No negamos que las cosas puedan mostrar un sentido sin que el hombre se lo haya otorgado. Por ejemplo el Universo, y dentro de él los seres vivos e incluso la materia inorgánica, muestran sentido. Si ello es así como parece, al menos como hipótesis o problema, habría que plantearse la posible existencia de una-realidad supremamente inteligente y volente conferidora de sentido. Es el problema teológico de la realidad que trataremos en la última jornada.

4.4 Las cosas-sentido no se identifican sin más con los utensilios,

aunque éstos sean por excelencia cosas-sentido. Podríamos, volviendo al mundo humano del cual hablamos largamente en la primera jornada, establecer la existencia de cosas: naturales (ecología), artificiales (industrias) y morales (instituciones y valores). Pues bien, solo las cosas morales y artificiales son siempre cosas-sentido,- por ejemplo, una familia o un cuchillo. Las cosas naturales son cosas-reales pero pueden ser cosas-sentido en la medida en que el hombre las refiere en alguna forma a su vida. Una oquedad en una roca es algo real en ella pero si yo utilizo dicha oquedad como refugio entonces se convierte en cosa-sentido: cueva.

4.5 Tres importantes precisiones hay que hacer en torno a la distinción realidad sentido: a) el sentido se funda siempre en la realidad. Sin realidad no puede haber sentido. Si el hierro (realidad) no tuviera 'de suyo' unas propiedades (dureza, maleabilidad, etc.), el cuchillo no sería cuchillo (sentido). No es concebible un cuchillo de agua o de gelatina, b) Las cosas-reales tienen propiedades; en cambio, las cosas sentido ofrecen posibilidades de vida. Un río tiene unas propiedades que no son más ni menos sea o no utilizado para la navegación: navegar es una posibilidad y no una propiedad. La realidad funda el sentido y el sentido, a su vez, crea las posibilidades, c) Las cosas sentido, en cuanto tales no tienen esencia real, por la sencilla razón de que no son realidad; pero al tener sentido me puedo formar un concepto de ellas. Cuando preguntamos: qué es una cosa, el qué puede referirse unas veces a la esencia y otras al sentido. Un organismo tiene esencia, una silla, en cuanto tal, sólo tiene sentido. "Ello no obsta, evidentemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de lo esencial a propósito de toda suerte de cosas, sean o no reales; es que las consideramos como si fueran. Y ello por una razón muy honda: y es que aprehendidas por el hombre estas cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre él".

4.6. Hemos llegado a un punto importante: a las posibilidades que "arrancan del sentido que las cosas reales tienen en mi vida". ¿Qué es una posibilidad?, ¿qué son las cosas como posibilidades de vida? Una posibilidad es algo que yo puedo (possum) hacer, es un poder. Ahora bien, se hace necesario distinguir poder como potencia, poder como facultad y poder como posibilidad. Desde que nace, y aún antes de nacer, el niño tiene una potencia intelectual que lo diferencia esencialmente de los simples animales, pero esa potencia aún no está facultada para entender. Un niño a los tres años no puede entender problemas difíciles de álgebra no por falta de potencia sino de facultad. Lo potencial es lo posible como término de una potencia. Lo factible es

lo posible como término de una facultad. Queda un tercer posible como término de una capacidad: es la posibilidad. Muchas potencias facultadas no están possibilitadas para hacer algo. La potencia intelectual de un adulto está 'de suyo' facultada para resolver ciertos problemas, pero puede carecer de la capacidad necesaria y suficiente para ello por falta de estudios entre otras cosas. Estos tres poderes se articulan justamente de la siguiente manera: sin potencia no hay facultad y sin facultad no hay posibilidad, pero podría haber potencia y facultad sin posibilidad "real. Muchas cosas son posibles en el primero y segundo sentido sin que lleguen a ser verdaderas posibilidades. En la Edad Media, por ejemplo, era posible volar pero volar no era una posibilidad que tuvieran los hombres medievales. Desde el momento en que existe una potencia facultada existe un posible, pero solamente cuando se está en capacidad interna y externa de realizar lo facultado se tiene una posibilidad real en las manos.

4.7. La naturaleza me da unas potencias y unas facultades que yo tengo que capacitar. En la medida que las capacito voy creando mis posibilidades de vida. El hombre, en frase de Zubiri, tiene que vivir "haciendo un poder", esto es creándose sus propias posibilidades para, en un segundo momento realizarlas. Realizar posibilidades es incorporarlas a mi proyecto vital en tanto que realidad mía o querida. Por apropiación de posibilidades, el hombre tiene ciertas propiedades o haberes no ya por emergencia de unas potencialidades sino como fruto de unas opciones. Pues bien, "la realidad sustantiva cuyo carácter 'físico' es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitutivamente moral en el sentido explicado".

4.8 En su condición de posibilidades de vida, las cosas valen para el hombre. ¿Qué son los valores? El tema es muy prolijo y las discusiones que desde hace unas décadas se vienen sosteniendo sobre este tema lo han complicado más. Solamente pretendemos señalar la raíz metafísica del valor cualquiera que éste sea. ¿Dónde está esta raíz? , ¿Los valores son subjetivos u objetivos? Para nosotros la cuestión tiene una solución un tanto salomónica: las cosas valen por su realidad (objetivismo), pero sólo valen en cuanto dicen relación al hombre (subjetivismo). No se puede identificar sin más la noción de valor con la de bien. El Bonum es el conjunto de propiedades reales o bienes de una cosa que pueden ser conocidos por el hombre como tales. Las cosas en sí buenas empiezan a valer cuando les otorgo un sentido, entonces además de buenas son valiosas y, por ello, suscitan

en mí una reacción de agrado, interés, deseo o fruición.

4.9 Esta distinción entre bien y valor resalta más si tenemos en cuenta que los bienes pertenecen a la esfera de las cosas-reales; en cambio, los valores se mueven en el reino de las cosas sentido. De ahí esa irrealidad de los valores que los axiólogos, en una u otra forma, destacan. El hombre vive optando por unas posibilidades que considera valiosas para la realización de su propio proyecto. El hombre, por ello, realiza valores y se realiza a sí mismo como realidad valiosa.

5. Dialéctica de la realidad y del sentido

5.1 Dialéctica de la realidad es lo que llamamos en términos más usuales evolución. A su vez la dialéctica del sentido recibe el nombre de historia. Ambas dialécticas están íntimamente conexas: sin evolución no habría historia. La historia empieza con el hombre y el hombre es un producto de la evolución. Pero la historia tiene caracteres propios que emanan de la singularidad del animal humano y que no se dan en el proceso evolutivo antes que el hombre hiciera aparición. La historia en este sentido no es la mera y simple prolongación de la evolución. Como lo ha visto lúcidamente E. Dussel, el que mejor ha analizado la dialéctica de la naturaleza ha sido X. Zubiri.

5.2 Veamos algunos puntos esclarecedores, en primer lugar, en lo referente a la dialéctica de la realidad. De entrada, "es menester consignar que en el Universo, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una gradación, mejor dicho, un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva". El Universo, en el cual vivimos, es una totalidad en progresión creciente. El problema de la realidad como totalidad intramundana hay que plantearlo dentro de este marco.

5.3 La evolución se refiere, en primer lugar, al hecho según el cual la materia que constituye nuestro Universo, en su inicio una masa probablemente neutrónica, hizo explosión en una hora cero que la ciencia calcula en el orden de los 12.000 millones de años. Esta sería, por tanto, la edad de nuestro Universo. Finito en el tiempo, al menos para nuestra experiencia actual, el Universo no ha dejado de expansionarse y construirse a partir de un estado inicial estacionario. Precisamente por ser el Universo un todo en expansión es de radio finito. La finitud del Universo es uno de los puntos en que la astrofísica actual ha roto con la física clásica de Newton para quien el Universo

era de radio infinito. Sobre qué configuración pueda tener el Universo en su totalidad sólo caben imaginaciones. Dentro del todo universal la realidad no ha cesado de construirse en edificios que van de los más simples (átomos, moléculas, astros) a lo más complejo (organismos). A esta edificación, en progresión creciente, es a lo que llamamos, en el sentido más general, evolución. El Universo es un todo expansivo evolutivo.

5.4 La evolución, al menos en nuestro planeta Tierra, ha dado de sí realidades vivas. Los vivientes tal como los conocemos tienen una esencia, en la mayor parte de los casos, especiabile. Por especiación, o desgaje y transmisión genética de ciertos caracteres se forman los **phylums**. "La metafísica de las esencias específicas es una metafísica genética". Pero no solamente han ocurrido y ocurren cambios **dentro de** la especie. Hay también cambios **de** especie en los que se constituye una nueva esencia específica, cabeza de un nuevo **phylum**: "la originación de esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos evolución", a nivel de la realidad viva. Todas las especies tienen esta potencialidad evolutiva o de meta-especiación. Sin embargo, dicha potencia es muy variable según las especies, el medio y los momentos de la historia. El origen del animal humano merece atención especial.

5.5 El animal de realidades ha surgido del animal de estímulos, también por meta-especiación. Los homínidos no humanizados dan de sí (no decimos de por sí) al homínido humanizado u hombre. La especie humana es una especie animal, pero no una de tantas. La diferencia con el resto de las especies es la que va del estímulo a la realidad. Una de las tesis más originales e importantes de Zubiri en este punto es la afirmación de que, dentro de una unidad filética innegable, han existido tipos de humanidad cualitativamente distintos. En efecto, es de muy diverso tipo de humanidad un arcántropo, un paleántropo o un neántropo. Este último es ya **homo sapiens** o racional. Los anteriores pertenecían a un tipo (o a varios) de "homo hábilis". Estos eran indudablemente inteligentes, pero no habían entrado aún en uso de razón. No eran estrictamente hablando racionales. Sólo al **homo sapiens** o sapien-tizado se le puede aplicar la definición aristotélica que reza: "el hombre es un animal racional".

5.6 El hecho científicamente innegable de que las cosas-reales que hay en el Universo, incluido el hombre, hayan surgido y formen parte, en alguna forma, de la totalidad universal, nos plantea el problema de qué sentido tenga hablar de "cosas". ¿No será más propio afirmar que

el Universo es una Gran-Cosa y que lo que llamamos cosas particulares no son sino afecciones o momentos de esa supuesta Cosa? Es la tesis de todos los monismos, desde los orientales, pasando por Parménides, siguiendo por los estoicos. En el mundo occidental es la manera de pensar (y de vivir) de Bruno, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, etc. La dialéctica de la realidad en tal caso es siempre el desarrollo o despliegue de lo Mismo, de lo que ya es desde siempre. El devenir en tal caso es des-velación, maduración. Frente a la dialéctica de lo mismo es necesario instaurar una manera de ver la realidad universal no monista, es decir, alterativa, pero que tenga en cuenta los datos científicos.

5.7 Sobre este tema, la tesis de Zubiri es que "en el orden de la simple materia, la sustantividad (y por tanto la razón de todo) no compete en rigor a ninguna de las llamadas cosas materiales sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de ellas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total". Tal tesis, de la sustantividad material única, sería monista, si solamente existieran realidades meramente materiales. Pero no es este el caso. La realidad material está compuesta, en primer lugar, por partículas elementales, átomos y moléculas. Si por una concesión, en parte natural, consideramos como realidades en y por sí mismas (cosas) a estas raíces de la materia, habría que reconocer que la diferencia entre ellas es puramente numérica. Dos átomos de hidrógenos son "dos": es toda la diferencia entre ellos. De estos pilares del universo material resulta la materia macroscópica: se trata de porciúnculas o enormes masas con una estructura, una configuración y, a veces, una dinámica propias, los astros por ejemplo. Pues bien, no hay dos trozos de materia que tengan las mismas determinaciones intrínsecas. La materia estabilizada y configurada adquiere cierta individualidad.

5.8 Siguiendo adelante en la evolución, se llega a la vitalización de la materia previamente estabilizada. Los seres vivos se presentan dentro del Universo, como unidades funcionales con cierta independencia y control sobre el medio en el que viven. Los vegetales se nutren de él. En el llamado reino animal asistimos a la sensibilización de la materia estabilizada y vitalizada. Podríamos pensar que las realidades vivas, a nivel vegetativo y sensitivo, son algo más que un fragmento de la materia universal o cósmica. En efecto, son ya realidades individualizadas. ¿Perfectamente?, no. De ahí que sigan teniendo razón de parte con respecto al todo material o, al menos, que no tengan razón plena de todo. Esto último

ocurre sólo con la llegada al Universo, no desde fuera sino desde adentro de él mismo, del animal humano. En el hombre la materia sensibilizada se inteligibiliza. Por la inteligencia el hombre entra en sí mismo en toma de autoposición y penetra en el 'de suyo' de las cosas apropiándose las. El hombre es el gran argumento que anula el monismo o filosofía de lo Mismo, porque es alteridad perfecta. Es en sí y por sí totalidad y no mera parte de la sustantividad total. Es microtodo personal dentro de la totalidad cósmica. Aunque atado por múltiples cordones umbilicales a la matriz universal en la cual ha nacido y de la cual vive y pende, no obstante en cuanto realidad personal es "ab-soluta" o suelta-de el todo universal, aunque , lo sea sólo relativamente. A nivel de persona, como veremos en la próxima jornada, la metafísica de la realidad se transfigura en metafísica de la alteridad.

5.9 Con el hombre empieza la historia en sentido biográfico y social. La historia es el modo propio de estar y actuar el hombre en el ámbito de las cosas reales, individual y socialmente. La dialéctica histórica es muy distinta de la dialéctica evolutiva. Esta última es un movimiento emergente en el que la realidad natural va dando de sí lo que en cada momento va resultando. El resultado son **hechos**. Los hechos proceden de unas potencias. El paso de la potencia al acto en este caso es actualidad. Por el contrario la dialéctica histórica es una dialéctica de sentido: el resultado son **sucesos o eventos**. Sin potencias no habría sucesos, pero éstos, aunque materialmente procedan de unas potencias, formalmente son fruto de una opción personal. El hombre vive optando por unas posibilidades que apropiándose las convierte en realidades. Si se quiere seguir hablando de potencia y acto **more aristotélico** habría que decir que el paso del término a quo al término **ad quem** en la historia no es actualidad sino actualización por apropiación optativa de unas posibilidades dadas o previamente creadas. La dialéctica histórica no es pura emergencia, sino creación de posibilidades y apropiación libre de las mismas.

5.10 La confusión entre evolución e historia, o dialéctica de la realidad y del sentido, ha tenido y tiene graves consecuencias. Hegel, por ejemplo, piensa que el Espíritu emerge de la naturaleza: "En el ser viviente, la naturaleza se ha consumado (...) El fin de la naturaleza es anularse, romper la envoltura de su existencia inmediata y sensible, quemarse como el ave fénix para renacer rejuvenecida en tanto que Espíritu". Una vez que ha hecho eclosión el Espíritu por vía de evolución dialéctica, empieza la historia: "La

historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del Espíritu en el tiempo, del mismo modo que la Idea se despliega en el espacio como naturaleza". Es claro para Hegel que naturaleza e historia están hilvanadas por un mismo movimiento dialéctico que viene en última instancia de la única fuente de todo movimiento que es el Absoluto-Idea. La dialéctica, en cualquier momento de su devenir, es desenvolvimiento, despliegue, explicitación de algo que potencialmente ya está contenido en los momentos anteriores, es decir, de lo Mismo. La dialéctica hegeliana se convierte así en un pasaje de la potencia al acto por mera actuidad o actuación de unas potencialidades.

5.11 Esta manera de entender la dialéctica histórica, confundiéndola con la dialéctica natural, es la que nos colocó por fuera del reino de la historia y la que nos condenó, durante siglos, al purgatorio de la dominación. La historia, para Hegel, tiene su cuna en Oriente, mi hermosa juventud en Grecia y Roma, y llega a su espléndida madurez en la Europa-Central, cuyo corazón es la Alemania de los Prusias. En sus famosas **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**, dictadas en Berlín en 1822-23, América y África sólo le merecen unas escasas páyinas para justificar nuestro **out side** histórico. América, por su posición tropical, por su geografía agreste y geológicamente reciente e inmadura, no puede ser escenario de la historia. Una naturaleza inmadura sólo puede engendrar sub-hombres y sub-culturas. Sólo le cabe salvarse renaciendo, mediante el soplo del espíritu europeo, a la civilización y la cultura universal y única. Hegel condena a América a ser mero ser dependiente.

5.12 Pero, ¿qué tal si, en vez de entender la historia como un proceso de maduración natural, la entendemos como un poder decisorio del hombre para crear sus propias posibilidades y realizarlas? Todo cambia de repente. Si somos subdesarrollados no lo somos por naturaleza, sino por falta de dicho poder. Secularmente hemos carecido de un proyecto histórico propio. Otros nos han hecho nuestra historia. Las posibilidades de vida, como a niños, nos han sido dadas u otorgadas a cambio de conformarnos con una vida dependiente de los centros de poder. Pero ahora sabemos que el hombre que llaman y que quizás es sub-desarrollado, por estar **oprimido debajo** de los desarrollados, puede desarrollarse "haciendo un poder", creando sus propias posibilidades y realizándolas.

6. De la realidad al ser

6.1 A decir verdad, lo que hemos venido rechazando, a nombre de una metafísica de la realidad, no ha sido la metafísica del ser sin más, sino una determinada teoría del ser que la modernidad llamo Ontología. Es ésta un camino **per descensum** que va de la idea del ser a la realidad de las cosas. ¿Por qué no seguir, más bien, el camino inverso, el que va de la realidad concreta al ser de la misma? Tendríamos entonces una metafísica **per ascensum** en la que lo primero sería lo real y el ser una actualidad segunda de la realidad, primero estarían los aspectos absolutos y después los relativos. Entonces contaría más nuestro 'de suyo' que su actualidad o representación en el concierto de los entes. Para quien renuncie a pensar desde la ontología que dicta desde arriba quién **es** quién, la realidad se impone como el único punto de partida que permite establecer desde nosotros mismos el sentido de nuestra historia y de nuestra cultura, es decir, nuestro ser. La pregunta: ¿qué somos en realidad? representa la formulación adecuada del problema que tratamos de sugerir. Sólo **en realidad** de verdad se puede **ser-alguien** en el mundo. El ser, cuando es auténtico, se funda en realidad.

6.2 Pero "el ser se entiende de muchas maneras" ¿Cuál es el sentido que para nosotros tiene el término ser? En el lenguaje usual, ser y realidad se usan indistintamente para referirnos a las cosas; sin embargo, una es la formalidad por la cual una cosa es ser y otra por la cual es realidad. No podemos pedir que el hombre corriente tematice en forma distinta lo que en él se da como acontecimiento metafísico. Realidad es aquel aspecto por el cual una cosa es 'de suyo'. El 'de suyo' de las cosas es algo absoluto en ellas: el conjunto de notas que tiene en propiedad, sus propiedades o bienes. Si hubiera una sola cosa tendríamos realidad, pero no ser. No hay ninguna cosa que sea ser en absoluto. El ser es siempre algo relativo. Las cosas 'de suyo' no son ser sino realidad.

6.3 Tampoco podemos entender el ser como una especie de "super-ser" envolvente de todo lo real. El ser imaginado como realidad sustantiva que engloba todas las cosas es el error de todos los monismos. "Las cosas reales **son**, pero el ser no tiene sustantividad. Es lo mismo que acontece con el espacio. Suele decirse que las cosas están en el espacio. Esto es falso: las cosas son espaciales, pero no están en el espacio.

El espacio es meramente respectivo, es el intervalo que hay entre cosas espaciales; no es receptáculo de las cosas. Lo mismo debe decirse del tiempo. Y, en otro orden de problemas, la filosofía moderna,

desde Descartes, ha sustantivado la conciencia. Pero la conciencia no tiene sustantividad alguna; y ello, no porque sea sólo un acto, sino porque ni tan siquiera es acto, sino tan sólo en carácter de algunos actos, de los conscientes. Y no es ningún azar el hecho de que se haya llevado a cabo casi simultáneamente esas tres sustantivaciones: La de la conciencia (Descartes), la del espacio-tiempo (Newton-Kant), la del ser (Hegel)".

6.4 Si ser no es una macrocosa sustantiva ¿qué es el ser como algo relativo? Resumamos nuestra tesis en una doble afirmación: a); ser es la actualidad de las cosas en el mundo,- b) el ser como actualidad mundana, al ser conocido adquiere carácter de interpretación. Veámoslo.

6.5 Ser es actualidad, pero actualidad en el mundo. Las cosas son efectivamente actuales por razón de su 'de suyo', en forma absoluta. Pero las cosas reales en cuanto reales forman un sistema de cosas que hemos llamado mundo. En el mundo las cosas son respectivas: unas miran o dicen relación a las otras. Las cosas, que de por sí tienen actualidad, cobran una segunda actualidad en razón de su respectividad mundana. Si las cosas se presentan en su **verdad** real en el acto de intelección sentiente, al mismo tiempo se me presentan en su **verdad respectiva** como pertenecientes a un orden mundano. La verdad respectiva es una reactualización de la cosa (ya actualizada como realidad), como **siendo** en el mundo. Ser, como dice Zubiri, es un "re-" de "-actualidad". El ser es un carácter respectivo de las cosas; no es nada sustantivo en ellas, ni mucho menos la totalidad como sustantividad. En el mundo las cosas **están siendo** esto o lo otro.

6.6 El propio hombre, en cuanto está siendo en el mundo, tiene esa segunda actualidad que llamamos ser. En respectividad con las cosas y con los demás humanos, el hombre pronuncia el pronombre personal: Yo. El Yo no es la realidad del hombre, sino el ser del hombre. Cuando pronuncio el Yo personal connoto la realidad que me pertenece, es cierto, pero lo hago en relación con todo lo que me rodea. La realidad se refiere a lo que en mí hay en propiedad o de suyo; el ser a lo que yo represento en el concierto del mundo. Por mi realidad puedo representar algo. De las anteriores consideraciones se puede deducir cuán absurdo sea querer ser alguien da espaldas a la realidad propia. Durante siglos no se nos dejó ser desde nosotros mismos. Aún hoy seguimos siendo dependientes. De ahí nuestra querencia a la fuga de la realidad que nos cupo en suerte y nuestros sueños de ser, apoyados en realidades extrañas. Se impone una vuelta

definitiva a la realidad para que en el futuro, lo que seamos, tenga figura propia. La afirmación de nuestro Yo histórico y cultural es tarea urgente pero sobre el piso firme de nuestra realidad.

6.6 Ahora bien, la actualidad que por razón de nuestro ser podamos alcanzar en el mundo debe estar sustentada en una conciencia que nos dé una imagen y en una interpretación que nos dé un sentido. El ser como un estar en actualidad nos lleva a! ser como concepto, a la idea del ser y al ser como proyecto o a la afirmación de nuestro ser. No se trata de volver a la ontología. Esta procede a la inversa y, por ello, **a priori**. Desde los principios que se deducen *de* la Idea se señala el camino unívoco: el ser es y el no-ser no es; el no-ser nunca podrá llegar a ser y el ser nunca dejará de ser. ¿A quién ha aprovechado esta filosofía de la identidad, dé lo Mismo-Siempre? El ser como actualidad, como idea, como proyecto será siempre algo fundado y, por ello, **a posteriori**!. Lo fundante es la realidad.

7. De la analogía de los entes

7.1 Por su actualidad en el mundo, las cosas son esto o lo otro. Si quitamos el **esto y lo otro** nos quedamos con que son. El "son" hace que las cosas sean **entes**. Un ente es una cosa en cuanto que es en el mundo.: Pues bien, los entes son en respectividad análogos. El tema de la analogía de los entes es clásico y decisivo para una metafísica realista que respete el 'de suyo' de las cosas y de las personas. Como ha escrito Dussel: "la comprensión de la identidad de la cosa consigo misma, o el 'de suyo' de la cosa (que es la realidad para Zubiri), es lo que permite al hombre descubrir las notas de semejanza". Los entes son semejantes o análogos en el mundo.

7.2 La analogía se opone tanto al univocismo como al equivocismo. Para el primero de los sistemas, la noción del ser se dice de todas las cosas unívocamente, es decir, tiene siempre la misma significación, puesto que, en realidad sólo existe un solo ser sustantivo que lo engloba todo y que es Totalidad cerrada. Fuera del ser absoluto y total, nada existe. Los entes, por ello, no son sino accidentes, afecciones, modos o momentos del Uno, de la Sustancia, del Absoluto-Idea. Estamos ante el gran mito redondo de Parménides o ante el círculo dialéctico de Hegel. En estas filosofías, el Ser es idéntico a sí mismo. El Ser, como única realidad sustantiva, niega a los entes toda posible sustantividad. En el otro extremo, el equivocismo piensa a los -entes como totalmente extranjeros los unos a los otros. No se dan cuenta los equivocistas que los cosas son **esto o lo otro**, pero **son**. Son en

efecto, en respectividad, análogas o semejantes. Ni uniformidad unívoca, ni extranjería equívoca, ni identidad ni extrañamiento, ni monismos panteístas ni escepticismo agnóstico. En ambos casos periclitán los entes: o absorbidos por el Ser, o diluidos en mera positividad.

7.3 La tesis de la analogía es antitotalitaria y antianárquica. Para la analogía las cosas no son idénticas. Tampoco en absoluto diferentes, e indiferentes unas a otras. Las cosas son distintas. La distinción se establece entre cosas que en parte convienen y en parte se diferencian. Si algo hacen y pueden las ideas en el terreno, por ejemplo, político, la tesis de la univocidad representaría nuestra simple y llana incorporación al Imperio. La equivocidad a ultranza nos llevaría a un nacionalismo insular e insolidario, a un provincialismo estéril y poco menos que imposible hoy en el mundo. La tesis de la analogía nos afirmaríamos como distintos dentro de una comunidad mundial. Lo otro y el Otro quedarían así salvados de la absorción unívoca, y al mismo tiempo puestos en respectividad, en una especie de cara-a-cara en el que se reconocerían como semejantes y en cuanto tales se ayudarían a ser.

7.4 Centrándonos en la analogía, el pensamiento escolástico ha distinguido dos clases fundamentales (39): de atribución o dependencia y de proporcionalidad. La analogía de atribución consiste en cierta similitud por dependencia de los llamados inferiores analogados (inferiora analogata) con respecto de un principal analogante (Princeps analogans). Hay dependencias por participación intrínseca de la razón analogante (los hijos con respecto a los padres) y dependencias por simple atribución extrínseca (las colonias con respecto a los centros de poder). Las similitudes que resultan de dichas dependencias se reflejan lógicamente en un común discurso en que sus términos son análogos con analogía de atribución o dependencia intrínseca o extrínseca. Es ésta, en cualquiera de sus modalidades, un tipo de analogía vertical que se rige por el esquema: superior-inferiores, arriba-abajo. Los inferiores, los de abajo, están sub-ordinados a las instancias superiores de los de arriba, de los que mandan.

7.5 No negamos que en el mundo haya dependencias y similitudes fundadas en las mismas. El problema está en saber, en cada caso, si son justificables y hasta qué punto lo son. Puesto que nos movemos dentro de una metafísica intramundana (y la metafísica no puede ser otra cosa en un primer momento), dejamos a un lado el problema de

nuestra dependencia con respecto a Dios. Analicemos lo que ocurre de tejas para abajo. Es evidente que existen dependencias injustificables, impuestas por dominación y denominación extrínseca. Por ejemplo, Imperio-colonias, Dictador-subditos, Dueño-esclavo. En tales casos se impone ab-extrínseco un proceso de aculturación al servicio de la incorporación de las colonias al Imperio, o un proceso de indoctrinación ideológica al servicio del Poder. Entonces la analogía se va tornando en una desesperante uniformidad muy próxima a la identidad unívoca. Lo distinto queda borrado en aras de lo Mismo.

7.6 Claro que hay dependencias, y por ende analogías, que parecen obedecer a la propia naturaleza de las cosas o producirse por consenso. Por ejemplo, la relación padre-hijo, ciudadanos-poder cuando éste es expresión de la voluntad mayoritaria. Sin embargo, el propio concepto de dependencia, aún en estos casos, no resulta muy convincente a la luz de una justa analogía. Y no resulta convincente porque históricamente ha estado involucrado en los esquemas: "arriba-abajo", "superior-inferiores". Dependere no tiene por qué significar necesariamente "ser-inferior", "estar-abajo". Caben ordenaciones de cosas y de personas que no son sub-ordinaciones. Por ejemplo, en una ordenación de tipo estructural la dependencia de unos elementos respecto de otros es "inter-dependencia" posicional. Entonces, todos dependen de todos, cada uno desde su posición. Todas las posiciones y funciones son necesarias e importantes. No hay arriba y abajo. No existe un ser "in se", autosuficiente, y unos entes (los inferiores) que son seres gracias a Otro (ab alio). En seguida veremos hasta qué punto ha influido, por ejemplo, en la manera de ejercer la autoridad, el esquema sustancia-accidentes.

7.7 Hay una segunda clase de analogía que hemos llamado de proporcionalidad. Afirma ésta que todas las cosas en el mundo son, según su 'de suyo', proporcionalmente ser. Esto quiere decir que: (yo soy ser) de modo análogo a como (tú eres ser). No hay aquí dependencia en el sentido verticalista de la anterior acepción; no hay superior dominante ni inferiores dominados; hay alteridad perfecta. Cada ente tiene su modo de ser, su posición y su función en el concierto de los entes. Todos son importantes, puesto que ya no existe el arriba ni el abajo. Sólo existen posiciones en sentido de funciones. Se ha calificado este tipo de analogía como horizontal. Efectivamente no imita el esquema sustancia-accidentes. No es sustancialista sino estructuralista. Como fácilmente se puede entender por horizontalismo una forma de anarquía equívoca, sería mejor llamarla analogía estructural que horizontal.

7.8 La analogía de proporcionalidad a su vez ha sido dividida en: propia e impropia. Es propia si todos los analogados (aquí no hay **inferiora**) cumplen en sí mismos la razón que fundamenta la similitud entre ellos. Podemos decir, por ejemplo, que: (el entendimiento ve) así como (los ojos ven). Ambas facultades son visivas, esto es, realizan la razón analogante. Es impropia o metafórica si no todos los miembros de la proporción realizan la propiedad que se les atribuye. Puedo, por ejemplo, decir **metafóricamente** que la pradera está sonriente en un día de sol, o que el cielo llora en un día de lluvia, o que la tierra está sedienta. Pero, en realidad, las propiedades atribuidas a la pradera, al cielo o a la tierra no tienen lugar sino en los entes capaces de sensaciones. La analogía de los entes, en cuanto entes, no puede ser impropia. Esto equivaldría a declarar que ciertas cosas son entes sin que de verdad sean tales. La literatura, los discursos, las declaraciones oficiales están llenas de reconocimientos formales acerca de los derechos que tiene todo humano a ser esto o lo otro, sin que en realidad se permita ser. Estos no son enredos metafísicos sino cosas que a diario pasan. ¿Bastó con que Paulo III, en la Bula **Sublimis Deus** (2 de junio de 1537) reconociera solemnemente "que los indios son verdaderos hombres", para que se les tuviera en la práctica como tales? La analogía de proporcionalidad impropia es una manera retórica, y por lo mismo, ideológica de encubrir la opresión del Otro, del impropriamente análogo. ¿Qué diferencia hay entre el marginado en una democracia formal y el "subdito" que obedece a una dictadura? Se trata de dos formas de opresión, la una indirecta (proporcionalidad impropia), la otra directa (dependencia extrínseca).

7.9 Nuestro punto de vista metafísico pasa por la analogía de proporcionalidad propia. Es claro, y no lo negamos, que sobre esta analogía realmente liberadora se cierne el peligro de la equivocidad y de la anarquía. Pero toda realización humana tiene riesgos que hay que desafiar. El orden como **interdependencia** es de más difícil realización que la unidad unívoca que se impone por dominación. La analogía por atribución está íntimamente penetrada de univocismo y totalitarismo. En el siguiente esquema, debido al ingenio del P. Joaquín Zabalza, se recogen de manera intuitiva los diversos aspectos que comentamos:



8. Sustancia y sustantividad

8.1 Es bien conocida la doctrina sustancialista. Una cosa, a su interior, está constituida por un núcleo inalterable (mientras la cosa no se corrompa) por el que existe en sí y de por sí (aunque, si es creada, no a se sino **ab alio**). Este núcleo constituye la sustancia de una cosa. Pero las cosas creadas, que son las que están al alcance de los ojos, además de sustancia tienen accidentes. Los accidentes son todas aquellas propiedades alterables que no pueden existir en sí y de por sí. La cantidad, el color, el peso, la figura de una cosa son realidades accidentales puesto que necesitan de la sustancia como sujeto de inxión (**esse-in**). Los accidentes pues, no pueden darse el lujo de existir sin el soporte que los sustenta, como la parrá que se viene abajo sin rodrigones que la sujeten a las paredes. Son realidades (qué duda cabe de que el color o el peso es algo real en la cosa) en todo dependientes, parasitarias, soportadas por la realidad de base que es la sustancia. Lo propio de la sustancia es la de ser sujeto-de los accidentes: sujetualidad. Lo propio de los accidentes es inherir y dar esplendor, como actos segundos que son, al acto primero o sustancia.

8.2 Nadie podrá negar que una cosa real, en la medida en que es 'de suyo', es un "en-sí", en otras palabras, tiene suficiencia constitutiva. Que este "en-sí", sea **sub-standa (úpo-keímenon)** depende de que existan unos accidentes a los que esté sirviendo de sujeto (**sub-jectum**) o soporte. La sujetualidad es lo que hace que un determinado "en-sí" sea en rigor sustancia. Dios, por ello, siendo realidad perfectamente "en-sí", no es, en ninguna forma, sujeto de accidentes, ni, por ende, **sub-stancia**. Claro está que todas las cosas que conocemos en nuestro mundo son sujetos de accidentes y, por tanto, sustancias, pero sería un error, incluso tratándose de cosas creadas, confundir sin más la estructura de un "en-sí" con la sujetualidad. Con Zubiri trataremos de comprender la estructura de las cosas reales en términos de sustantividad. Pero pensemos antes en lo que sucede cuando el esquema sujetual, que sirvió en la metafísica clásica para explicarnos categóricamente las cosas en su interna constitución, lo queremos hacer valer para explicar la relación interpersonal.

8.3 Proyectado el esquema **sustancia-accidente** como punto de vista universalmente válido, tenemos: que hay cosas importantes y cosas que no tienen importancia, cosas independientes y cosas dependientes, centros de poder y periferia, autoridad y súbditos, élite y masa, cosas que pueden cambiar a capricho y cosas que son intocables en su "statu quo". Es curioso que uno de los ejemplos que se aducen para justificar la analogía de atribución o dependencia de los inferiores analógicos con respecto a un principal analógico, sea la relación sustancia-accidente. La sustancia domina a los accidentes, los accidentes dependen en su ser de la sustancia: sin ella serían nada. Aquí está la quintaesencia de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, que no es sino la culminación del esquema ontológico de la modernidad sujeto-objeto. "La 'metafísica del sujeto', que interpreta la sustancialidad tradicional como sujetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo (...) En el **pensar** nordatlántico se llega, hoy, hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: Más allá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo (...). Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío".

8.4 Ahora bien, aunque el sustancialismo culmina en el sujetualismo de

la modernidad, la metafísica fue sustancialista desde Aristóteles como lo ha demostrado X. Zubiri. Y, aunque atemperado por el personalismo, como lo ha visto claramente Enrique Dussel, "el pensamiento cristiano de la primera, segunda y tercera escolástica fue (sigue siendo) sustancialista. Lo entenderán mejor, quizás, los que han hecho filosofía escolástica; pero, de todas maneras, sustancialista significa que se piensa la sustancia; y eso que se piensa como sustancia, luego se piensa como **substratum** de los accidentes, que diferencian y concretizan esa sustancia". Queremos ver en todo la relación sustancia-accidente por habituación tradicional a este esquema de pensamiento. Nos parece imposible otra manera de pensar. Tan consustancial se nos ha vuelto. Pero en realidad, ni es esencial al cristianismo, ni es la mejor manera de conseguir un mundo de relaciones óptimas entre las personas.

En cambio, todo varía si nos habituamos "a pensar dos momentos o más en relación coimplicante". Es el punto de vista de la sustantividad.

8.5 A diferencia de la sustancia, que se define en términos de dominancia-dependencia, la sustantividad tiene más bien las características de una estructura. La sustantividad lo es estructuralmente, no sustancialmente. Empecemos por la explicación del concepto de estructura. Para que exista una estructura se requiere: a) Pluralidad de elementos; b) en interdependencia posicional; c) y en codeterminación mutua, d) de tal manera que todos ellos han de formar una totalidad con relativa autonomía.

8.6 Pluralidad. No negamos que pueda haber sustantividades simples, pero todas las que conocemos en nuestro mundo son plurales y, por tanto, compuestas de partes o, al menos, de momentos diversos. De aquí que nuestra manera de entender sea siempre componiendo o descomponiendo (síntesis y análisis) aún en el caso de la realidad sustantiva absolutamente simple. En Dios se distingue, por ejemplo, atributos aunque después, reflexionando, advierten los teólogos que la distinción entre ellos es de razón razocinante, puesto que en la realidad de Dios todo se coimplica en razón de su infinitud y de su simplicidad. En alguna forma se podría decir que Dios es el caso-límite, o como escribía Cusa: "la Implicatio-explicationis". Pero volviendo a nuestro mundo, nos encontramos con que toda estructura real consta de multiplicidad y diversidad de elementos. Un organismo, por ejemplo, consta naturalmente de órganos, cuyos tejidos a su vez están compuestos de una infinidad de células, que el químico podría descomponer en átomos. Una estructura artificial, un motor, un

reloj, etc., también se componen de múltiples elementos. Pasando a las estructuras sociales, desde la sociedad conyugal (una estructura de dos elementos) hasta la sociedad global o estado, nos encontramos igualmente con pluralidad de elementos, en este caso, personas.

8.7 Interdependencia posicional. Los elementos que componen una estructura dependen unos de otros, cada uno desde la posición que ocupan: son posicionalmente inter-dependientes. Posición no exclusiva, ni siquiera preferentemente, un significado topográfico, sino más bien un sentido funcional. En un organismo, el corazón, los ojos, tienen una posición, es decir, desempeñan una función y, para desempeñarla, quizás el lugar que ocupan en el cuerpo no sea indiferente. En un reloj, cada una de las partes cumple una función sin que necesariamente su colocación tenga que ser en todos los relojes la misma. En las estructuras sociales, a veces se destaca la posición preeminente de una persona incluso topológicamente. Pero, de suyo, "la posición es algo que se expresa en la función que una nota (o cosa) desempeña respecto de las demás". Pues bien, las notas de una cosa, o los elementos de una estructura formada por cosas o personas, interdependen, están formalmente concatenados. Esta concatenación formal significa que cada elemento dentro de la estructura es lo que es gracias a los demás. Son entonces los demás los que dan a cada elemento la posición que tiene. El corazón no sería corazón sin sangre que impeler, sin células que alimentar, etc. En una estructura familiar el padre es padre gracias a los hijos: sin hijos no hay padre. No es que, como sucede en la analogía de atribución, los inferiores o súbditos dependan del Príncipe Analogante y éste, autosuficiente, se pueda servir a capricho de ellos como realidades en todo dependientes. Estructuralmente esto es un absurdo. Posición no puede significar en ningún caso dominación, sino función (no hay ninguna función que no sea importante) en interdependencia.

8.8 Codeterminación. Una estructura, física o moral, es siempre un hecho dinámico, hacia dentro y hacia afuera de la estructura misma. Por lo mismo, los elementos de una estructura repercuten unos sobre otros, formando un sistema de acciones y pasiones que conforma el hecho de la mutua codeterminación: nada de lo que se hace o pasa en una estructura deja indiferentes a los elementos que la componen. Todo repercute en todo.

8.9 Totalidad y autonomía. Los elementos, en interdependencia posicional y codeterminación mutua, deben, para conformar una

estructura, tener razón de todo, y no de parte. Es el problema de la unidad: sin unidad no hay estructura. De ahí que la unidad tenga cierta primariedad con respecto a los elementos que la constituyen. Incluso en el plano del conocimiento no es posible comprender una estructura desde cada una de sus partes sino desde la unidad de las mismas. Este es uno de los postulados del método estructuralista. Ahora bien, la unidad se me presenta como sistema autosuficiente de notas y, por ello, con cierta clausura y una relativa autonomía con respecto a otras estructuras. Ello me permite identificarlas, delimitarlas, distinguir unas de otras, como cosas o como universos de cosas o de personas.

8.10 La categoría de estructura, que sumariamente hemos expuesto, se muestra especialmente fecunda para conceptualizar de manera realista tanto las que hemos llamado cosas-reales, como también las cosas-sentido. Las cosas-reales estructuralmente no son en primera línea sustancias sino sustantividades.

9. Sustantividad y esencia

9.1 Tomando como base el concepto expuesto de estructura, avancemos hacia el de sustantividad. En primer lugar en toda estructura hay pluralidad de elementos o notas, en el sentido de propiedades o haberes discernibles en el sólido y rico estar siendo de una cosa. Intentemos clasificar en alguna forma sus múltiples notas. En primer lugar, en toda cosa-real hay notas que dicen referencia a la conexión activa o pasiva con otras realidades. La clausura por la que las notas de una estructura forman una totalidad no puede interpretarse como incomunicación de sustancias a la manera de las mónadas leibnizianas, sino como el **de-donde** de toda posible comunicación, codeterminación e interdependencia. Pues bien, a las notas que tiene una cosa-real en referencia o respectividad a las otras cosas del mundo las vamos a llamar **causales**. Así la gordura es una nota causal: un perro, un hombre, son flacos o gordos, en parte, por los alimentos. Otras notas en cambio, las tiene la cosa en sí misma considerada. A estas las llamaremos **formales**. Hay que advertir que las notas causales admiten una consideración formal, por ejemplo, puedo considerar la gordura en sí misma y en los efectos que determina dentro de un organismo independientemente de su conexión con la alimentación que la produce.

9.2 Las notas causales son de tipo **adventicio** (al menos en parte), mientras que las formales, cuando se originan en la índole propia de una cosa o, al menos, en la sinergia de índole-conexión, son de tipo **constitucional**, por ejemplo: "el calor específico y la valencia de un

elemento químico; el color normal de la piel de una raza; las peculiaridades fenotípicas, lo mismo típicas que individuales, más o menos indelebles, tal vez genéticamente controladas, tanto de orden morfológico como funcional, etc.". Pues bien, la estructura primaria de una cosa está formada por el conjunto de notas constitucionales. Estas conforman su constitución.

9.3 La unidad de las notas constitucionales de una cosa-real no se obtiene por unificación, no es meramente aditiva: el agua no es mera adición de átomos, ni un organismo, por elemental que sea, es un puro conglomerado de células. Por el contrario, las notas que conforman la constitución de una cosa tienen una unidad sistemática tal que en cierta manera es anterior y domina a las notas del sistema-. "La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada". Ahora bien, lo que constituye la constitución de una cosa-real no es una sustancia, sino una sustantividad.

9.4 Sustantividad no es sinónimo de sustancia. Una vez constituida una cosa en sustantividad puede tener o no tener (caso de Dios) accidentes. Pero el ser sujeto de accidentes (cuando los hay) no es la razón formal por la que una cosa es sustantividad. La razón formal de lo que llamamos sustantividad es la suficiencia de las notas constitucionales en orden a formar un sistema unitario tal que quede constituida la cosa-real. Una realidad sustantiva tan no es sustancia que dentro de una misma sustantividad caben distintas sustancias. Así, por ejemplo, el hidrógeno y el oxígeno al constituir el agua (H_2O) siguen siendo las mismas sustancias que lo eran antes, pero pierden la sustantividad anterior al incorporarse, por así decirlo, a un nuevo sistema sustantivo: quedan siendo sustancias insustantivas. El agua, en cuanto nueva realidad sustantiva, no es mera adición de dos sustancias: (H) + (O). Es algo más que la suma de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Y ello por la sencilla razón de que además de las propiedades que aportan cada una de las sustancias (propiedades que podríamos llamar aditivas; hay otras que resultan del sistema mismo constituido. Estas propiedades debidas al sistema son, por lo mismo, sistemáticas. Por ello, una sustantividad es siempre irreductible a sus componentes; hay siempre un "plus" que no puede revelar el análisis de las partes. Queda claro, pues, que la sujetualidad, el ser sujeto de accidentes, es siempre algo segundo. En una sustantividad, las sustancias que la componen tienen accidentes y, por ello, son formalmente sustancias, pero de ninguna forma nos sirve la

vieja visión sustancialista de la realidad para entender estructuralmente las cosas-reales. Menos aún es proyectable la imagen sustancialista al mundo de las cosas-sentido.

9.5 Cosas-reales son las que tienen una determinada constitución en virtud de la cual poseen sustantividad propia. Sólo las cosas-reales, y no las cosas-sentido, tienen 'de suyo' y esencia. Por lo mismo, el tema de la esencia real de una cosa queda circunscrito al área de la sustantividad. Sólo las realidades sustantivas tienen esencia. ¿Qué es, pues, la esencia dentro del sistema de las notas constitucionales? Es fácil responder que esencia es "lo que" una cosa es o **el qué** o **quid** de una cosa. Sin embargo, la pregunta: "¿qué es una cosa?" puede ser respondida de diferentes maneras. Cuando un niño, pregunta a la mamá por un objeto extraño, la respuesta a "¿qué es esto?", es, en un primer momento, clasificatoria: "esto es un hipopótamo una iguana, una esmeralda. . . etc.". Lo que se hace en este caso es adscribir dichas realidades a sus respectivos conjuntos o decir **qué clase** de cosa es. Pero el niño puede seguir preguntando: "¿y qué es una iguana o una esmeralda?". En este caso no pide que le clasifiquen la realidad, sino que se la describan por sus **notas características**. En ninguno de estos dos casos el niño pregunta por la esencia de la cosa. Porque entre las notas características inventariadas no todas ellas son esenciales. Esenciales son aquellas que no pueden faltar sin que la cosa deje de ser lo que es. Por lo mismo, podemos seguir preguntando hasta llegar al **qué** esencial. En este caso: "¿qué es esto?", significa **qué es lo esencial** de algo. Es el problema de la esencia.

9.6 Es obvio que un problema sólo puede ser bien resuelto si está bien planteado. El ideísmo o idealismo plantearon el problema de la esencia por la vertiente del concepto objetivo (racionalismo) o del concepto formal (Hegel) o del sentido regulador de la realidad (Husserl). En todas estas concepciones la esencia queda por fuera de la realidad de hecho al modo de las ideas de Platón. La esencia, en el mejor de los casos **dice relación** a las cosas, pero no es de las cosas. Por su parte, con el realismo de Aristóteles y la escolástica se inicia la dismitificación de la esencia, devolviéndola a las cosas, como principio radical de ellas. Pero al emplear la definición esencial, por género ínfimo y diferencia específica, como órgano aprehensor, lo que lograron obtener como correlato de la definición fue la esencia específica o quidditativa. Específicamente la esencia es lo que las cosas, que pertenecen a un **phylum**, tienen de común y lo que las distingue de otras especies, en virtud de cierto esquema transmitido por generación. La esencia filética explica la unidad filética de los múltiples individuos

de una especie. Pero no da razón de los individuos en cuanto individualmente tienen una esencia que los constituye independientes de que tengan o no, por transmisión genética, ciertos caracteres y que los pueda transmitir a otros.

9.7 Por la razón apuntada el realismo escolástico es deficientemente realista. La antología se centró sobre la idea de sustancia y se entendió la esencia como el momento de especificidad de aquella. Zubiri entiende que la realidad es ante todo sustantividad y que la esencia es el subsistema de notas constitutivas. Las notas constitutivas de una cosa son aquellas notas formales que pertenecen a la constitución de una cosa de manera necesaria en orden a que la cosa sea lo que es. Ciertas notas constitucionales podrían faltarle a la cosa, no así las constitutivas. Intramundamente hablando, el mundo como conjunto de cosas-reales reposa sobre esencias o subsistemas de notas constitutivas. En cierta manera, por las esencias el mundo tiene consistencia. La esencia es lo relativamente absoluto en las cosas. Relativamente porque están expuestas a múltiples vicisitudes entre dos extremos.- generación y corrupción, nacimiento y muerte.

9.8 El conocimiento de lo esencial de algo es una tarea progrediente por demás difícil. Y ello por dos razones: nunca conocemos el todo de nada y no siempre podemos estar seguros de que una nota sea, además de constitucional, constitutiva y, por tanto, esencial. "El fin del saber esencial no es ni intuir ni definir, sino aprehender en su unidad coherencia] primaria las notas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todas las demás notas". Dicho saber se expresa en proposiciones esenciales acerca de la cosa, que nunca expresan exhaustivamente lo que la cosa es. Son, por ello, proposiciones siempre abiertas, nunca acabadas o cerradas. La realidad de las cosas, en cuyo conocimiento están empeñadas las ciencias de la realidad, es como un horizonte que en la medida que avanzamos se aleja más y más. ¿Podremos tocar algún día fondo?

10 Estatuto metafísica versus antología

10.1 A modo de resumen y en forma esquemática, vamos a cerrar esta larga jornada confrontando la visión ontológica del ser con la visión metafísica de la realidad.

Para la **Ontología**, la realidad es comprendida dentro de un estatuto ideísta, sujetualista y totalitario cuyas principales tesis vamos a recordar:

- a) Realidad es sinónimo de ser.
- b) El ser es lo que "yo pienso" que las cosas son.
- c) Las cosas son objeto a los que se enfrenta el sujeto.
- d) Ser para el sujeto es **ser-alguien** a costa de lo que tiene en frente, sea cosa o persona, al fin y al cabo, "objeto".
- e) El ser, en el sentido de ser-alguien, es uno (Totalidad totalizada), verdadero y bueno (justificación ideológica).
- f) El ser unívoco crece incorporando dialécticamente a sí todas las cosas y, por tanto, negándole el derecho a ser-otro-distinto.
- g) El ser-sujeto es la sustancia, en sí, que soporta y sujeta a los accidentes (in alio). Una sustancia puede tener un mundo de accidentes, seres segundos y absolutamente dependientes.
- h) La analogía entre los inferiores analogados y el príncipe analogante se establece por dependencia extrínseca (dominación) o por dependencia intrínseca (incorporación o colonizaje) al ser-sustancia o ser-sujeto.

10.2 Dejo a la consideración del lector las anteriores tesis acerca del ser y la sustancia, como forma primerísima del ser, para que él vaya sacando las conclusiones que de ellas lógicamente se derivan. Nuestra historia latinoamericana ha sido hechura del ontologismo.

10.3 Para una **metafísica** realista, personalista y, por ello, pluralista:

- a) Es primero la realidad que el ser: el ser se funda en realidad.
- b) La realidad es el 'de suyo' de las cosas: uno, verdadero y rico. Sólo desde la realidad se puede ser, cuando se es auténticamente.
- c) El mundo no está hecho de objetos, sino de cosas y de personas, de las que puedo disponer o con las que puedo contar.
- d) Todo en el mundo es importante e interdependiente; por tanto, debemos pensar en términos de estructura, de sustantividad, y no de sustancia.
- e) Para el pensamiento personalista "posición" significa función; no preeminencia, ni dominación.
- f) Proporcionalmente las cosas son de acuerdo a su realidad. El derecho a ser "algo" o "alguien" distinto es inherente a la visión metafísica, pero no a costa de lo demás o los demás. Se permite y se ayuda a Ser.

METAFÍSICA DE LA ALTERIDAD

"El hombre es 'animal de realidades'; y por ello resulta que el hombre es 'animal personal'".

X. Zubiri

1. el hombre: ¿problema o misterio?

1.1 El hombre vive haciéndose y haciendo a los demás preguntas. Apenas el niño empieza a discernir preguntas y vuelve a preguntar; no se cansa, sigue preguntando. Sus preguntas las más de las veces nos mueven a risa por su ingenuidad, son infantiles; pero con ellas nace esa insaciable capacidad de preguntar que no se acallará en el resto de la vida. El hombre es el animal que interroga. Ahora bien, como advierte M. Heidegger, "no sólo es extraordinario aquello que se pregunta, sino el preguntar mismo". Siendo ello así, no debe parecer extraño que nos preguntemos acerca del preguntar: ¿por qué pregunta el hombre?, ¿qué sentido tienen sus preguntas, qué implican, qué son? Los resultados de mis meditaciones sobre la pregunta-por-la-pregunta los expuse en un anterior trabajo. Expliquemos algunas de las ideas allí expuestas.

1.2 Todo interrogante o pregunta encierra en su curva un problema teórico o práctico. Teórico y práctico no se oponen en forma absoluta: no hay problema teórico, por mucho que lo sea, que no tenga repercusiones en la práctica, ni problemas tan prácticos que no tengan que ver nada con la teoría. La problematicidad de la pregunta consiste en la necesidad de saber algo que ignoramos. El problema teórico se da cuando no sabemos a qué atenernos con respecto a algo; el problema práctico, cuando no sabemos qué hacer para salir de una situación que, por lo mismo, llamamos problemática. Entre los problemas hay algunos que son vitales y últimos: repercuten con fuerza en la oquedad sonora de nuestro ser y conmueven nuestras raíces. M. Kant, en el prólogo de su *Lógica* (1765), reducía a cuatro las interrogaciones cardinales que el hombre puede hacerse: a) ¿qué es lo que yo puedo saber? (problema metafísico); b) ¿qué es lo que yo debo hacer? (problema moral); c) ¿qué me cabe esperar? (problema religioso); d) ¿qué es el hombre? (problema antropológico).

1.3 Es claro, ateniéndonos a la problemática kantiana, que el hombre tiene un problema de realidad y de conocimiento de la misma, tiene un problema de acción responsable, tiene un problema de suficiente esperanza, pero tiene estos problemas porque él mismo es un problema. Por ello piensa Kant que las tres primeras preguntas pueden reducirse y resumirse en la cuarta: ¿quién es el hombre? Pero, ¿el hombre es efectivamente un problema o no será, más bien, como piensan algunos, un misterio? Uno de los autores contemporáneos que más han insistido sobre la distinción problema-misterio ha sido Gabriel Marcel. El hombre es un misterio. Uno de los riesgos mayores que corremos es el de "degradar un misterio para hacer de él un problema"

1.4 "Un problema, escribe G. Marcel, es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí, y que por lo mismo puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que por consecuencia sólo puede pensarse como una esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial. Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible". Los problemas admiten solución, se resuelven. Los misterios, y el hombre lo es, son insondables y por lo mismo no podemos pretender tocar fondo, ni encasillarlos en una definición. "Aprende que el hombre excede infinitamente al hombre", escribía el genio de Blas Pascal. El hombre no puede ser tratado como una "incógnita" que se despeja (la incógnita del hombre, de Alexis Carrel), sino como una "presencia" que se revela (La Presencia como Misterio, de Gabriel Marcel). De ahí el carácter insatisfactorio de todas las antropologías: por mucho que se diga del hombre, el tema del hombre queda siempre abierto, nunca acabado. Trataremos de adentrarnos en el misterio que somos, sin degradarlo a problema y sin pretender abarcarlo.

2. "Nosotros" los hombres

2.1 Antes que responder a la pregunta: ¿quién es el hombre?, debemos referirnos a una extraña cuestión que podríamos formular así: ¿quiénes somos hombres? Puesta así, la pregunta resulta chocante y

hasta escandalosa. ¿Es que hay hombres que no son hombres? ¿Sólo algunos hombres son de verdad hombres? Al formular estas preguntas no estoy pensando en tiempos prehistóricos, no me estoy refiriendo a ese momento en que el hombre entra en el mundo, como diría Teilhard de Chardin, "sin hacer ruido", casi sin distinguirse en su forma de vida del resto de los homínidos no humanizados. El despegue de la animalidad pura y simple hacia formas humanas de vida fue un proceso lento de cientos de años. Sólo en etapas muy recientes de la evolución el animal "homo" se convirtió en "homo sapiens". ¿Qué duda cabe que en esas remotas épocas, de haberlas podido observar, nos hubiera sido muy difícil distinguir a los homínidos-hombres de los homínidos-no hombres y que, en tales aprietos, la pregunta: ¿quiénes son hombres?, hubiera sido obvia? Pero no es este el caso. Nos planteamos esta pregunta a nivel de historia y de historia reciente. Es una pregunta que nos afecta como americanos. Expongamos algunos hechos.

2.2 El escocés Juan Maior, profesor en la Sorbona (1510), justifica que se les haga la guerra a los indios y se los reduzca a esclavitud porque "aquel pueblo vive a lo bestia (bestialiter). Ginés de Sepúlveda en su *Damocrtes alrer* (1547) se pregunta: "¿qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente y más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo?". De otra parte, surgen defensores acérrimos de la humanidad del indio, como Fray Antonio de Montesinos, quien en la fiesta de la Navidad de 1510 apostrofa desde el pulpito a los españoles, en la Isla Hispaniola: "Me he subido aquí yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta Isla. . . Esta vez es que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. . . ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?". A su vez, Bartolomé de Las Casas afirma rotundamente la unidad del linaje humano contra los que consideran al indio "poco más que monos" (Sepúlveda): "Todas las naciones del mundo son hombres, escribe Las Casas, y de cada uno de ellos es una no más la definición". Así las cosas tiene que intervenir Paulo III con su famosa bula del 9 de junio de 1537, *Ventas ipso*, para impedir que se les "oprima como a brutos animales" por cuanto son "verdaderos hombres".

2.3 Lo más curioso del caso es que mientras "dichos indios" empiezan a ser **oficialmente** hombres gracias a una Bula pontifical, los negros son esclavizados y traídos a América en grandes cantidades por compañías negreras bajo licencias regias de monarcas que se dicen cristianos. ¿Qué pasa con los negros? ¿Por qué nadie levanta su voz contra esta ignominiosa trata? El problema es el mismo que se había planteado unos años antes en relación con los indios. En teoría o, al menos en la práctica, se les negaba el derecho a ser hombres. Un espíritu, en su siglo progresista, defensor de las libertades políticas, Montesquieu, escribe en **El espíritu de las leyes**: "No es posible imaginar que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo enteramente negro (...) Es imposible suponer que esas gentes sean hombres; porque si supiéramos que son hombres, empezaría a creerse que nosotros mismos no somos cristianos...".

2.4 ¿Quiénes somos hombres? Hoy podríamos responder con Las Casas: "Todas las naciones del mundo son hombres"; pero el concepto de humanidad no ha tenido siempre la generalidad que hoy tiene en teoría y mucho menos en la práctica. Los "bárbaros" (los que "balbucean" o hablan otra lengua), es decir, los que no pertenecen a la tribu, al clan, a la horda, al pueblo, a la raza, o al sexo viril no son hombres. Esta forma de pensar es la que ha hecho históricamente posible la esclavitud y la explotación del hombre por el hombre. Como hace notar Julián Marías, aún conservamos en el lenguaje reminiscencias de este concepto particularizante de humanidad cuando decimos: "nosotros los hombres" ("**nos**" **homines**, en latín).

3. La más vieja definición del hombre.

3.1 Pues bien, todos somos hombres, al menos en los documentos oficiales y en las listas de los derechos humanos confeccionadas por las Naciones Unidas. Pero, ¿qué o quién es el hombre? Para, ni siquiera en apariencia, dar la impresión de que estamos cosificando al animal humano (**anthróninon zoon**, lo llamaba ya Platón) preferimos cambiar, en la pregunta de M. Kant, el "qué" por el "quién": ¿Quién es el hombre? Desde pequeños se nos dice que el hombre es **animal racional**. En las clases de lógica aprendimos que esta genial definición la formuló Aristóteles y que es la más perfecta que pueda darse del hombre, puesto que lo define por género ínfimo y diferencia específica,

es decir, por lo que conviene con el resto de los animales y por lo que se diferencia de ellos. Animalidad y racionalidad serían las dos notas metafísicas esenciales que la definen, correspondiendo a sus dos partes esenciales: cuerpo y alma racional.

3.2 No obstante lo venerable de dicha definición, queremos hacerle algunas anotaciones, no para desvirtuarla, sino para ponerla en su punto. Quizás así brille más o, al menos, su brillo no producirá espejismos. La primera se refiere a su origen. Aristóteles propiamente no escribió (y creemos que tampoco dijo) que el hombre es un "animal racional, sino lo siguiente: **"zóon lógon ékhon"**, que podríamos traducir por: "animal que posee **logos** o palabra". Entonces, para Aristóteles, el hombre es un animal que habla. Lógicamente si habla, piensa, y. . . pensar no es otra cosa que decirse cosas a uno mismo. Las ideas son palabras de la mente (**verba mentís**) dirán los escolásticos. De aquí que, para éstos, el hombre sea un animal que piensa o razona: "animal rationale". Más ambiguamente dirá R. Descartes, imitando la definición escolástica en su formulación, pero separándose de ella en cuanto al contenido y sentido, que el hombre es "una cosa (**choso**) que piensa"; la **cosa** se vuelve **caña** en Pascal: "El hombre no es más que una caña (**roseau**), la más vil de la naturaleza, pero es una caña que piensa".

3.3 El hombre propiamente, atendiendo a nuestro parentesco más próximo, no es caña ni cosa, sino animal. Pertenece al "zoo", no sólo porque las raíces de nuestro árbol genealógico se hunden en la animalidad, sino también porque lo seguimos siendo por naturaleza y esencia. Nuestra especie pertenece al género animal. Aristóteles como buen naturalista, antes que el inglés Morris Desmond, nos incardinó en el "zoo", pero no nos redujo a meros animales o "monos desnudos". Tampoco la tradición escolástica, que añadió al sustantivo "animal" en calificativo de "racional". ¿Pero acaso somos y hemos sido siempre racionales los animales humanos? La respuesta a esta pregunta va a ser el segundo punto que ponemos sobre la definición clásica de hombre.

3.4 Pues bien, no se necesita ser racional para ser hombre, basta ser inteligente. Inteligencia y razón no son una misma cosa propiamente hablando. En razón "se entra" ("entrar en uso de razón", decimos) a los tres, cuatro o si se quiera a los siete años, como rezaba

el viejo catecismo, pero nadie dudará de que antes de entrar en uso de razón el niño es inteligente. De manera análoga, la humanidad hizo uso de inteligencia antes de entrar en uso de razón. La inteligencia es la capacidad de enfrentarse con las cosas como realidades rompiendo la barrera estímulo. Desde este momento el hombre puede medializar las cosas puesto que empieza a estar en su secreto. La razón es la misma facultad inteligente, que, además de sentir la realidad, la puede conceptualizar en forma abstracta. La inteligencia humana ha ido evolucionando en sentido de un mayor poder de abstracción, hasta llegar mediante complejos raciocinios, a un apoderamiento y dominio de las cosas inconcebible en las primeras etapas de la humanidad cuando el hombre poseía tan sólo un tipo de inteligencia concreta o sentiente. "Estamos habituados por una antiquísima tradición a definir al hombre como "animal racional", es decir, un animal dotado de la plenitud de pensamiento abstracto y de reflexión. Y en tal caso nos resistimos, con sobrado fundamento, a llamar hombres a tipos tales como el pitecántropo y más aún el australopiteco, aunque su industria denotara inteligencia (...). Ahora bien, pienso que esta concepción es insostenible. El hombre no es animal racional, sino animal inteligente, es decir, animal de realidades. Son dos cosas completamente distintas, porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia; y la inteligencia no consiste formalmente en la capacidad del pensamiento abstracto y de la plena reflexión consciente, sino simplemente en la capacidad de aprehender las cosas como realidades". Aristóteles y los escolásticos cuando definieron al hombre desconocían estos hechos. Por ello, definieron al "homo sapiens", es decir, al tipo más evolucionado de humanidad.

3.5 El tercer reparo que podemos hacer a la definición clásica del hombre es que lo que define es solamente la esencia específica o quidditativa; es decir, lo que los distintos individuos humanos tienen de común entre sí, por herencia genética. Pero la esencia antes que una función de especiación tiene una función de constitución. La esencia constituye al individuo, antes que, por expansión, puedan (cuando pueden) salir de él otros de la misma especie. Por tanto en la definición aristotélico-escolástica del hombre por género (animal) y diferencia específica (racional) no se toca a fondo el problema de la esencia en cuanto principio constituyente de una cosa. Y la esencia es algo que constituye la cosa, como dijimos en la anterior jornada, antes e

independientemente del problema, siempre segundo, de su posible especiación.

3.6 El último inconveniente de la llamada definición esencial del hombre es precisamente su carácter de "definición". Si definir (**de-finire**) significa poner fin o límite a una cosa, delimitarla, acotarla, comprenderla, la realidad humana quedaría degradada de misterio que es a problema. El hombre no sería más una presencia que se revela en mil formas, siendo siempre inagotable, sino un problema que se resuelve o una incógnita que se despeja. En este sentido fuerte de la palabra nunca puede ser la definición el órgano adecuado para tratar de entender al hombre. Esto no significa que no podamos pronunciarnos acerca de lo que el hombre es o no es. Significa que nuestro decir del hombre es siempre deficitario, nunca definitorio; siempre abierto a un más decir, nunca un discurso cerrado y concluso. Esto supuesto, intentaremos captar la realidad humana desde distintos puntos de vista, articulándolos todos en forma coherente. ¿Qué es lo que constituye al hombre? ¿Cuáles son sus dimensiones y sus exigencias en cuanto hombre? He aquí unas preguntas fáciles de hacer pero muy difíciles de contestar. Trataremos de balbucir unas respuestas.

4. El hombre, corporeidad anímica

4.1 Frecuentemente el cuerpo ha tenido que ver muy poco con las definiciones que del hombre se han dado. Refiere Alberto del Campo que Zubiri le decía en cierta ocasión: "Cuando terminé de leer **El Ser y el Tiempo**, me pregunté a mí mismo: ¿pero, es que el cuerpo humano no tiene nada que ver con las estructuras fundamentales del ser del hombre?". Pues bien, esta especie de "epojé", consistente en poner entre paréntesis el cuerpo humano a la hora de dar razón del hombre, es una característica del pensamiento moderno y en parte del contemporáneo. A partir de Descartes se orilla al cuerpo. Para el padre de la modernidad el hombre es una **cosa pensante**: "**je suis une chose pensante**". El cuerpo quedó tan por fuera de la esencia humana, que fue necesario conquistarlo como realidad extensa mediante el complicado rodeo cartesiano. En todo caso, el cuerpo humano, aun comprobada su existencia como "**res extensa**", quedará en adelante separado de la esencia humana que para el racionalismo será "**res cogitans**" o alma humana. De aquí a interpretar al hombre como "un-en-sí-espiritual", no solo orillando, sino negando la existencia del cuerpo y la materia, hubo solamente un paso. El hombre es en el idealismo: "espíritu finito" (Berkeley), "yo empírico de los actos" (Hume), "yo trascendental" (Kant), "Absoluto-Idea (Hegel), "Conciencia absoluta"

(Husserl), etc. Nada extraño que, por reacción, vinieran el positivismo y el materialismo a decirnos que el hombre es sólo cuerpo y que el espíritu no es algo independiente, sino epifenómeno de la materia altamente organizada.

4.2 Por su parte, los pensadores neoescolásticos tuvieron que batirse, en el último siglo, con el positivismo, con materialismos vulgares y dialécticos, con las nuevas psicologías "sin alma". En estas luchas defendieron a brazo partido la sustancialidad del alma, su trascendencia espiritual, la irreductibilidad de lo vital a meros procesos físico-químicos; así mismo, tuvieron que delimitar en el hombre la esfera de la sensibilidad de la esfera de la inteligencia. Distinguir esferas y establecer jerarquías fue sin duda, labor necesaria; pero al insistir apológicamente en los aspectos indicados, la antropología neoescolástica fue más analítica que sintética. Se perdió en el estudio abstracto de las partes con olvido de la unidad estructural de las mismas. En una palabra, los esfuerzos se orientaron más a defender la trascendencia del espíritu sobre la materia, que al estudio del misterioso modo de unidad existente entre alma y cuerpo. Superadas las anteriores etapas, hoy no nos asusta insistir en el aspecto unitario de la realidad psico-somática humana. **Distinguer pour unir**, título de una de las mejores obras de J. Maritain, podría ser un buen lema de trabajo, pero insistiendo más en el **unir**.

4.3 Urge borrar definitivamente de la filosofía la idea según la cual una parte del hombre es la esencia y la restante un epifenómeno al margen de lo que el hombre es. También hay que borrar la impresión de que cuerpo y alma son dos realidades complementarias que se compenetran lo menos posible. No es que el hombre sea alma y además **tenga** cuerpo, porque "el hombre no es sólo aquello que lo distingue del animal, sino también lo que comparte con él". Por ello, "es menester afirmar que el hombre es **formalmente** cuerpo"; también es formalmente alma. Cuerpo y alma son, por tanto, las dos partes esenciales del hombre, entendiendo este "del" no como algo supra personal (Hegel), sino como "el" hombre mismo: "Es absurdo concebir al hombre como algo (llámese **yo, vida** o como se quiera) respecto a lo cual su cuerpo y su alma fueran extrínsecos a lo que él es formalmente o tuvieran tan sólo carácter instrumental o medial para aquella supuesta realidad"; el hombre no es animal inteligente o racional por ser hombre, sino que es hombre por ser animal inteligente o racional.

4.4. Siendo ello así, cabe preguntarse qué tipo de unidad es la que conforman ambas realidades o de qué manera se unen para

formar el ser humano. Dos escuelas se han repartido los pareceres de los filósofos en este punto: la platónica y la aristotélica. Para Platón el cuerpo no es el lugar natural del alma; la unión entre ambos es una relación puramente accidental y extrínseca: de continente y contenido, de preso y cárcel, auriga y carro. Esta explicación ha estado latente bajo diversas formas en el curso de la filosofía moderna: paralelismo psico-físico, armonía preestablecida, etc.

4.5 Con relación a la explicación académica, la peripatético-escolástica supone un gran paso adelante. La Escolástica, en seguimiento de Aristóteles, ha enseñado siempre que si hombre no es sólo su alma, sino también su cuerpo. El hombre, reza desde siglos la famosa definición escolástica, es: animal racional. Cuerpo y alma son dos sustancias incompletas que se necesitan y se unen naturalmente para conformar una unidad sustancial nueva. El hombre no es un agregado accidentalmente constituido, sino un "**unum per se**" compuesto de cuerpo y alma. En este momento entra la teoría hilemórfica a explicar el "cómo" de dicha unión. Según el hilemorfismo, el cuerpo sería potencia, y el alma acto. O mejor dicho: el alma como forma, sería el elemento activo, configurante del organismo humano a partir de la materia prima; la materia, por el contrario, el elemento pasivo, potencial, receptivo de aquellos actos que le irían adviniendo, por obra del alma, hasta quedar perfectamente constituido como medio o instrumento del espíritu. Muchos pensadores, enterados de los resultados de las ciencias, empiezan a sentirse un tanto incómodos con dicha explicación hilemórfica sobre la unidad humana. Zubiri, igualmente, la cree difícilmente sostenible.

4.6 "¿Cómo se convencerá a nadie, escribe de que la glucosa de mi organismo debe sus propiedades químicas al acto sustancial de la psyché? Pero ni aun en su forma atenuada me parece sostenible la idea aristotélica. ¿Qué se entiende en efecto por animación? Si se entiende que las funciones biológicas las tiene el organismo porque se las confiere la psyché, esto me parece que no se compadece con los hechos. El plasma germinal es un sistema molecular; su vida consiste tan sólo en la estructura unitaria que lleva aparejada consigo eso que hemos llamado 'combinación funcional'. El alma no va organizando el plasma germinal. La verdad parece más bien la contraria: es el plasma germinal el que va modulando los estados y las tendencias más hondas y elementales de la psyché. . . Desde el primer momento de su concepción, el plasma germinal lleva 'en sí' el alma entera. Y en su primera fase genética es el plasma el que va determinando a la psyché. Solamente en fases muy ulteriores es el psiquismo 'superior' quien puede ir

determinando el organismo".

4.7 A mí, personalmente, la teoría hilemórfica, se me antoja, en el fondo, bastante afín a la platónica. Es verdad que para Aristóteles y la Escolástica el cuerpo es el lugar natural del alma humana hasta el punto que Santo Tomás afirma que el alma separada está como en estado violento exigiendo la resurrección del cuerpo y su incorporación. Pero es igualmente verdad que el hilemorfismo da la impresión de que el alma, como parte superior, se impone al cuerpo que ella ha conformado y lo maneja como mero instrumento para sus fines. El cuerpo, aún perteneciendo a la esencia del hombre, en tal explicación sería realidad de segundo orden. Concedamos que así sea por razón de su menor entidad, pero no en el sentido de que sea mero instrumento pasivo según parece desprenderse de la teoría hilemórfica; ¿cómo se va a hacer creer que el cuerpo no interviene en los procesos psíquicos, determinando o calificando su curso? ¿Cómo se puede pensar que es sólo instrumento? ¿No es ésta una forma de platonismo?

4.8 Se afirma, por otra parte, que, a diferencia de las almas de los animales, que están intrínsecamente unidas a sus cuerpos, el alma humana depende tan sólo "extrínsecamente" de él. Lo que se quiere decir es que el alma humana puede subsistir con independencia del cuerpo, lo cual no puede negarse a un espíritu. Sin embargo, tal adverbio ("extrínsecamente") parece implicar la mentalidad usual, según la cual cuerpo y alma, aunque perfectamente adaptados, como dos pisos, se compenetran lo menos posible. Tendríamos que afirmar rotundamente que en la hipótesis de la separación, en el alma existe una exigencia de "incorporación", no sólo por razones extrínsecas, es decir, no sólo porque Dios la haya creado para el cuerpo, sino también porque en sí misma es "corpórea" (no corporal); y es corpórea no sólo por destinación divina al cuerpo, sino porque, así como ella configuró "ánimicamente" al cuerpo, el cuerpo a su vez signó al alma con el sello indeleble de la "corporeidad". Es, pues, una relación mutua de "codeterminación" lo que constituye la estructura unitaria del individuo o sustantividad humana.

4.9 "El hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica y de millones de sustancias materiales, pero todas ellas constituyen una sola unidad estructural. Cada sustancia tiene por sí sus propiedades, pero la estructura les confiere una sustantividad única, en virtud de la cual la actividad humana es absolutamente nueva". Lo que constituye tal sustantividad no es la mera unión por acoplamiento de dos

sustancias incompletas, tal como lo supuso la teoría hilemórfica, sino la unidad coherencial primaria de las mismas, en virtud de la cual cada sustancia dentro del sistema sustantivo humano es "de" las demás y funciona en todo momento "con" las demás unitariamente. Ninguna nota es y actúa sola por su cuenta, sino en una admirable versión de unas a otras.

4.10 Al explicar el concepto de estructura .enumerábamos una serie de características (pluralidad, interdependencia posicional, codeterminación, totalidad clausurada) a las que habría que añadir ahora la versión. Cuando una cosa está vertida en otra, por ejemplo la tinta en el papel secante, existe entre ellas una respectividad intrínseca en que la interdependencia y la codeterminación se realizan desde un "adentro" común, puesto que es imposible en tal caso interpretar la alteridad como exterioridad. Diríamos gráficamente que las realidades vertidas están empapándose mutuamente. En la sustantividad humana es necesario introducir esta nueva característica para su cabal comprensión. Cada nota en ella es ab intrínseco "de" las demás. Todas ellas tienen un carácter genitivo que las dimensiona en todo el sistema

4.11 La "psique", pues, se encuentra vertida a un organismo. En su virtud, el organismo se constituye en formalmente anímico, es decir, en organismo de una psique y, por tanto, intrínsecamente humano. No es que, por ejemplo, un simio sea un "homúnculo" al que sólo falte para ser hombre un alma racional. Le falta todo: también el organismo, el cual, para ser humano tendría que sufrir una honda transformación. El cuerpo humano es siempre "de" un alma. Este "de" significa que el cuerpo ha sido biológicamente viable por estar abocado desde dentro de sí mismo a la mentalización por la versión del alma. El cuerpo humano tiene un carácter de animidad que ha ido cobrándose a lo largo de la evolución.

4.12 Inversamente, por la versión del cuerpo al alma, ésta es desde dentro de sí misma, intrínseca y constitucionalmente corpórea, aun siendo espiritual. No se confunda corpórea con corporal. Corpórea quiere decir que el alma no es espíritu "químicamente-puro", si se me permite la expresión. Es espíritu configurado por un cuerpo y, por tanto, tiene y conserva, incluso en estado de separación, esta configuración intrínseca de corporeidad. El alma es del cuerpo y el cuerpo es del alma: "Tomado desde el alma, el "de" consiste en corporeidad. Considerado desde el cuerpo, el "de" consiste en animidad. Tomadas a una tales determinaciones, diríamos que la unidad del "de" es

corporeidad anímica". He aquí expresada, desde el punto de vista de la constitución, con más hondura que lo hiciera la definición clásica, la esencia misma del hombre: "El hombre es una sola unidad estructural cuya esencia es corporeidad anímica. Sus elementos no se determinan como acto y potencia, sino que se co-determinan mutuamente", de tal manera que, en la estructura humana, todo lo psíquico está "somatizado" y lo somático está "psiquizado" o almizado. El hombre es una sustantividad psico-orgánica.

4.13 El hecho de que en nuestro tiempo hayamos redescubierto al hombre como **siendo** cuerpo además de alma, nos ha permitido deshacernos de un secular maniqueísmo que no tiene nada que ver con la raíz religiosa de nuestra existencia tal como aparece en la Biblia. Efectivamente, "en el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la "carne" (**basar**) y el "espíritu" (**rúetj**), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra: **néfesh**. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del **nombre** de cada uno, que significa la individualidad irreductible". En este punto, señala E. Dussel, Zubiri, "el gran pensador, bien que negándolo un tanto, retoma a su cuenta la tesis tradicional de la metafísica cristiana contra la griega".

4.14 En consecuencia, la tesis zubiriana sobre el hombre como "animidad-corpórea" o "corporeidad-anímica" nos aproxima al "carnalismo" espiritualista de nuestras raíces bíblicas e incluso nos permite afirmar un sano y justo materialismo (**moterismo**, diría Zubiri para evitar equívocos) que no dudo en llamar cristiano (30). Ello nos va a permitir rescatar algunos de los valores de las corrientes materialistas. Para algunos hablar de un cristianismo materialista puede resultar tan paradójico y absurdo como disertar de un marxismo capitalista. No obstante, a poco que se reflexione, el cristiano puede encontrar en las raíces de su fe razones para sentirse orgulloso y positivamente materialista. ¿Por que, entonces, nos asustamos de dicha palabra? ¿Por qué muchos cristianos adoptan una actitud visceralmente anti-materialista? Este talante se explica por dos razones: Primera, muchas formas de religiosidad han estado históricamente impregnadas de sustancia maniquea. Para el maniqueísmo la materia representa el principio peyorativo. El cuerpo es la raíz del mal en nosotros, la negación de las posibilidades para el bien. El alma por el contrario es la fuente de todo bien. Nuestro problema es salvarla en lucha contra el cuerpo o la carne, nuestro principal enemigo, porque "la llevamos con nosotros" y no fuera como el demonio y el mundo. Se

trata, pues, de un espiritualismo negador de todo lo noble y positivo. Segunda razón, la palabra "materialismo" ha sido acaparada históricamente por personas y corrientes que han dado a la afirmación materialista un carácter excluyente. Materia sí, pero **sólo** materia. **¡Todo** es materia! Es lo que comúnmente se conoce por materialismo. Pero, si se ha llegado a una afirmación tan rotunda y excluyente tendríamos que pensar que por algo ha sido. ¿No será que los cristianos no hemos sido suficientemente materialistas? ¿No será que nos hemos olvidado del carnalismo bíblico?

4.15 Existen dos formas de materialismo, incluyente la una, excluyente la otra. El materialismo como afirmación incluyente significa: aceptación y reconocimiento de la realidad-materia contra toda clase de idealismos negadores o disolventes; firme convicción de su dignidad original, de sus posibilidades creadoras, de su intrínseca intencionalidad para el bien. En este sentido la tesis materialista recoge todo lo bueno que entrañan las corrientes materialistas modernas, sin excluir otra clase posible de realidades no homogéneas ni homogeneizables con la materia. El materialismo excluyente hace algo más que afirmar el valor intrínseco de la materia y del cuerpo. A nombre de la misma y de su dignidad material, excluye todo otro tipo de realidad irreductible a materia. Tal exclusión es, a mi modo de ver, el lado negativo de los materialismos históricos. El materialismo excluyente es la antítesis del maniqueísmo espiritualista que en la época moderna adoptó la forma filosófica de idealismo. El materialismo incluyente o cristiano, y más que cristiano bíblico, trascendiendo al uno y al otro, está en condiciones de superar esta contradicción histórica.

5. El hombre, inteligencia sentiente

5.1 Zubiri, al igual que la Escolástica, afirma que el inteligir es un acto irreductible a toda forma de mero sentir. Pero mientras la escolástica moderna, preocupada en establecer categorías, da la impresión de separar demasiado el plano de la intelección del plano de la sensación, Zubiri, por el contrario, sostiene que, en su raíz, el inteligir es algo "intrínsecamente uno" con el sentir.

5.2 La escolástica, en efecto, defendió enérgicamente contra toda forma de sensismo la trascendencia de la intelección. Inteligir es radicalmente un acto espiritual; la sensación, por el contrario, no supera de por sí la condición material. Esta inferior entidad ha hecho creer a muchos que, en el orden del funcionamiento, primero era la

sensación y sólo después venía, montada sobre ella, la intelección. En realidad, se han explicado siempre ambas esferas como dos pisos, y sus actos en mera sucesión y dependencia necesaria. El hombre viene a este mundo como un papel en el que nada hay escrito (**tanquam tabula rasa**), reza el axioma aristotélico. Nuestros primeros conocimientos son adquiridos por los sentidos a partir de la experiencia sensible. Los sentidos se constituyen así en ventanas del alma, ya que nada hay en el entendimiento que, de alguna manera, no haya pasado por ellos. En la base, pues, de la intelección está siempre la sensación. Esto es innegable. Pero lo que no está probado es que, en el hombre, la sensación sea un mero y puro acto sensorial, ni tampoco que el primer acto intelectual sea la concepción o formación de conceptos. Puede ser que la sensación y la intelección converjan en su raíz para producir un acto cognoscitivo, sensitivo e intelectual a la vez. Es la teoría de Zubiri, que en anteriores jornadas hemos expuesto.

5.3 Al sostener que la inteligencia tiene una función primariamente concipiente, la escolástica ha debido salvar la distancia entre la imagen sensible, producto de la sensación, y la imagen inteligible o concepto, producto de la intelección. Lo ha hecho mediante la teoría del entendimiento agente y las especies impresas, realidades intermedias inventadas para unir ambos planos, prueba de lo alejados que se suponían. Balmes, pese a su fundamental escolasticismo, se niega a aceptar tales mediaciones para poner en comunicación las dos facultades de nuestra alma: "No alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podría referirse a todo cuanto ella encierra de activo o de receptivo, sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar a unas facultades lo que está sucediendo en otra". Suprimidas tales entidades intermedias, se preguntan los partidarios del entendimiento agente, ¿cómo entra el entendimiento paciente en comunicación con la especie sensible?

5.4 "La dificultad propuesta, responde Balmes, dimana de que se consideran las facultades del alma, no sólo como distintas, sino también como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable a la clasificación de las operaciones, no está de acuerdo con la enseñanza de la experiencia. No puede negarse que observamos en nuestro interior afecciones, operaciones muy diferentes entre sí, que nacen de diversos objetos y producen resultados también muy diferentes; esto induce a establecer distinción de facultades y a separar en cierto modo sus funciones, para que no se mezclen y confundan. Pero tampoco

cabe duda en que todas las operaciones y afecciones del alma se ligan en un centro común, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distinción de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace o el que padece.- lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicación en que se hallan todas las operaciones del alma. Instantáneamente reflexionamos sobre la impresión sentida, instantáneamente experimentamos una sensación agradable o ingrata a consecuencia de una reflexión que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos o rechazamos el objeto del pensamiento; hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicación incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo común, en ese 'yo' que los experimenta".

5.5 Tiene razón Balmes en su crítica a la escolástica. Pero, suprimidas las entidades "intermedias" o de enlace, aún mantiene lo fundamental de la tesis escolástica: "unum post aliud". Zubiri, por el contrario, trata de borrar, de una vez por todas, la idea de un hombre dividido en pisos, en esferas, en compartimentos, por muy bien ligados y sincronizados que se los quiera. El hombre es una realidad radicalmente unitaria, en la que los actos de sentir y de inteligir, aun siendo irreductibles, son algo intrínsecamente uno: "La sensibilidad es, ciertamente, sólo sensibilidad-de lo racional, pero a su vez también lo racional es sólo racionalidad-de la sensibilidad". Para mayor claridad, y aún a peligro de repetir ideas ya expuestas, ordenaremos unas egregias páginas de Zubiri en forma de proposiciones escalonadas.

5.6

a) El hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad, esto es, accede primariamente a las cosas sintiéndolas. Toda teoría de la inteligencia lleva aparejada consigo necesariamente una teoría de la sensibilidad.

b) Pues bien, el puro sentir nos abre a las cosas, y nos las presenta como estímulos independientes del sentir,- son las cosas-estímulo. La formalidad de las cosas en cuanto puramente sentidas es "estimulidad". Esta pura sensibilidad es la que posee el animal; pero la posee también el hombre. El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él.

c) Pero el hombre no sólo siente las cosas como estímulos, sino

también como realidades; el estímulo mismo es ordinariamente sentido como realidad estimulante, esto es, como estímulo "real". La formalidad propia de lo inteligido es "realidad".

d) Ahora bien, esta formalidad no es algo primariamente concebido, sino sentido; el hombre no sólo concibe que lo sentido es real, sino que siente la realidad misma de la cosa. De ahí que este modo de sentir las cosas sea un modo intrínsecamente intelectual. Y, así como la sensibilidad no es entonces pura, sino intelectual, por la misma razón su intelección no es pura, sino sentiente.

e) Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles; pero constituyen una unidad metafísica estructural que no vamos a dilucidar aquí: inteligencia sentiente. Esta expresión... significa que sensibilidad e inteligencia constituyen, en su irreductible diferencia, una estructura aprehensiva meta física mente una, en virtud de la cual el acto aprehensivo es único: la aprehensión sentiente de lo real.

f) En el puro sentir, lo sentido en cuanto sentido lo es en la formalidad de estímulo; y el modo según el cual la cosa-estímulo es presente al sentiente, es impresión. Pues bien, en la intelección sentiente (o sentir intelectual), por ser sentiente, lo aprehendido lo es también primariamente en modo de impresión; sólo que lo que impresiona no son solamente cualidades estimulantes, sino cualidades estimulantes "reales".

g) Lo cual significa que en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real. Ambos momentos pertenecen a la cosa que me es presente sentientemente; y el modo cómo me son presentes es, para ambos momentos, impresión. Esto es, en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad "realidad". A esta formalidad, en cuanto sentida en impresión, es a lo que, desde hace muchísimos años, ha venido llamando Zubiri "impresión de realidad".

h) Una impresión que no sólo no es subjetiva, sino que nos presenta la formalidad "realidad" como algo de la cosa sentida. No es (tampoco) una segunda impresión numéricamente añadida a la impresión de las cualidades, sino la impresión de la formalidad propia de las cualidades sentidas. Si la llamo impresión de realidad, es para distinguir este momento de impresión de la intelección sentiente de lo que usualmente

se llaman impresiones sensibles, que no son sino cualidades, esto es, que la realidad **qua** realidad es originariamente sentida, dada, en modo de impresión.

i) Por razón de su cualidad, lo sentido es constitutivamente específico; por esto es por lo que el puro sentir abre a las cosas-estímulo y deja situado en un orden limitado de cosas. En cambio, la impresión de realidad, es inespecífica. Este vocablo negativo cobra ahora un significado positivo: la impresión de realidad es constitutivamente trascendental.

j) Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificidad en la dimensión de lo trascendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa.

k) Por esto, el primer inteligible, **primum cognitum**, en primeridad de adecuación (**primitate adaequationis**), es lo real sentido. Y en él, el **primum cognitum**, en primeridad de origen (**primitate originis**), es la realidad en impresión (impresión de realidad). Sólo después la inteligencia forma conceptos no sólo de las cualidades sentidas, sino de la realidad sentida **qua real**, esto es el concepto de realidad. Pero repito, no es que los sentidos sientan sólo cosas, y que la inteligencia conciba después que son reales, sino que en el sentir intelectivo se siente ya la cosa como real, y la inteligencia concipiente concibe como real aquello que la inteligencia sentiente ha sentido ya formalmente como real.

5.7 El espíritu que anima las anteriores tesis es de integración. Alma y cuerpo, sensación e inteligencia quedan explicados en términos no tan sólo de continuidad y armonía preestablecida, sino de unidad estructural y funcional. Sin confundir categorías irreductibles, en el misterio del hombre podemos y debemos admitir una verdadera versión entre organismo y psiquismo, que llega hasta la más íntima contextura del ser humano. Al ser el hombre cuerpo, la materia entra y se vierte al espíritu; por su sensibilidad, el espíritu humano encuentra una ventana abierta al mundo material y en él se hace cognoscitivamente presente de un modo no meramente abstractivo o conceptual, sino intuitivo; nuestro encuentro con las cosas no es primero sensorial y después intelectual, sino sensorio-intelectual a un tiempo. Todo ulterior conocimiento intelectivo descansa, pues, sobre las intuiciones sensorio-intelectivas de las impresiones de realidad. Algo parecido habían dicho algunos escolásticos acerca del

conocimiento estético. Este se produce cuando, en gracia de la obra de arte, entendimiento y sentidos entran en conjunción unitaria. Entonces la idea abstracta se encarna y reviste de atractivos sensibles; la idea así sensibilizada, o la sensación idealizada, habla a todo el hombre en su unidad inefable y produce, finalmente, el placer estético. Tal tipo de conocimiento, tan distinto del abstractivo, ha sido calificado por algunos de "quasi-intuición intelectual". "Quasi", porque los escolásticos han creído que la verdadera intuición intelectual solamente se dará en el cara-a-cara de la visión beatífica. Yo pienso que, ante las nuevas ideas de Zubiri acerca de la inteligencia sentiente, tal tesis debe ser revisada, así como, en su virtud, el problema "crítico" pasa a ser un capítulo de la historia ya superado.

6. El hombre, animal de realidades

6.1 Consintiendo a las incitaciones de los tiempos modernos, muchos neoescolásticos aceptaron "la exigencia crítica" como el primer problema de la filosofía. ¿Qué sentido tiene, se preguntaban, dedicarse a cosechar verdades filosóficas, si la verdad no existe o si nada podemos conocer con certeza? En filosofía se impone el debutar por crítica, pensaban los criticistas. El primer enemigo que les salía al paso era el escepticismo. Había que derrocarlo desde adentro, atacándolo en sus propias trincheras. El hombre, al decir de los escépticos, nada puede conocer con certeza y, por consiguiente, ha de dudar definitivamente de todo: el escéptico está, pues, instalado en la duda. Había, por tanto, que empezar la crítica dudando. ¿Con qué clase de duda? Las hubo para todos los gustos: real y ficticia, positiva y negativa, universal, metódica... Al mismo tiempo, se discutía qué clase de duda fue la de Descartes, a quien consideraban muchos padre y modelo para la nueva crítica escolástica. Tales cuestiones metodales (**de apto initio philosophandi**) adquirieron gran desarrollo entre los fundadores de la escuela criteriológica de Lovaina y, por su influjo, tales preocupaciones se prolongaron a muchos escolásticos de hoy.

6.2 Es cierto que, frente a la corriente criticista, no pocos escolásticos juzgaron injustificable la impostación cartesiana del problema crítico. Para éstos (a quienes los criticistas calificaron de realistas "ingenios"), la pregunta de si el hombre puede conocer la verdad no tiene sentido, y empezar la filosofía dudando universalmente es meterse en un callejón sin salida. Dando la pauta a la corriente "acriticista", escribía J. Balmes: "La filosofía debe comenzar por no disputar sobre el hecho de la certeza, sino por la explicación del mismo. No estando ciertos de algo, nos es absolutamente imposible dar un sólo paso en ninguna

ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida. . . Consignemos, pues, el hecho, y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la sabiduría está asentada la locura".

6.3 Hay que reconocer que los criticistas de ayer y de hoy superan airoosamente la prueba escéptica; en realidad, con la misma facilidad que Descartes, al cual siguen paso a paso. En efecto: quien duda, está cierto de que duda, y de que si duda, piensa y de que si piensa, es algo pensante (**je suis une chose pensante**). Tales juicios de conciencia anulan la duda escéptica e instalan al criticista en la certeza de que algo conoce con verdad. ¿En qué consiste este **algo?**, ¿qué entidad tiene?

6.4 Este **algo** es el yo-conciencia y sus actos, al cual el criticista emerge en un supremo esfuerzo natatorio, desde el abismo de la duda universal. De momento, la única realidad indubitable es la realidad inmanente de **ego-cogito**. Situado en la esfera de la conciencia, el criticista reconoce que el YO piensa cosas. ¿Son las cosas, realidades externas e independientes del yo? ¿Son un-más-allá del pensamiento? Estamos ante el problema idealista. Por fuerza misma del método cartesiano, los criticistas han incidido en el problema kantiano. Y creen que, también ahora, pueden, empezando "en idealistas", vencer al enemigo en sus propias posiciones y terminar "en realistas". Basta para ello, piensan, tender un puente desde el yo a las cosas, apoyándose en la veracidad de Dios o en el principio de causalidad. Es la famosa cuestión **de ponte**, que tanto ha dado que escribir a los criticistas mediatos.

6.5 La mayor parte de los escolásticos de hoy se oponen a tal impostación "mediatista" del problema crítico, por juzgarla inviable. "El que comienza en idealista, escribe E. Gilson, ha de acabar necesariamente como idealista; al idealismo no se le ponen límites... Se puede empezar con Descartes, pero no se puede terminar sino con Berkeley o con Kant"; porque, en efecto, un puente anclado en la inmanencia del YO sólo puede conducir a la inmanencia del objeto, al igual que "de un gancho pintado sobre una pared no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada sobre la pared". Pero muchos realistas inmediatos, que debieran ser de suyo acriticistas, siguen empeñados en ser criticistas, pese a su inmediatez, por razones defensivas o apologéticas. Existe también en este criticismo inmediato, a mi entender, un último residuo de cartesianismo.

6.6 ¿Qué pensar acerca del problema crítico? ¿Es un verdadero

problema, o, en realidad, es un seudoproblema, es decir, una serie de preguntas sin sentido? En este punto me adhiero, de buena gana al realismo acriticista, aun con el remoquete de "ingenuo", porque pienso que es mayor ingenuidad seguir dependiendo del caduco método inmanentista cartesiano. "El pensamiento moderno, escribió Ortega hace años ha emigrado ya fuera del idealismo filosófico dominante desde 1640, en que Descartes lo proclamó... Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y dentro de ella, muy concreta y enérgicamente, por mí". No podemos, por más tiempo, seguir dramatizando con el "sí" y el "no" de la verdad, ni jugar al "escondite" con las cosas; es lo que hace el criticista mediatos o inmediato al imaginarse que la situación radical del hombre sea la de "carecer" de ellas. Si esto fuera así, no podríamos hacernos pregunta alguna acerca de la verdad. "Hay una verdad radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas. Por esto puede proponerse estar o no de acuerdo con ellas, porque previamente está con ellas y en ellas".

6.7 Pasada ya la moda inmanentista y el frenesí idealista, hoy se ve como un admirable anacronismo el "tribunal crítico", que con tanta seriedad y celo instaló Kant en el umbral de la filosofía para efectuar una especie de "auto de razón" y determinar una vez por todas qué es lo que el hombre puede conocer. M. Heidegger ha llamado a la crítica el escándalo de la filosofía: "El escándalo de la filosofía no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba (de la existencia de un mundo exterior), sino que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas".

6.8 El pensamiento actual, sin embargo, al emigrar del realismo criticista, no lo hace para caer, sin más, en alguno de los viejos realismos. Hoy se aspira a un nuevo realismo que explique satisfactoriamente en qué estriba esa peculiar unión entre la inteligencia y las cosas que llamamos verdad. Los realistas, hasta hoy, la han explicado en meros términos de conformidad intencional. Las cosas son, en tal explicación, realidad de hecho independiente del sujeto (**facia externa**), aunque es cierto que término de nuestra actividad intencional. Sujeto y objeto coexisten yuxtapuestos y se relacionan intencionalmente: nada más. El nuevo realismo, por el contrario, ve al hombre no sólo implicado en las cosas, sino de alguna manera determinado y preformado constitutivamente por ellas. Las cosas, en este sentido, son algo más que un "añadido" una mera "exigencia" externa. Son un "constitutivo" del sujeto. Este es el nuevo realismo que parece inaugurar Ortega con su célebre frase: "Yo soy yo y mi circunstancia"; es decir, lo "circumstante", en cierto modo, es mi otra

parte. Qué sean las cosas en su condición de "mi-otra-parte", debemos explicarlo más despacio.

6.9 Aludiendo a un ensayo de Ortega, escribía Zubiri el año 1933 que la filosofía ha vivido, hasta el presente, de dos metáforas: la griega, realista, y la cartesiana, idealista. Como ninguna de las dos le satisface, expresa su deseo de que una tercera metáfora nos imponga en adelante su "feliz tiranía". Se refería a su peculiar realismo "intrínsecista", que, dos años después, explicaba de pasada, pero de manera clara y convincente, en su célebre ensayo: **En torno al problema de Dios**. Tratemos de recoger las tesis del realismo zubiriano, que hacemos nuestras:

a) El hombre es animal de mundo. La situación radical del ser humano es la de encontrarse inmerso en un mundo de cosas; enfrentado a ellas; moviéndose entre ellas como en su propio elemento, teniendo en todo momento que hacer algo con ellas, para realizarse a sí mismo. Es totalmente falsa la suposición idealista y criticista, según la cual la situación radical humana es la de carecer de cosas. Sin estar previamente instalados en la realidad, no podríamos preguntarnos acerca de la verdad como acuerdo lógico. El problema crítico carece, pues, de mentido.

b) El hombre es un animal abierto realmente a las cosas. En el estudio de su realidad nos encontramos con que las estructuras somáticas y síquicas del hombre están orientadas hacia el mundo exterior. Lejos de ser un ente cerrado en sí, el hombre es un ente constitucionalmente abierto. El hombre vive con-viviendo. Su existencia es co-existencia. Este "con" de la existencia se refiere en última instancia a la estructura del ente humano en cuanto tal: es constitutivamente "apertura".

c) Las cosas, en consecuencia, son un constitutivo de la realidad humana; no porque las cosas formen parte del hombre; pero sí en el sentido de que entran en él y lo conforman "abiertamente". Lo que no se puede admitir es que las cosas sean meras realidades yuxtapuestas, o añadidas al "yo". Las cosas son constitutivo formal por estar "envueltas" e implicadas en la existencia humana en la forma peculiar del "con", que dijimos ser una estructura formal del hombre. Sin cosas y sin hacer algo con ellas, el hombre sería nada. Porque "vivir-sin", no sólo es un "contrasentido" lógico, sino un "contraser" o "contra-existencia". El "sin" dejaría al hombre en la pura nihilidad metafísica. Puede haber cosas sin hombre, pero no hombre sin

cosas.

d) En su apertura, lo que el hombre pone en las cosas es la exterioridad, no su realidad. El error idealista consistió en creer que el objeto era una total deposición entitativa del sujeto. Pero nos hizo ver que "algo" ponían: la pura exterioridad; ésta es la parte de verdad del idealismo que al realismo le ha costado reconocer. Por la apertura del hombre, las cosas adquieren el carácter de exteriores; y en su virtud, decimos que están "fuera" y que podemos "interiorizar". Sin la apertura, las cosas, aun siendo lo que son, no serían exteriores. Finalmente, por su coimplicación al sujeto, las cosas no nos "advienen" desde fuera, como hechos extraños, sino que las encontramos desde dentro de nuestro yo, abocado a ellas: "La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni 'hechos' ni 'añadidos', sino un **constitutivum formóle** y, por tanto, un **necessarium** del ser humano en cuanto tal".

6.10 De qué modo radical y primario el hombre se hace cargo de las cosas, lo ha explicado Zubiri en su tratado **Sobre la esencia**: Se trata de la verdad real que ya hemos expuesto en anteriores jornadas. En síntesis, tal verdad es la realidad propia de las cosas en cuanto hace que haya verdad en la inteligencia. El acto de inteligir no consiste primaria y radicalmente en ser "posición" (idealismos), ni "ideación o conceptualización" (escolástica y racionalismo), ni "intención" (Husserl), ni "desvelación" (Heidegger). La intelección es, en su raíz, mera actualización, es decir, un acto en el cual y por el cual la cosa se hace presente por sí misma a la inteligencia, dando verdad o "verdadeando" en ella como real. La cosa real se actualiza o se hace presente ante la inteligencia por sí misma, ya que nada ni nadie podría presentarla, si ella no se autopresenta. Actualización es, pues, la autopresentación de una cosa real en su carácter de realidad. Sin inteligencia no habría verdad, pero la verdad real es una verdad de la cosa, porque los dos polos que la constituyen están en ella misma: a) La cosa real, b) se presenta por sí misma como real. El primer polo es la condición de realidad "propia"; el segundo es la condición de realidad "actualizada". En la actualización, la cosa remite al momento de realidad en sí como a un "prius". Se autopresenta ratificando su propia realidad: "En la intelección no sólo hay realidad, sino además una como ratificación de la realidad por parte de la cosa misma".

6.11 La verdad real es una verdad, como ya dijimos, preconceptual. Por la actualización quedamos instalados en el elemento realidad, en el

piélago de las cosas reales. La realidad no es un problema para el hombre,- es el elemento en el cual se mueve como el pez en el agua. En la apertura a lo real el hombre deja atrás el oscuro ámbito estímulo en el cual se mueven los simples animales. Los animales son **arréales**, es decir, obedecen a estímulos. El hombre, por el contrario, vive de realidades. "Por esto el hombre es 'animal de realidades'; y de ello resulta que el hombre es 'animal personal'".

6.12 Podríamos hilvanar las tres afirmaciones acerca del hombre, que hemos comentado en los tres últimos numerales, en esta forma: el hombre es **estructuralmente** "animicidad corpórea" o "corporeidad anímica" en virtud de la versión de las sustancias en la sustantividad humana. **Funcionalmente**, en la línea del conocimiento, el hombre es "inteligencia sentiente", puesto que entiende sensorialmente las cosas en impresiones de realidad. Por último, el hombre es **metafísicamente** "animal de realidades" gracias a la inteligencia sentiente que lo abre y deja instalado, más allá del ámbito estímulo, en el ámbito de lo real en cuanto tal. Esta apertura a las cosas y a sí mismo va a conferir al animal de realidades un carácter personal. Es lo que nos aprestamos a comentar.

7. El hombre, realidad personal

7.1 "El tema de la persona reviste carácter inundatorio en el pensamiento actual. En cualquier bibliografía aparecen masas de libros y publicaciones periódicas sobre la persona, desde los puntos de vista más diversos. Biografías de personalidades grandes o modestas; estudios psicobiológicos y psicoanalíticos sobre la constitución de la personalidad o estudios psiquiátricos sobre personalidades psicopáticas; estudios de moral sobre la dignidad de la persona humana o investigaciones sociológicas acerca de las personas jurídicas. La filosofía, por su lado, sin emplear muchas veces el vocablo, hace de la persona tema de sus reflexiones: cómo el hombre se va haciendo persona a lo largo de su vida. Y hasta la teología prolongando las reflexiones de los siglos pasados acerca de la persona de Cristo, vuelve a colocar hoy en primer plano el tema de la persona. Por donde quiera que se mire, se descubre el tema de la persona como uno de los problemas capitales del pensamiento actual". Sin negar el interés que puedan tener las anteriores cuestiones, trataremos de responder a una pregunta más central que las fundamente: ¿por qué el animal humano ha llegado a ser persona, mientras que el resto de los animales, incluso los superiores, siguen siendo apersonales? ¿En qué consiste ser

persona?

7.2 El término "persona" que, como escribe Tomás de Aquino, significa "lo más perfecto que hay en la naturaleza entera", tuvo origen por demás humilde. Es sabido que los actores en el teatro griego utilizaban máscaras o caretas para representar el papel del personaje que les correspondía. A dicha máscara llamaban **prósopon** (antifaz). Algunos autores hacen derivar la palabra latina **persona** del anterior término griego. Otros prefieren relacionarla con el verbo latino **personare** (sonar a través de, o resonar) y ello porque las máscaras del teatro, además de revestir al actor de especial dignidad según el papel representado, servían para dar más volumen o hacer resonar la voz del actor. Según Decke y Skutsch parece más bien que la palabra latina es de raíz etrusca: **ersuna** (persona) vendría de **ersu o versu** que significa según algunos la máscara y según otros el enmascarado. Sacando una especie de moraleja, podríamos concluir que el carácter personal reviste al animal humano de máxima dignidad y le da importancia o le hace sonar en el cosmos.

7.3 Cosas importantes sobre el hombre se han dicho y escrito donde quiera el hombre ha reflexionado sobre su propia existencia. Sin embargo, el concepto de persona según sentencia común es de origen bíblico y de elaboración cristiana. Mientras la filosofía griega estuvo centrada sobre el concepto de naturaleza (**physis**) y de generación, el pensamiento bíblico se desenvuelve dentro de un contexto de creación, refiriendo todo a un Tú Absoluto. Para los griegos en el principio (arkjé) existió "algo"; para los hebreos, antes de que existieran cielo y tierra, había "Alguien". Desde esta perspectiva, el pensamiento cristiano se resistirá a considerar al hombre como un "que" o simple cosa. El hombre es un "quien", hecho a imagen de Dios, y, por tanto, un "yo" que puede hablar de tú-a-tú con "El". De otra parte, las controversias cristológicas de los primeros siglos en torno a las dos naturalezas de Cristo contribuyeron a acrisolar este concepto. En Boecio la vieja palabra adquiere valor terminológico: "Persona" es definida como "sustancia individual de naturaleza racional". Definición que repetirá más tarde Tomás de Aquino: "Persona significa lo más perfecto en la naturaleza entera, a saber, todo subsistente de naturaleza racional". En cuanto "subsistente" o existente en sí y de por sí, la persona tiene para Tomás de Aquino dignidad de todo: no es universal, no es parte, no es asumible, existe por derecho propio ("sui iuris"). Además es de naturaleza racional o intelectual, conoce y se conoce, se pertenece como realidad propia, es **suum esse**, principio de sus propios actos, posee libre albedrío y ejerce señorío sobre sus operaciones. El

personalismo actual hunde sus raíces en el pensamiento tomista.

7.4 Recogiendo esta larga y rica tradición cristiana personalista, estamos en condiciones de responder a la pregunta: ¿Cuándo un animal es persona? Pues bien, para ser persona se requieren tres condiciones íntimamente ligadas, a saber: a) reflexión completa, b) autoposesión, c) autodeterminación. Expliquemos cada una de estas características del ser personal.

7.5 En primer lugar, ¿en qué consiste la reflexión completa? En busca de una respuesta, partamos del carácter "tendente" de nuestros actos: los actos, tanto los pertenecientes a la vida cognoscitiva como los asignables a la vida apetitiva, son según el pensamiento tomista "tendencias". Es decir, "tienden-a..." o buscan su propio objeto. No hay, ni puede haber, acto sin objeto: siempre que quiero, quiero algo; cuando entiendo, entiendo algo; si deseo, deseo algo, y así podríamos poner ejemplos hasta el infinito. A este carácter tendente de los actos es a lo que la filosofía actual llama intencionalidad. Por su intencionalidad el animal se trasciende, va más allá de sí mismo, a diferencia de los otros seres (una piedra por ejemplo) que existen bloqueados en sí mismos. Ahora bien, yo no podría tener conciencia del objeto, si, al mismo tiempo, no fuera consciente del acto por medio del cual lo alcanzo en alguna forma, y si, terminalmente, no me volviera yo mismo consciente como sujeto o principio del acto. Lo que llamamos conciencia no es nada sustantivo, sino el carácter consciente del objeto, del acto y del sujeto, es decir, de toda la estructura intencional. Si al acto mediante el cual se alcanza un objeto lo llamamos acto **directo** de conocer, a los actos concomitantes los llamaremos actos **reflejos**, puesto que mediante ellos volvemos sobre nosotros mismos. En su virtud, tanto el simple animal como el animal humano: a) conocen, b) conocen que conocen, y c) se conocen conociendo. Terminalmente, la estructura intencional coimplica estos tres momentos. No es que en el caso del simple animal la reflexión sea incompleta porque le falte el último momento, el conocer-se. Esto nos llevaría, sin forzar la lógica, a concluir con Descartes que los animales son puros mecanos. Lo cual es absurdo.

7.6 Por tanto, la diferencia entre reflexión incompleta y completa hay que buscarla no en el hecho de que se vuelvan conscientes o no los tres términos de la estructura intencional, sino en la forma como al simple animal y al animal humano les son conscientes. El simple animal sólo conoce cosas-estímulo, es decir, las cosas en cuanto le afectan o estimulan y en ello se agota toda la posible experiencia de las mismas.

De cara a sí, el animal se conoce en forma análoga, es decir, en cuanto cosa-estimulada y ahí termina la vuelta a sí. La formalidad bajo la cual el animal conoce y se conoce es la formalidad estímulo o afectante. El animal humano, por el contrario, conoce y se conoce bajo la formalidad real. No es que no sea un animal de estímulos. Lo es como cualquier otro, pero sintiendo las cosas como estímulos y sintiéndose estimulado o afectado en su propia carne, el hombre va más allá del mero estímulo y puede conocer **qué** es 'de suyo' la cosa que le estimula y **quién** es 'de suyo' él mismo como realidad afectada. Prueba de ello es que el animal humano, desde muy niño, se pone en marcha hacia adentro de las cosas preguntando, una y otra vez, **qué** son y **por-qué y para-qué** son. A su vez las ciencias naturales, históricamente, han estado empeñadas en robarles el secreto que encierran en un viaje interminable hacia su interior, sin hasta el momento haber tocado fondo. Por su parte, las ciencias del hombre han tratado de responder a ese acuciante y eterno **quién soy**, que sólo el hombre se formula. Por la reflexión completa el hombre entra en las cosas y en sí mismo realmente, situación muy distinta de la del simple animal para quien las cosas en cuanto reales no cuentan. Una vaca o un perro no conocen ni siquiera su 'de suyo' fisiológico, cuanto menos el 'de suyo' psicológico o el 'de suyo' metafísica. Siendo entes, por ejemplo, **para-la-muerte** no lo sabrán, el hombre no puede ignorarlo.

7.7 Al conocer la realidad de las cosas y de sí mismo, el animal humano se apropia de ellas y las posee, entra en sí mismo y se autoposee. Es el segundo punto que íbamos a comentar. Sólo cuando es dable entrar, se puede estar en posesión de algo. Una toma de posesión de- sí mismo o de las cosas es inconcebible en un simple animal puesto que no puede penetrar en la realidad. No puede pasar del ámbito estímulo. De aquí que más que poder a las cosas, las cosas le puedan, y de ahí que los animales solo tengan interior, pero en ninguna forma intimidad o "sí mismo". El animal no está en-sí-mismo, no se autoposee. La realidad que tiene no le pertenece "en propiedad", no es formalmente suya. Lo es sólo materialmente. Si fuera dueño de sí mismo, sería igualmente dueño formal de sus actos y, por lo mismo, tendría que responder por lo que hace. Pero el animal, dijimos, es sólo "responsivo", nunca responsable. Tiene que hacer su vida dando respuestas a sus necesidades, pero no tiene que responder por sus respuestas. En cambio, la responsabilidad en el caso humano implica señorío sobre los actos, y, en últimas, ser dueño de la propia realidad de la que estos actos emergen.

7.8 Por la autoposición el 'de suyo' humano es formalmente 'suyo'. Para Xavier Zubiri, la "suidad" es el constitutivo formal de la "personidad"; es decir, lo que nos hace ser radicalmente personas es precisamente "ese modo peculiar de pertenecerse que es **poseerse** en su propio y formal carácter de realidad, es su propio 'ser-suyo'. La filosofía escolástica, recurriendo a la explicación del misterio cristológico, según el cual Jesucristo siendo perfecto hombre no fue persona humanamente hablando, se preguntó qué le faltó a la naturaleza humana de Cristo para ser persona. Así surgió el tema del constitutivo formal de la persona, en respuesta al cual la filosofía cristiana acuñó el término "subsistencia". Este sería el constitutivo formal, que al faltarle a la naturaleza humana de Cristo, por estar asumida por la persona del Verbo, no fue persona humana. De ahí que en Cristo tengamos dos naturalezas en una sola persona. Pero dado que Jesucristo fue "perfecto hombre" (**perfectus homo**) no pudo faltarle nada en la línea de la perfección humana. Por ello, muchos escolásticos, en discusiones interminables, afirmaron que la llamada subsistencia, en cuanto constitutivo formal de la personalidad, debía ser algo negativo, mientras que otros oponían que algo meramente negativo no podía constituir en persona a una sustancia completa. En unas y otras opiniones se daba por sentado que, por estar asumida la naturaleza humana de Jesucristo por la persona del Verbo, le faltó a aquélla, para ser persona, la incomunicabilidad. Subsistencia sería, por ende, incomunicabilidad, e incomunicabilidad algo negativo o casi-negativo. Pues bien, en la explicación que venimos dando, el constitutivo formal de la persona es la autoposición y de la misma deriva la razón de totalidad y la incomunicabilidad que tiene toda persona. En el misterio de Cristo, el "**Totum**" fue la persona divina del Verbo, la naturaleza humana tuvo razón de parte asumida. Por estar comunicada, le faltó la autoposición. ¿Fue entonces deficiente la naturaleza humana de Cristo? Entramos en el terreno del misterio. Pero podríamos responder que no fue deficiente, con respecto a la de los demás hombres, pues pudo poseerse con un modo superior de posesión proveniente de la persona divina de la que fue naturaleza humana. Al margen de problemas teológicos (doctores tiene la Iglesia...) afirmamos que el animal humano es persona porque su realidad es "suya". Es el 'de suyo' suyo.

7.9 Esta posesión de nuestra realidad se manifiesta en tres formas: en forma de "me", de "mi" y de "yo". La primera es el medial "me". En frases como "me baño" el "me" indica un apoderamiento de mi propia realidad en forma un tanto incoativa pero real. En segundo momento, puedo reforzar la idea de apoderamiento reconociendo mediante el "mi"

que la realidad de la cual me apodero es mía y no de otro: "mi cuerpo", "mi alma", etc. Finalmente, puedo pronunciar el rotundo y solemne "yo": "yo hice esto" o "yo hago lo otro". Es la forma perfecta y última mediante la cual el hombre se reconoce como realidad **absoluta** (suelta-de todas las demás) precisamente por estar en posesión de sí mismo. El yo no es nada misterioso subyacente a mi realidad, a mi cuerpo o a mi alma. Hay que desmitificar el "yo", como hemos desmitificado el ser. "Al afirmarme como Yo, no soy nada que no fuera antes; no hay sino afirmación de lo que ya era. Por eso esta afirmación actualiza mi propia realidad sustantiva como "propia mía". Y como ser es actualidad en segundo grado o un "re" de actualidad, podemos afirmar con Zubiri que el Yo es "mi ser", pero reconociendo que yo soy yo porque previa y radicalmente mi realidad es mía. Por ello, añade Zubiri: "Contra todo idealismo clásico debe decirse que la realidad no es posesión del Yo, sino que el Yo es posesión de mi realidad sustantiva en todos los actos personales que ésta realiza".

7.10 Si por la entrada en mí me es permitido autoposeerme, la autoposición me otorga el difícil privilegio de poderme determinar en vista a mi propia realización. De la personidad debo hacerme una personalidad, malograda, deficiente o lograda, golpe a golpe, acto a acto. Mientras que los animales hacen lo que hacen en forma **determinada**, por fuerza de la necesidad y el poder estímulo, el hombre puede determinarse a sí mismo. Lo que hace tiene razón de conducta y no de simple comportamiento. Pues bien, autodeterminarse quiere decir vivir en libertad, abiertamente. Solamente siendo una sustantividad abierta se puede ser libre. ¿En qué consiste metafísicamente la libertad? ¿Cuáles son los caminos de la libertad? ¿Qué sentido tiene ser libre? Tres graves preguntas a las que nos toca responder en síntesis para no perder el ritmo y terminar no excesivamente cansados en esta larga, aunque, no lo dudo, interesante jornada. Metafísicamente, libertad es lo contrario de la necesidad animal: es la no determinación "ad unum" por fuerza de la naturaleza. El hombre, en relación a lo que va a hacer, no es "sub-stante" sino "supra-stante": es él quien tiene la última palabra. El hombre se ve forzado a vivir decidiendo qué va a hacer. No puede vivir la vida a lo que salga. Pues bien, en primera instancia tiene que pronunciarse sobre si hace o no hace algo: sí o no. Es el primer sentido de la liberación humana frente a la necesidad del instinto: la libertad como **dicción** y como **contra-dicción**. En otro sentido importante, aunque derivado del anterior, ser libre quiere decir poder modular o dar forma al acto elegido y aún al omitido. El hombre puede formalizar o especificar el acto por razón de lo que es objetivamente, por razón de

las circunstancias y por razón del fin. En este sentido, no hay dos actos que sean iguales. De ahí la novedad que introduce la libertad de contrariedad o especificación en la vida humana a diferencia del carácter repetitivo del comportamiento animal. El hombre es un animal doblemente liberado, no sólo porque puede decir sí o no, sino además porque puede especificar el **sí**. Pero hay aún un tercer sentido de la palabra libertad más concreto, mas no por ella menos importante. A la libertad como contradicción y como contrariedad hay que añadir la libertad como posibilitación.

7.11 ¿Qué es la libertad como posibilitación? Ser libre significa "poder hacer algo". La libertad es un poder. Pero para poder hacer algo no basta con tener unas facultades físicas, jurídicas o morales. Hace falta además que estas facultades estén posibilitadas, es decir, al alcance de mis posibilidades reales. En últimas, yo puedo hacer algo en la medida en que tengo posibilidades, pero las posibilidades unas me las encuentro, otras las tengo que crear. El hombre tiene que vivir, si no quiere encontrarse con posibilidades muy escasas, creándose las o como dice Zubiri utilizando una expresión popular: "haciendo un poder". Hacer un poder es anterior a realizar un poder. Pues bien, la posibilitación o creación de posibilidades es el camino real de la libertad. En otra forma el hombre sigue siendo formal o facultativamente muy libre, si se quiere, pero realmente es una libertad sin contenido por inopia de posibilidades.

7.12 Dando un paso más, diremos que, dadas unas posibilidades, el camino de la libertad encuentra sentido en el proyecto. Proyectar, dijimos, es anticiparse a lo que queremos hacer en vista a lo que queremos ser. El proyecto es una mediación necesaria para personalizar nuestra personabilidad. Personabilidad es el constitutivo formal de la persona, consistente en tener la realidad que nos pertenece "en propiedad". Pues bien, al tener en nuestras manos, por así decirlo, nuestra realidad en tanto que **propia**, somos nosotros los que debemos ir configurándola al hilo de la vida. La figura que vamos dando a nuestra realidad constituye, en cada momento, nuestra personalidad. La personalidad, en sentido de actualidad no tanto extrínseca como intrínseca, es el resumen e índice de lo que hemos hecho con nuestra personabilidad. La personabilidad se tiene, la personalidad se hace. Y se hace de acuerdo a un proyecto vital que transcurrentemente se convierte en el **argumento** de mi vida. En el argumento transparece mi personalidad.

7.13 Estas consideraciones en torno a la persona física pueden tener

aplicaciones muy importantes de cara a las personas morales. Por ejemplo, podemos preguntarnos en qué medida somos persona en cuanto pueblo. La respuesta vendría dada desde la triple vertiente que define la personalidad: reflexión, autoposición y autodeterminación. A la reflexión se opone la inconsciencia de la propia realidad, y por ello la desestimación de los valores propios. Nuestra historia, en buena medida, ha sido un olvido de nuestro ser y de nuestra realidad. Esta amnesia ha producido la falta de identidad que aqueja al pueblo latinoamericano y la imposibilidad de proyectarse con sentido propio. Pero, por razón de nuestra secular dependencia con respecto a los centros imperiales, no hemos entrado aún plenamente en posesión de nosotros mismos. Hemos sido y en buena parte seguimos siendo "**entia ab alio**". De aquí que nuestra libertad haya sido más bien una libertad "cantada", que una libertad real, puesto que nos han sido negadas nuestras propias posibilidades para la configuración de nuestra personalidad. Sólo mediante la ruptura de las múltiples dependencias que no nos permiten ser, como condición **sine qua non**, podremos ir configurando en el futuro nuestra personalidad histórica **frente** g (no **contra**) los demás pueblos.

8. El hombre, realidad radicalmente moral

8.1 El problema moral no es otro que el problema de la acción **responsable**. Decíamos, ya en la primera jornada, que el animal y el hombre hacen su vida respondiendo a sus necesidades y que, por ello, son "responsivos". Responsividad quiere decir ese carácter de respuesta que tiene toda acción animal o humana. Pero a diferencia del simple animal, el animal humano es doblemente responsivo. Porque además de tener que responder a sus necesidades tiene que responder también por las respuestas que a ellas da; es decir, tiene que responder por lo que hace. A este tener que responder por sus respuestas es a lo que llamamos responsabilidad. Sólo el hombre es responsable

8.2 Desde un punto de vista fenomenológico el carácter responsable de la acción humana transparece o se refleja en lo que a partir de M. Kant se llama el "**Faktum morale**" o hecho moral. Tratemos de analizar este hecho típicamente humano. El esquema operacional tanto animal como humano incluye estos tres momentos esenciales según quedó explicado: necesidad, estimulación, respuesta efectora. Pero un mismo esquema puede funcionar de maneras distintas. En el caso del animal, dada una necesidad (por ejemplo, necesidad sexual o de comer), si es estimulada por el poder de estimulación que las cosas ejercen sobre él, la respuesta efectora se produce de manera inmediata y necesaria, casi

en forma mecánica, desencadenada por los mecanismos del instinto animal. Por el contrario, en el caso del animal humano entre el segundo y tercer momento, es decir, entre la necesidad-estimulada y la respuesta-efectora se produce el fenómeno de **deliberación**.

8.3 Hoy que tanto se usa y, a veces, se abusa de la palabra **liberación** es grato encontrarnos en el vocabulario tradicional con un término de tanta prosapia y tan actual: "de-liberar" o **liberarnos-de**. . . En la medida en que el hombre actúa humanamente, al menos en los asuntos importantes de la vida, antes de dar una respuesta, delibera. El hombre se libera de la necesidad y del estímulo, por fuerte que éste sea, poniéndose a pensar qué es lo que va a hacer. En virtud de la deliberación el resultado ya no va a ser simple comportamiento, sino conducta. El hombre conduce su vida, en cuanto que, siendo sujeto de necesidades, por la deliberación, no está ya sujeto a ellas.

8.4 El pensar deliberante se manifiesta en forma de preguntas. Es un pensar **mnyéurico**. El hombre es el único animal que pregunta. Vive haciéndose y haciendo a los demás preguntas. El mismo es un interrogante abierto y, por lo mismo, un problema. Recordemos a Agustín de Hipona que confesaba: "Quaestio mihi factus sum", me he convertido en problema. El pensar deliberante convierte la acción humana en problema: "¿Hago esto o no lo hago? ¿Me conviene o no me conviene? ¿Qué es lo que debo hacer? Ahora bien, diremos con M. Heidegger que "todo preguntar es un buscar" y que lo que se busca en la deliberación no es otra cosa que "poner en libertad" una respuesta. Sin pensar lo que vamos hacer sólo se producirían respuestas instintivas análogas a las de los animales.

8.5 Dando un paso más, descubrimos que lo que busca el pensar deliberante, al poner en libertad el acto, es justificarlo. En la deliberación el hombre justifica lo que va a hacer, lo que está haciendo. Justificar viene de dos palabras latinas: **justum-facere**, hacer algo en forma justa o ajustada. A diferencia del simple animal, cuyo comportamiento es de por sí adecuado o justificado, el hombre tiene que adecuar las respuestas a sus necesidades y, en últimas, a la realidad que es. Por ello, la acción constituye para el hombre un problema moral, el de conducir su vida mediante la justificación de las respuestas que produce.

8.6 Producida una respuesta en forma de-liberada (libre de la necesidad y del estímulo), lo hecho adquiere el carácter de: bueno-malo, natural-antinatural, honesto-inhonesto, Justo-injusto. Estas

son categorías éticas inherentes a la condición humana, irreductibles, por la obligatoriedad que implican, a otras categorías, por ejemplo estéticas: bonito-feo, agradable-desagradable, etc. Y como lo que el hombre hace en forma de conducta le es imputable, de ahí que las mismas categorías con que calificamos las acciones humanas moralmente, sirvan también para calificar a las personas. En efecto, una acción injusta convierte al que la realiza en persona injusta. Hemos analizado sumariamente el hecho moral como hecho universal innegable. La única objeción que se puede oponer es que no todos coincidimos a la hora de calificar objetivamente una conducta como buena o como mala. Pero ésta no es una objeción contra el hecho mismo, sino una prueba de lo difícil que es juzgar sobre situaciones que no siempre comprendemos. Pese a lo cual el hombre, en cuanto animal responsable y no sólo responsivo, aquí y en cualquier otra parte del ancho mundo, tiene un carácter moral que podríamos resumir en dos expresiones corrientes: tiene que **darse-cuenta** y tiene que **dar-cuenta** de lo que hace.

8.7 Ahora bien, yendo hacia un plano que trasciende lo fenomenológico, podríamos encontrar la raíz misma del hecho moral en la teoría que de la persona hemos venido desarrollando. En efecto, nadie tendría por qué responder de sus actos si sus actos no fueran **suyos**. Lo cual quiere decir que la responsabilidad implica (de otra manera sería incomprendible) la suidad, es decir, el hecho de que esté en sus manos el poner o no poner un acto, ponerlo de una manera o ponerlo de otra. Es lo que hemos llamado libertad de contradicción y de especificación. El animal obedece a estímulos, mientras que el hombre responde liberadamente a realidades en la medida en que se realiza como hombre.

8.8 Pero para ser radicales, el análisis ha de traspasar el carácter liberado de los actos para ir al hontanar del cual emergen liberadamente. Y el hontanar o fuente de la conducta humana no puede ser otro, vistas las cosas radicalmente, que la realidad humana misma en cuanto realidad **propia**. Sería absurdo pensar que los actos pudieran ser míos **propios**, si la realidad de la cual emergen por decisión no fuera formalmente mía. Como expusimos, al animal la realidad que le pertenece sólo le pertenece materialmente y, en consecuencia, sus actos son tan sólo materialmente propios, y no tiene que responder de ellos. Por ser el animal humano una realidad personal o autoposesiva es una realidad radicalmente moral. Este dominio sobre sí mismo y sobre los actos le permite al hombre ser artífice de su propia realización. Artífice quiere decir que el hombre puede ir creciendo en

realidad y sentido no sólo como resultado del desarrollo de unas potencialidades naturales sino, y sobre todo, como apropiación de unas posibilidades por decisión personal. Así la ciencia, las virtudes o los vicios no son propiedades que yo tenga por naturaleza. Digamos con X. Zubiri que "la realidad sustantiva cuyo carácter 'físico' es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitucionalmente moral en el sentido explicado".

9. El hombre, realidad jurídica

9.1 Se podría pensar que, a diferencia de la moralidad, que afecta al hombre en su raíz misma personal, el derecho, por el contrario, es algo más objetivo y externo que se le pone e impone al hombre sin que éste lo necesite desde adentro de sí mismo. ¿Tienen que ver algo las estructuras jurídicas con la realidad del hombre? ¿Es el derecho algo que culturalmente se le ha impuesto al hombre desde fuera sin que antropológicamente le nazca desde adentro? Este es el problema. A nuestro entender, lo jurídico le nace al hombre desde adentro de sí, lo mismo que lo moral a cuyo ámbito pertenece. Esto no significa que justifiquemos cualquier estructura jurídica. En concreto pueden existir estructuras jurídicas justas e injustas, de análoga manera a como existen acciones buenas o malas, pero ello sucede porque el hombre es una realidad jurídica. Mostremos la verdad de dicha afirmación.

9.2 El hombre es una realidad que se pertenece formalmente a sí misma **en propiedad**. Como ya expusimos, es un "de suyo" formalmente "suyo". El carácter personal de la realidad humana consiste, pues, en **suidad**. Pero el hombre tiene en sus manos la realidad que le pertenece para ser él el autor de su propia realización. Porque la realidad humana no se le da al hombre en forma acabada o conclusa, sino en estado abierto a múltiples figuras de desarrollo y realización por las cuales el hombre debe optar. Cuando en la definición clásica de persona se dice que el hombre es una realidad "sui juris" se está reconociendo este derecho (y a la vez obligación) que tiene todo hombre a realizarse como realidad **propia**.

9.3 Pero tal derecho-obligación a realizarse sería puramente formal y vacío de contenido, si el hombre no tuviera las posibilidades reales para su propia realización. Estas posibilidades le vienen dadas al hombre en forma interna o externa; pero, en cualquier caso, para

realizarse como realidad propia necesita apropiárselas o hacerlas suyas. El pronombre personal "yo", que nombra la propia realidad en cuanto autoposesiva, reclama el adjetivo posesivo "mío" para señalar ese ámbito de cosas apropiadas sin las cuales yo no podría realizarme como persona. El yo **yoifica** las cosas apropiadas de tal manera que allanar lo debidamente apropiado es, en cierta manera, un asalto a la persona misma. Para ser el hombre "su" realidad, necesita que otras realidades sean "suyas". Acabamos de tocar la raíz última del derecho, que es nuestra realidad personal como realidad **propia** en la que se funda el principio de **apropiación** en orden a nuestra propia realización.

9.4 Hemos dicho que, al apropiarnos de ciertas cosas, éstas adquieren el carácter de nuestras y, por ello, son bienes **personales**. Si lo que me apropio para mi realización lo hago **debidamente** es algo que justamente se me debe. Las cosas debidas o justas, por ser debidamente mías, pueden ser bienes materiales o inmateriales, acciones u omisiones. Estamos ante el primer sentido de la palabra derecho: lo debido, lo justo, que recibe el nombre de derecho objetivo o real. Ahora bien, precisamente por tener las cosas el carácter de debidamente mías, yo tengo la facultad moral de disponer de ellas con cierta exclusión de los demás. De otra manera no serían debidamente mías. Este poder de la persona singular o colectiva a disponer, exigir, hacer, omitir algo, sin que ninguna otra persona lo pueda impedir, es lo que comúnmente se llama derecho subjetivo o facultativo. Es una segunda significación de la palabra derecho que se funda en la anterior. El **jus-res** funda al **jus-facultas**.

9.5 De las anteriores consideraciones se desprende que el derecho, a diferencia de la moral que a veces es individual, es siempre un hecho social. Es una facultad de disponer de algo ("**ad aliquid**") pero siempre teniendo en cuenta a los demás ("**erga alios**"). Los demás son otras personas como yo que tienen también el derecho y el deber de realizarse y de contar con los medios para ello. Necesitan hacer suyas ciertas cosas. Lo debidamente mío tiene unos límites. El derecho de apropiación y de propiedad no es ilimitado tal como lo supuso y lo practicó una concepción individualista de la persona. Debe tener necesariamente en cuenta a los otros. Qué es lo que en cada momento histórico, en una determinada situación y en unas determinadas circunstancias, pueda tener cada persona individual o colectiva como **propio**, y cuáles deben ser los **modos de apropiación** en cada caso, lo determina la ley positiva que cuando es justa ha de dar a cada uno lo que es suyo, es decir, lo que necesita para su propia realización. Es el tercer sentido de la palabra derecho: el

jus-lex o derecho normativo.

9.6 En síntesis, hemos mostrado cómo el derecho en cualquiera de sus significados se funda en el carácter personal e inconcluso de la realidad humana: realidad formalmente propia que necesita realizarse y para ello ha de apropiarse, en una u otra forma, en una u otra medida, de lo que justamente necesita. El hombre es, ciertamente, una realidad jurídica: el derecho le nace desde dentro de sí mismo. Pero al ser el derecho relativo a los demás, un sistema de derecho y de deberes, y también relativo a las cosas disponibles, a niveles concretos y situacionales es muy cambiante. Por ello a nivel normativo o legal ha de ir adaptándose continuamente a las circunstancias. Los mismos sistemas de apropiación, individuales, sociales o mixtos, son también relativos. Lo único absoluto en derecho son las personas y su sagrado derecho a disponer, en algún modo, de los medios para su propia realización. Este creemos ser el sentido tomista de la distinción entre "posesión común" (**communis omnium possessio**) a la que todos por naturaleza tienen derecho y la "distinción de posesiones" (**distinctio possessionum**) o propiedad privada, que no deriva de la naturaleza sino de la razón de los hombres (leyes positivas) y que debe estar regida hacia el bien común de la vida humana en unas determinadas circunstancias. En consecuencia, concluye que "la ley natural no ha sido cambiada por esto, sino más bien complementada". Naturalmente, se sobrentiende, que esta complementación se verifica cuando la ley positiva es justa, es decir, proporciona a las personas los medios para su propia realización.

9.7 De la meditación sobre el derecho nos nace una pregunta: ¿Somos **iguales** los hombres? Es difícil entrar al análisis de algo que, desde la primera declaración de los derechos del hombre (1789), se ha convertido en axioma: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales". Sin embargo, los más solemnes y bienintencionados enunciados pueden convertirse en graves errores de no precisar su sentido. Es precisamente lo ocurrido con la palabra IGUALDAD, para unos santo y seña de todos los igualitarismos, para otros bandera de movimientos de liberación; finalmente, no faltan quienes la rechazan por ver en ella una amenaza a situaciones de privilegio en las que viven Un poco de luz sobre este punto nos ayudará a distinguir entre verdaderas y falsas igualdades.

9.8 Dos o más cosas son iguales (como ya expusimos) si sólo se diferencian numeralmente. Dos átomos de hidrógeno, dos bolas de billar o dos tornillos de una misma serie sólo se diferencian por ser **dos**. Por lo demás son equivalentes: réplicas exactas sin caracteres propios

que los distinguan. Esta, que podríamos llamar **igualdad-equivalencia**, se diferencia de la identidad apenas en número. En efecto, identidad es la coincidencia de una cosa consigo misma. Si se habla de multiplicidad, la única que cabe dentro de la identidad es la de partes integrantes o momentos de la cosa. La igualdad, en cambio, no puede darse sin multiplicidad de cosas, pero se trata de una pluralidad uniforme que por ello tiene visos de identidad. No es de extrañar que en lenguaje común y corriente ambos términos se tomen con frecuencia como sinónimos.

9.9 Este primer sentido de igualdad aplicado a los humanos lleva a fatales consecuencias. Afirmar que todos somos iguales en sentido de **igualdad-equivalencia** es negar o desconocer la diversidad, la rica variedad de los individuos y de los pueblos. Es medir a todos por el mismo rasero. Es someter a la gente a moldes niveladores y homogenizantes. Es admitir que estamos hechos en serie y no en serio. Es propiciar el advenimiento del reino gris de la uniformidad. En síntesis, es abocarnos a la barbarie del igualitarismo que, aunque parezca paradoja, es aliado fiel de todos los totalitarismos que en la historia han sido. La igualdad uniformadora es a veces causa y otras resultado de la totalización que culmina en la identidad. Los hombres pasan a ser números, momentos intrascendentes, partes de la Totalidad-totalizada.

9.10 Pero hay un sentido bien distinto del anterior que podríamos llamar: **igualdad-equidad**. Esta acepta al hombre tal como es unidad individualizada, con caracteres naturales y adquiridos propios, con actitudes y aptitudes diferenciadas que hacen que cada individuo dentro de la sociedad sea una unidad original irrepetible, con derecho a realizarse según un proyecto personal. La **igualdad-equidad** sólo puede darse en el respeto a la rica variedad de los individuos y de los pueblos. Frente al igualitarismo que grita: "a todos por el mismo rasero", la verdadera igualdad propone: "a cada cual según le corresponde". La **igualdad-equidad** consiste en la justa proporción entre humanos desiguales. La igualdad entonces no es un ideal demagógico sino resultado de la lucha por la justicia. El sueño de una sociedad-pseudoigualitaria se transforma entonces en la construcción de una sociedad-equitativa.

9.11 La realización de una sociedad equitativa es una tarea larga y difícil. Con frecuencia sólo se obtiene con lucha. Lucha contra las desigualdades no naturales u opresoras. La desigualdad en sentido negativo es la desproporción inequitativa entre humanos.

Desproporción en la posesión y disfrute de los bienes necesarios, desproporción sobre todo en cuanto a posibilidades de educación, trabajo y participación social y política. Una sociedad inequitativa es el reino del privilegio y del miedo desproporcionado a las capacidades, al trabajo, a los méritos. El lema, por el contrario, de una sociedad equitativa, que realice el ideal de la **igualdad-equidad**, debiera ser: "a cada uno según lo que necesita para vivir y realizarse y según lo que merece". El merecimiento es un factor que incluso se tiene en cuenta en las sociedades socialistas de hoy cuyo lema reza: "a cada uno según sus necesidades y según su trabajo". ¿Se podrá suprimir en la sociedad del futuro el factor "merecimiento" o "trabajo", para atender sólo a las "necesidades" como único criterio de equidad? Sería fantástico, pero el mundo ya no estaría habitado por hombres sino por ángeles.

9.12 La inequidad de nuestra situación de desigualdad constituye una iniquidad o pecado social. Este pecado de nuestra sociedad latinoamericana se viene denunciando por los grupos más comprometidos y por la misma Iglesia Oficial (piénsese en los **Documentos** de Medellín). Cuando una gran mayoría del pueblo latinoamericano vegeta y languidece en la miseria, ¿se puede ser **justamente** rico? No hablemos de los capitales injustamente amasados que son la mayoría. En cualquier caso, la desproporción entre el proletario o peón con sueldo legal mínimo (salario de hambre) y la élite capitalista es flagrante y escandalosa.

10. El hombre: animal político

10.1 Es bien conocida la definición que Aristóteles hace del hombre como animal político (zoon politikón) ¿Qué significó realmente con esta palabra "político", hoy símbolo de luchas partidistas? Sabemos que para los griegos "polis" era la ciudad. Política sería lo referente a la ciudad y político el ciudadano sin más. Pero para el griego clásico la ciudad era un estado. La Ciudad-Estado precede al Estado-Nación o el Estado-Imperio. Encontrarse en la ciudad viviendo en asocio con otros ciudadanos era, por tanto, para el hombre griego toparse por todas partes con la realidad-estado, no poder evadirla. Esta experiencia se resume en el "es": no es que pueda tener o no tener política, se trata de que "es un animal político" de tal manera que el no tener una determinada política y, todavía más, el no tener ninguna, es una forma, si se quiere negativa, pero forma al fin de cuentas de ser político.

10.2 No vamos a desarrollar una teoría del estado ni a describir sus diversas formas, históricas o actuales. Solamente queremos señalar las

raíces antropológicas del mismo. Con ello habremos dado razón de otras de las dimensiones del animal humano: la política. Es un hecho que el resto de los animales no son políticos. Aunque nos haga reír el ejemplo, las vacas o los caballos colombianos (¿?) aún no han formado el estado vacuno o caballar colombiano. Y ello, por una razón muy simple: porque no son capaces de sociedad. A lo sumo, en la vida animal nos encontramos con algunas clases de asociaciones como la manada, el rebaño, el hormiguero, la colmena, que presentan algunas analogías con lo que es en la vida humana la sociedad. Pero asociación y sociedad son cosas muy distintas. ¿En qué se diferencian? La respuesta nos llevará a descubrir la raíz política humana.

10.3 Las sociedades que forma el hombre son uniones morales, mientras que las asociaciones que se producen entre los animales, por ejemplo la colmena, son uniones físicas. Nadie niega el orden maravilloso que existe entre las abejas, organizadas en diversas jerarquías y con una perfecta división de trabajo. Hay sociedades humanas, si se quiere, que no han alcanzado tamaña perfección. Sin embargo, la diferencia entre una colmena y la más imperfecta sociedad humana es esencial. Las sociedades humanas son fruto de un consentimiento explícito o de un consenso tácito, es decir, se forman y se perpetúan en forma consciente y libre. En las asociaciones animales no existen estos elementos morales. Prueba de ello es que mientras el hombre puede en forma consciente y libre cambiar los términos de las sociedades de las que forma parte, los animales están determinados unívocamente por la organización misma. De aquí que las sociedades humanas cambien, al contrario de las asociaciones animales que se repiten una y otra vez. La colmena ha sido siempre lo mismo, no así la sociedad familiar o el estado como sociedad global y menos otras sociedades que dependen más del arbitrio de los hombres, como las deportivas, científicas, religiosas, etc. Por su carácter fiscalista o instintivo, las asociaciones se imponen al animal y le pueden, - por su carácter moral, consciente y libre, el hombre puede "imponerse sus propias leyes".

10.4 Una sociedad podríamos definirla como la unión moral y estable de personas que buscan unos objetivos comunes. Unión decimos y no unidad. Porque la sociedad no es una cosa, no es un organismo o un cuerpo, del que las personas que lo forman sean partes integrales. La persona, como ya quedó claro, es una realidad **"tota in se"** y no puede abdicar, sin despersonalizarse, de su dignidad de todo: ello implicaría la negación de la autoposesión. Claro que a la sociedad se la llama cuerpo social, organismo social, y ello para indicar el carácter

estructural del hecho social que nunca podría ser entendido como simple adición de individuos. Pero fácilmente se puede pasar del atomismo social al organicismo, de la equivocidad al univocismo. La sociedad es además un hecho, al menos intencionalmente, estable a diferencia de la masa o el grupo que son siempre fenómenos pasajeros. Finalmente, tenemos en todo hecho social un plexo de objetivos comunes que se proponen conseguir quienes conforman la sociedad y de cuya consecución depende el bien común de todos. El bien común opera finalísticamente como motor del hecho social. Es el elemento que dinamiza una sociedad. ¿Qué es el estado como componente del hecho social?

10.5 En primer lugar, por estado puede entenderse la sociedad global, es decir, aquella sociedad que engloba al resto de las sociedades y por definición las sirve: la sociedad conyugal, familiar, las sociedades profesionales, etc. Puesto que son estas sociedades el ámbito donde en forma primaria y natural se desenvuelven las personas, tienen en cierta manera una dignidad superior a la del estado que, por lo mismo, no puede ser fin en sí mismo sino medio, ciertamente necesario, pero medio. Este carácter medial del estado transparece más si se toma la palabra estado en sentido restringido, es decir, como el poder en sus diversas estructuras y funciones. El poder como facultad moral de dirección al bien común y, por tanto, como gerente del mismo, no puede endiosarse hasta el punto de considerarse su único agente y beneficiario. Precisamente este carácter absoluto y último, que a veces se ha otorgado al estado frente a las demás sociedades y las personas, ha dado origen a cuantos totalitarismos la historia ha conocido. Por oposición al estado totalitario, ha surgido **in mente** de pequeños grupos anarquistas la idea utopista de una sociedad sin estado. Entre estos dos extremos hay muchos puntos medios cuyas preferencias se las reparten las diversas tendencias o partidos que insuflan sustancia política al hombre. Pero es porque el hombre **es** político y lo es necesariamente antes de **tener** una matrícula partidista y también sin tener ninguna. El hecho político hunde sus raíces en la realidad social del hombre necesitado de una dirección.

11. "Alteridad" en sentido bíblico

11.1 Alteridad viene del término latino "**alter**" que significa el otro "Uno". Por ser persona el hombre realiza la unidad más perfecta, la unidad autoposesiva. No es extraño entonces que el hombre dejando de lado, con frecuencia, el solemne YO se nomine como el UNO. Así, en vez de "YO pienso" decimos "UNO piensa que..." o "UNO hace las

cosas así...", etc. "Uno" y "Otro" se oponen como "Uno" y otro "Uno". Esto indica hasta qué punto el hombre tiene conciencia de la alteridad existente entre las personas, alteridad perfecta que no le permite tratar al otro UNO como medio sino como fin en sí, no como cosa sino como persona, no como algo sino como alguien, no como periferia sino como centro. El universo tiene tantos centros como personas. Todas estas reflexiones son en verdad bellas, pero cuando volvemos la vista al mundo real y nos ponemos en actitud de escucha, vemos y oímos. . . ¿Qué? No es un "qué", sino un "Quién" que nos dice: "**Uno** aguanta hambre", "**Uno** está enfermo", "a Uno no le dan trabajo", "a Uno no le hacen caso", "en **Uno** nadie confía", "para **Uno** no hay descanso". . . ¡Cada-Uno nos cuenta su "cadaunada"! Pues bien, bíblicamente hablando, este UNO hambriento, enfermo, explotado, despreciado, solo, cansado, en una palabra, **pobre**, este UNO es la verdadera ALTERIDAD, el prójimo. Y es al prójimo a quien hay que amar como a UNO mismo. Alteridad es "proximidad", no pura y simple "otridad".

11.2 Claro que sin reconocimiento de la otridad de las cosas no es posible acoger al Otro como prójimo. Por ello, toda nuestra teoría de la realidad estuvo enderezada a salvarla del sujetualismo contra toda forma de ontologismo, ideísta o idealista. La realidad es lo "otro", no sólo en cuanto existe independientemente de mí, sino, y sobre todo, en cuanto tiene un 'de suyo'. Un 'de suyo' del cual me puedo servir, pero que en cierta manera yo tengo que respetar. No puedo hacer lo que me dé la gana con las cosas. El "ius utendi" no se identifica con el pseudo-"ius abutendi". Dentro de una teoría ontologista el hombre **pone** las cosas, es su gratuito y arbitrario creador. El hombre moderno de talante ontológico se ha sentido creador de mundos, y en estos "nuevos mundos" se ha comportado como un reyezuelo que quita y pone sin sentirse ligado a más ley ni orden que la que le dicta la real gana de su Yo. El sujetivismo de Descartes (Yo pienso) es un fenómeno parejo al sujetualismo de los conquistadores: Yo conquisto o **sujeto** las cosas y los hombres al Imperio de mi voluntad. Es lógico que el hombre mismo, el Otro, quede "Dosificado" dentro de una teoría en la que el sujeto es la fuente y el principio de todo. Para salvar de la voracidad del sujeto ontológico a el Otro hay que reafirmar el estatuto metafísica de lo otro como un "**prius**" a toda presentación. La alteridad antes que por "el Otro" pasa por "lo otro". La otridad no es la proximidad bíblica, pero es su condición **sine qua non**. Todo idealismo es por fuerza dialéctica cosificador. El personalismo en sus raíces metafísicas es realista.

11.3 Pero, ¿quién es el Otro en cuanto prójimo? El prójimo es, en primer lugar, una presencia misteriosa que se revela, no un problema

que se resuelve. Las cosas también son o se hacen presentes en nuestra vida pero no son Misterio, sino problemas que se van resolviendo teórica o prácticamente en relación a nuestras existencias. El método que nos permite descifrarlas es fundamentalmente de tipo visual: observación ocular, experimento. A las cosas las miramos, las convertimos en puntos de vista, en objetos de observación y por este camino les vamos robando, poco a poco, sus secretos. Son, si se quiere, presencias problemáticas, pero no MISTERIO propiamente hablando. Esta habitud visual ha constituido una de las características de la cultura occidental desde los griegos. Zubiri dirá que "griegos somos nosotros". Gracias a ella las ciencias han podido constituirse, a partir del Renacimiento, como saberes reales y efectivos sobre las cosas. Casi todos los verbos griegos y latinos que significan, en alguna forma, el acto de conocer están ligados al sentido de la vista y del tacto. Con la visión ocular e intelectual "captamos" o hacemos captivas las cosas, las a-prendemos o comprendemos. Pero esta habitud visual-táctil, teórica-práctica, de tipo aprehensor que ha dado al hombre occidental un gran poder sobre las cosas, ha dificultado las relaciones entre personas. En el Otro el-occidental ha visto, no a un prójimo que le habla, sino a un ente que le mira y objetiviza. J. P. Sartre, típico hombre moderno, ha denunciado este modo de ser: "Toda realidad humana está ausente o presente sobre el fondo de presencia originario con relación a todo hombre viviente, y esa presencia original no puede tener sentido sino como ser-mirado o ser-mirante; es decir, según que otro sea para mí objeto o que yo sea objeto-para-el-otro".

11 .4 Esta tendencia a la objetivación y manipulación de lo otro y del Otro, tan típica del hombre moderno, nos viene de nuestra raíz y ancestro indoeuropeo. Pero somos bi-radicales: nuestra otra raíz es el cristianismo que se nutre de esencias bíblicas. En nuestros mejores momentos somos capaces de ver en el rostro del Otro al prójimo. Entonces el Otro empieza a ser para nosotros una presencia misteriosa que nos interpela, que nos habla, no un objeto indiferente. El habla, la palabra, ha tenido muy poca importancia en la cultura occidental, frente a la habitud visual-táctil, para expresar las relaciones humanas. A veces decimos cuando recordamos algo borrosamente que "nos suena". Sin embargo, ese misterio insondable que es el otro UNO sólo se puede revelar en forma profunda, desde adentro de UNO mismo, por la palabra.

5.11.5 La palabra no objetiviza, revela. Sale desde adentro del otro, me dice quién es, qué quiere; pide y ofrece ayuda, muestra el afecto, promete. Por la firmeza del amigo en la palabra empeñada puedo

llamarle verdadero amigo. La verdad se presenta así como fidelidad o cumplimiento de una promesa, como veracidad: no fallar a la palabra. Es algo que no se dice, sino que se hace. **Hacer** la verdad, escribirá Pablo de Tarso. El órgano de la verdad en el que escucha es la confianza, la fe (**con-fide**) en lo que me dice y promete el que habla: El que habla tiene que tener palabra. En fidelidad-confianza se afirma el poder soberano de la palabra como medio privilegiado de comunión de dos presencias. Cuando, como en nuestros días, se devalúa la palabra, el hombre se enconcha en sí mismo, se ensimisma, nadie comprende a nadie como persona. Los otros UNOS pasan a ser mónadas incomprendidas, en vez de presencias abiertas. Pero no basta que el prójimo (próximo) nos hable. Sólo se habla en la proximidad, cuando se está cara-a-cara, a diferencia de la mirada que abarca en lejanía. Pero esta proximidad que requiere la palabra para ser oída es muchas veces puramente material y entonces la palabra aleja más que la mirada. La palabra es medio de intercomunicación y de comunión de dos presencias cuando es escuchada. Uno empieza a ser prójimo de otro, cuando se pone en actitud de escucha, cuando se **inclina** hacia el Otro hasta quedar rostro-a-rostro.

11.6 Dando un último paso, hay que decir que esa presencia misteriosa que nos habla y al hablarnos se nos revela desde adentro de sí misma, siempre que nos inclinamos en actitud de escucha, es cualquier persona. Al prójimo no lo elegimos como al amigo, él nos elige o, mejor, nos encontramos o topamos con él en forma gratuita e inesperada. Prójimo es potencialmente todo humano,- próximamente, quien en alguna forma me interpela o me habla. Y si me habla es que me necesita. De aquí que, en sentido bíblico, el prójimo es siempre el indigente, el **pobre**, el que en alguna forma me requiere. ¿Y quién no necesita de los demás? Pero la palabra del prójimo no siempre es explícita, no siempre es clara, incluso para el mismo que la profiere. De aquí que la actitud de escucha, inclinación hacia el que me pro-voca con su palabra, necesita con frecuencia de esclarecimientos hermenéuticos. El oyente de la palabra ha de ser además hermeneuta de la misma, no para desfigurarla sino para comprenderla en su significación última. Hermenéutica, entonces, no es una forma de escapismo, sino un escuchar inteligente o meta-fenoménico.

11 .7 En este contexto se sitúa la filosofía de la liberación latinoamericana. No se trata de hacer una filosofía **a lo griega** cuyo punto de vista sea el de la naturaleza o Physis. Gracias al cristianismo hemos tomado conciencia de que el hombre es persona. Pero ser persona no significa ser un yo prepotente que sujeta a sí todas las

cosas (incluidas las personas) degradándolas a objetos. De aquí que tampoco nos sirva una filosofía **a la moderna**. Ni el fisicalismo griego ni el ontologismo moderno. Se trata de elaborar una filosofía **a la americana** anti-ontológica pero meta-física. Antiontológica, porque el ontologismo es la ideología de la modernidad y la modernidad significa, en nuestra experiencia histórica, dependencia y opresión. Metafísica porque pretende ir "más-allá (**meta**) de la **physis**, de lo inmediato, por la apertura al misterio humano, al "alter" que irrumpe en la historia y no le dejan ser, al pueblo cuya cultura se desprecia, al indio y al negro encomendado o esclavizado en calidad de mano de obra, al pobre latinoamericano en una palabra.

11.8 "Queremos, por último, indicar que la filosofía, como pensar analéctico (alterativo), sabe que surge de la praxis y que el mismo proyecto de estar-en-la-verdad que hace posible la vida del filósofo no es un proyecto filosófico, sino el proyecto de un hombre que antes que filósofo tuvo la vocación del otro como un estar-en-su-verdad, en su des-cubrimiento. Por ello la filosofía en América Latina es latinoamericana, aunque casi todos lo nieguen. Porque el que piensa filosóficamente en América Latina (si no es un sofista o un académico irreal) sabe que su teoría emerge de la praxis latinoamericana, de su mundo histórico y cotidiano; sabe que su proyecto filosófico latinoamericano es distinto del europeo. La filosofía latinoamericana como quehacer de un hombre, como pensar que piensa la realidad de la liberación, es propia de cada horizonte cultural. Puede que Europa, por sus exigencias existenciales e históricas presentes, exija al filósofo y le dé la vocación de pensar lo técnico, el juego o lo artístico. Puede que **América Latina le dé al filósofo**, como vocación del ser oprimido, como proyecto humano total, **pensar lo político**, la liberación, porque lo político es relación del hombre al hombre y el hombre latinoamericano vive postrado **bajo la dominación** política, económica, cultural, humana- El proceso del crecimiento del hombre latinoamericano significa supresión, aniquilación de las determinaciones negantes: se trata de **un movimiento de liberación**, de liberar en el hombre su ser negado. Ese proceso que debe cumplirse en todos los niveles de la cultura, es el filósofo el llamado a formularlo o las generaciones futuras le echarán en cara su inercia, su culpa por escapismo".

LIBERACION Y RELIGACIÓN

"De ahí que la religión-religión —religare— que encarna este sentido trascendental de las relaciones del hombre, nunca debe ser un instrumento de su alienación".

Paulo Freire

1. ¿Libertad o liberación?

1.1 Las palabras nacen, mueren a veces, y entre el nacimiento y la muerte sufren múltiples vicisitudes. Una de éstas consiste en ponerse de moda y pasar de moda. La moda llega hasta las palabras. Por sus palabras-clave se puede definir una época. En nuestros días han gozado de prestigio un sinnúmero de ellas, pero ninguna tanto como "liberación". Hasta el viejo término "revolución" se viste hoy de "liberación". Por todas partes han surgido grupos que se han autodenominado "de liberación". Más aún, bajo esta bandera liberacionista los cristianos latinoamericanos más conscientes vienen propiciando un cambio profundo, por no decir revolucionario, de estructuras, y para iluminar este proceso se viene generando un pensamiento propio: Teología y Filosofía de la Liberación. Ya no se habla de libertad, de la libertad dieciochesca tantas veces cantada y hoy caída en desuso como los himnos nacionales que la sustentan. ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué este cambio de palabras que tienen la misma raíz o prosapia? ¿Se trata de simple moda?

1.2 No es que hayamos renunciado a la libertad. Es que hemos descubierto que la libertad no es algo estático que se otorga o se tiene por naturaleza, sin esfuerzo, sin lucha, sino por el contrario, algo que se conquista día a día como el pan. Somos libres en la medida que nos hacemos libres individual y colectivamente. La libertad es un hecho dinámico. "Toda liberación es un movimiento, un paso; el movimiento de una situación de no-libertad a otra situación de libertad".

No hay dos hombres que sean igualmente libres,- más aún, ni uno mismo es por igual libre en el transcurso no ya de la vida, pero ni siquiera en una jornada. La libertad tiene sus más y sus menos. Si pudiéramos medir el grado de libertad de una persona cualquiera, como medimos la intensidad de un sismo o el ritmo del corazón, obtendríamos un "libergrama" con sus altos y sus bajos. La libertad

sería, en este caso una "media" de libertad, ascendente o descendente. Y lo que pasa con las personas, pasa **a fortiori** con las sociedades y con los pueblos. Sólo que en estos casos la libertad no es la suma de las libertades individuales sino que además el sistema social o político en cuanto tal puede ser más o menos libre y afectar en forma positiva o negativa a las libertades individuales. La libertad, en cualquier caso, es una tarea a la que estamos convocados, algo por hacer. Precisamente para destacar este aspecto la libertad se llama hoy liberación. El morfema... "ad" indica quietud, posesión; el morfema ..."ón", en cambio, movimiento y búsqueda.

1.3 "El carácter de una liberación depende, como atinadamente escribe Luis José González, del tipo de libertad a que se dirija o del tipo de opresión que se rehuya". De aquí que tenga dos opciones metodológicas quien quiera pensar la liberación: o se parte de la libertad y de las libertades a las que el hombre tiene derecho para, por contraposición, descubrir las opresiones; o se parte de las opresiones que de hecho se dan en la vida de los individuos y de los pueblos para definir las libertades a las que se aspira. El segundo método o camino es inductivo, el primero deductivo. El Doctor González, como buen metodólogo, prefiere el primero: "debemos definir la liberación a partir de la opresión donde se engendra, y no a partir de la libertad a la que creemos se debe dirigir". No obstante, para quien piensa temáticamente la liberación, como es el caso del filósofo, la inducción y la deducción funcionan en forma que un extremo nos envía al otro y éste nos reenvía al primero. Otra de las cuestiones que suscita el Doctor González es si pueden ser teóricos de la liberación "quienes en una u otra forma no vivan integrados en los trabajos de la liberación" En una u otra forma todos somos agentes de liberación o de opresión personal, social, política no sólo por nuestras acciones sino también por nuestras omisiones. Para un filósofo honesto, que no viva en las nubes de la antología, sino en la realidad cotidiana, no le queda difícil ver claro y proyectar claridad sobre el quehacer liberador. Quizás las circunstancias y su compromiso liberador le obliguen en un momento a una praxis-práctica, a la acción,- pero de suyo, en cuanto filósofo, lo que debe aportar al proceso de liberación es una praxis-teórica, es decir, generación de pensamiento capaz de iluminar el proceso. Aquí valdría lo de zapatero a tus zapatos. Es tan importante esta iluminación que, sin ella, cualquier déspota podría hacer cantar a sus esclavos himnos a la libertad en un proceso pseudo-liberador.

2. Sentidos de la libertad

2.1 La palabra libertad sólo tiene sentido en relación con la persona. Es un atributo del animal humano y sólo de él. Los demás animales no piensan liberarse de la opresión en que los mantiene el animal humano, porque su realidad no está hecha para la libertad. Sólo el hombre que los oprime es capaz de fundar sociedades protectoras de animales. El animal vive encerrado en los estrechos límites que le imponen el entorno y dentro de él el medio específicamente prefijado. No está abierto a la totalidad, sino enclaustrado en un reducto de la misma. Y en este reducto vive dando respuestas a sus necesidades, sin que esas respuestas sean formalmente suyas, sin que sea suya su realidad ni la realidad de las cosas. El hombre, por el contrario, ha roto las fronteras del entorno viviendo en libertad hacia el mundo y ha roto las barreras del estímulo pudiendo penetrar libremente en la realidad de las cosas. De aquí que, mientras el simple animal sigue atado a los mecanismos del instinto y al poder de la necesidad y del estímulo, el hombre ha podido soltarse de esas servidumbres a lo largo de un proceso evolutivo que ha constituido un verdadero proceso de despegue o de liberación de la animalidad. Como persona, el hombre es una realidad "ab-soluta" o suelta de las demás realidades. Dentro del Universo es la única realidad que tiene razón de totalidad, aunque siga atado a la matriz universal por múltiples cordones umbilicales. Es, por ello, **relativamente absoluta**, pero **absoluta** y en consecuencia libre. No vamos a insistir más sobre análisis que en anteriores jornadas hemos venido haciendo. Pero es preciso apuntar esta raíz última de la libertad y de todo proceso liberador.

2.2 La libertad, como inmunidad de toda necesidad intrínseca, se manifiesta en forma de **dicción y de contradicción**: el hombre puede sobreponerse a la necesidad y al estímulo y decidir si va a hacer o no hacer algo; y en forma de **especificación del** acto modulándolo en mil maneras a voluntad propia. Esta inmunidad **a necessitate**, o no-necesidad, constituye apenas la raíz interna de la libertad. Es cierto que sin raíz no puede existir el árbol y dar frutos. Pero la sola raíz tampoco basta. Podemos ser internamente muy libres y estar externamente coaccionados a poner un acto en contra de nuestra voluntad. Hacia fuera, pues, libertad quiere decir, en primera instancia, inmunidad **a coactione** o no-imposición. Todo acto impuesto desde fuera, contra voluntad, no es libre, pues para que lo sea debe pasar por la voluntad o ser voluntario. Tampoco la libertad, como inmunidad de toda fuerza externa que nos imponga el acto, es suficiente. Los sentidos de libertad aludidos sólo le otorgan al hombre un poder sobre las facultades y los actos que de ellas emergen y unas condiciones externas para ejercerlo. Pero esto no basta para ser realmente libre.

Aquí empieza el último sentido que la palabra libertad ha adquirido en nuestros días: libertad como conjunto de posibilidades. El grado de libertad depende en últimas, supuesto que se den los anteriores sentidos como condición **sine qua non**, de las posibilidades que nos ofrezca el abanico de la vida. A la libertad como exención de necesidad interna y externa se suma ahora la libertad como posibilidad. ¿De qué sirve ser facultativamente muy libre, si esta facultad no puede realizar lo que quiere por falta de posibilidades? El estar facultado es apenas el aspecto formal de la libertad; estar posibilitado constituye su contenido real.

3. Sentidos de la opresión

3.1 No es que queramos deducir **a priori** los diversos sentidos de opresión de los sentidos de libertad. Pero sí vamos a utilizar el esquema de las libertades como guía que ordene nuestra búsqueda **a posteriori!** de las diversas opresiones. **Contraria contrariis**: porque opresión es lo contrario de liberación. Efectivamente, opresión (oppressio) viene de (**ob** y **premere**) oprimir, que en latín tuvo las siguientes significaciones: apretar, coger fuertemente, retener, ahogar, impedir la salida, detener, encerrar, sujetar a la fuerza, subyugar, dominar, sofocar, abatir, humillar, rebajar, deprimir. Es claro que todos estos significados niegan la libertad como inmunidad, como abertura, como posibilidad. Ninguna otra palabra significa de modo más fuerte que no sea la libertad como la palabra opresión. Liberación-opresión se oponen diametralmente.

3.2 Las opresiones que están ante nuestra vista, las que en una u otra medida todos padecemos, pueden ser de tres clases: individuales, sociales y políticas. Las individuales dicen relación a la persona en cuanto individuo. Si lo propio de la persona es conducir su vida, en la medida en que la conducta se degrada a simple y mero comportamiento animal de tipo instintivo, caemos en situación de opresión. A estas situaciones individuales de opresión las vamos a llamar pecado de apersonalización: **"peccatum personale"**. La radiografía del hombre apersonal (mejor hablar de sub-hombre) podría ser ésta: sin peso específico, sin 'sí mismo', sin capacidad para asumir la complejidad de la vida en la unidad superior de la persona, vive por fuera de 'sí mismo', en la exterioridad, una vida vanal. Está alejado de 'sí mismo', es otro del que debería ser, está alienado. Con un mínimo de 'sí mismo', no le pidáis que viva desde 'sí mismo', responsablemente. Sus respuestas son apersonales, obedientes a los reclamos del instinto o a la dominación que ejerce sobre él el "se"

impersonal. Disuelto en la complejidad de la vida, sus actos, lejos de tener claro perfil de sucesos o eventos, cobran la pesadez de hechos propios del comportamiento factual. No le pidáis que dé de 'sí mismo'. No hará nada que valga la pena ni será nadie. Es un hombre descomprometido, porque empieza por no ser 'él mismo'. ¿Cómo podrá dar de 'sí mismo' y darse a 'sí mismo', si no es 'sí mismo'? Relacionando esta primera opresión con las libertades descritas en el numeral anterior, diríamos que el "peccatum personale" obtura dentro del 'sí mismo' las fuentes de la libertad, entendida como un **sobre-ponerse (supra-stare)** a la necesidad y al estímulo. El hombre personalmente oprimido se **soto-pone**, es **sub-stante**. Lo personal se naturaliza y zoologiza; se torna apersonal.

3.3 Al segundo modo de opresión lo vamos a llamar "peccatum sociale". Se da en la lucha por la vida en relación a los demás. Consiste en el 'fetichismo' del dinero, en la adoración del capital sobre todas las cosas, en el menosprecio de la persona. El pobre, dentro de unas relaciones capitalistas de producción, queda reducido a mero instrumento. La acumulación del capital sin límites, la explotación del hombre por el hombre, la marginalidad y la pobreza escandalosa de los más frente a una reducida élite opulenta constituyen las características de las situaciones de injusticia social. Esta forma de opresión se opone a la libertad como posibilidad. El pobre es el **destituido** de posibilidades: económicas (salario de hambre), políticas (sólo es requerido para votar), sociales (se les margina a la periferia), culturales (se les condena a no saber demasiado), etc. . . Sin posibilidades de vida el hombre se despersonaliza por muy libre y muy persona que quiera ser.

3.4 Finalmente, está la opresión política, verdadero pecado de la historia o "peccatum historicum". Es la opresión del estado totalitario sobre los **subditos**, de las élites pudientes que controlan el poder sobre las masas, del déspota o tirano que dicta a capricho su propia ley. Y en relación de pueblo a pueblo, es la dominación, el colonizaje político, económico y cultural. Dependencia que genera el subdesarrollo y la desintegración de las culturas propias. Este tercer tipo de opresiones, a nivel estatal o de centro Imperial, introduce el factor violencia o fuerza; nadie queda inmune de coacción. Ahora *bien*, es ridículo pensar que el hombre puede ser libre a la fuerza. Sólo al opresor se le ocurre imaginar que en sus dominios no se pone el sol de la libertad. Una libertad otorgada es las más de las veces una opresión disfrazada de libertad.

3.5 Hemos analizado tres clases de opresiones: a) la opresión como falta de señorío personal, b) la opresión social o carencia de posibilidades c) y la opresión política o dominación. Habría que añadir algo muy importante: que las más de las veces las tres opresiones descritas no son independientes, sino cómplices las unas de las otras: conforman un sistema opresivo total. En este sistema, las opresiones individuales son, muy frecuentemente, un subproducto que arroja la opresión social y ésta a su vez está sostenida por la opresión política desde el estado elitista o desde los centros de poder.

4. Caminos de liberación

4.1 Las libertades sólo pueden darse dentro de un sistema que, lejos de impedir las, las haga posibles, las promueva, y las garantice contra todo abuso opresor. Un sistema opresor sofoca las libertades a nivel político, social e individual. Es muy fácil decir: "seamos todos buenos y el mundo será bueno", invitando a una conversión personal. Es cierto que con individuos oprimidos por el hambre, el vicio, la incultura, etc., no puede haber un sistema libre, pero, para lograrlo, haríamos mal pensando que el cambio debe empezar por los individuos, no por el sistema. Es muy problemático, por no decir milagroso, que los individuos puedan liberarse personal y socialmente dentro de un sistema degradante que condena al vicio y a la inconsciencia a grandes masas de la población. De aquí que hoy en América Latina no se vea otra salida a la situación de opresión que padecemos que el "cambio del sistema".

4.2 Pero no todo cambio es de por sí bueno. Porque puede haber cambios de sistema sin que nada cambie fundamentalmente fuera de las personas de los nuevos opresores y de los nuevos oprimidos y, quizás, los modos de opresión. Hay un esquema que sirve de modelo a toda forma de opresión social y política-, es el esquema "arriba-abajo". Si los de abajo luchan por desbancar a los de arriba, para subir ellos mismos y desde arriba oprimir a los que a su turno van a quedar abajo, tenemos que la opresión sigue adelante creciendo como bola de nieve. Es el esquema que a lo largo y ancho de las distintas jornadas de esta metafísica desde América hemos venido denunciando. Es el ontologismo de la modernidad que históricamente hemos padecido. Desconfiemos, por sistema, de todo Liberador que grite "arribas" o "abajos". Precisamente, cambio de sistema quiere decir ruptura de este esquema.

4.3 Puede ser que esta ruptura sea, o tenga que ser, violenta. Nada se ha conseguido sin lucha y la lucha, a veces, es peleando. Desde la

filosofía no se puede condenar sin más la violencia y pienso que tampoco a nombre de la religión. La justicia de la violencia (contra el injusto agresor, contra el tirano, en caso de guerra justa) ha sido tesis tradicionalmente defendida dentro de la tradición tomista, con todas las salvedades, pero sin dubitación. Ahora bien, aceptando la guerra justa que es la mayor de las violencias para acabar con situaciones de injusticia o injuria, ¿se podría condenar sin más a nombre de la razón o de la religión, la violencia con que se responde a un sistema violento u opresor? El problema está en identificar claramente la existencia de dicho sistema y en tener un modelo no-opresor de recambio. También en no mitificar la violencia. La mitificación de la violencia nos llevaría a institucionalizar la violencia en las nuevas estructuras de poder, es decir, a movernos de nuevo en el círculo vicioso de recirculación y retaliación: arriba-abajo. La violencia se entendió siempre en la filosofía tradicional como algo no deseable en sí, un mal necesario al que a veces hay que recurrir en razón de bienes superiores (salvar la vida propia, obtener las libertades mínimas o la independencia del país). Ello justificaría la violencia de los condenados al hambre, a la miseria, a la ignorancia dentro de un sistema por ello opresor: al menos comprendamos. Aunque pensamos también que los caminos de la liberación sociopolítica son los de la lucha organizada (no necesariamente violenta).

5. Religión o el problema de Dios

5.1 Juntar en un mismo capítulo el tema de la liberación y el de la religación o religión parecerá a muchos absurdo y contradictorio, por ejemplo, a los que piensan con Sartre que de existir Dios no podría el hombre ser libre. Es verdad que libertad significa **liberación** existencia liberada, según expusimos en anteriores páginas. Pero, ¿liberación de qué? "El hombre puede usar o no usar de la libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que ejecuta acciones libres de que la piedra se halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas y modificarlas. Libertad significa **liberación**, existencia liberada".

5.2 Pero el hombre, que como persona o realidad liberada es independiente de las cosas e incluso de las otras personas, ¿puede ser **absolutamente** libre? Sartre piensa que es un ser **arrojado** a la

existencia, sin más fundamento que la nada. Zubiri, por el contrario, cree que el animal de realidades, lejos de estar arrojado, está implantado en la realidad. Es difícil pensar a un hombre flotando sobre la nada, a la manera sartriana. Por ser persona, el hombre es "absoluto" (suelto-de), pero no absolutamente-absoluto, sino relativamente-absoluto. Entre otras causas porque para vivir necesita de las cosas y no puede menos de contar con los demás. Pero además, y principalmente, porque, viviendo entre cosas y con los otros, está atado al poder de la realidad sin la cual no podría ni siquiera empezar a ser hombre. La nada sartriana es un tapujo para encubrir las raíces de nuestra religación al poder de la realidad. "Sin religación, escribe Zubiri, y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación", como efectivamente lo es en el Sartre del **Ser y la Nada**.

5.3 No hay, pues, contrasentido; por el contrario, el sentido que la libertad tiene lo cobra de la religación o implantación en la realidad. "Lo mismo el uso de la libertad que la liberación emergen de la radical constitución de un ente cuya realidad es libertad. El hombre está implantado en la realidad. Y esta implantación que le constituye en la realidad, le constituye en realidad **libre**. El hombre **está siendo** libre, lo está siendo efectivamente. La religión, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en realidad libre, por la religación. La religación cobra entonces sentido positivo. Como uso de la libertad, la libertad es algo interior a la vida; como liberación, es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de trascendencia y de vida, como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en la realidad como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. Libertad sólo es posible como libertad "para", no sólo como libertad "de", y, en este sentido, sólo es posible como religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su realidad. No hay "libertad" sin "fundamento". Cuál sea este fundamento, constituye lo que llama Zubiri el "problema de Dios".- No es que Dios exista y sea problema para el hombre (esto sería Dios como problema), sino, al contrario, al ser el hombre existencia religada, tiene planteado en sí mismo un problema teológico. El descubrimiento de la dimensión teológica le conducirá, en últimas, al problema teológico: la religación, por tanto, da en religión.

5.4 La posición del hombre actual frente al problema teológico y teológico es resultado de la modernidad. El pensamiento

moderno se caracteriza por la pérdida progresiva de la realidad, como si en el seno del yo hubiera operado una fuerza centrífuga con enorme poder propulsor para vaciarlo de todo contenido. A la postre, la filosofía moderna se quedó sin mundo y sin Dios. Pero, por singular paradoja, tal enajenación no redundó en beneficio del yo pensante, del sujeto, pues éste, lejos de enseñorear como amo único en los campos de la filosofía, ha terminado devorándose a sí mismo, desintegrándose, desustantivándose. Lo que queda son pobres migajas de un yo roto y una menesterosa e insostenible soledad. Con rasgos firmes, casi dramático (cosa insólita en Zubiri), éste ha descrito tal situación:

5.5 "Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo anonadados. De esta suerte el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, **sin Dios**, sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío; se refugia en la reviviscencia nemotécnica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. He ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea".

5.6 Tal vacío o ausencia de Dios hace que el problema teológico deba ser expuesto hoy de manera distinta a como lo fue en otras épocas. El hombre medieval, por ejemplo, vivía inmerso en una fe y en una teología: se movía en el elemento de lo divino. Diríamos que Dios estaba a la vista, en el horizonte vital, "viniendo" al encuentro del hombre. Santo Tomás no se ve en la necesidad de "mostrar" que alguien viene, lo da por cierto y pasa a "demostrar" que quien viene es Dios. Por ello, las teologías de aquel tiempo parten al nivel de las pruebas"; intentan probar que lo que tienen delante es Dios (13).

5.7 Hoy, como lo ha hecho ver Zubiri, estamos instalados en una situación diametralmente opuesta. Orgullosos de lo humano, muchos han perdido de vista lo divino. Para no pocos la realidad divina ha desaparecido del horizonte intelectual y de las urgencias vitales. El elemento en que se mueve el hombre moderno es la realidad

natural poseída por la ciencia, por la técnica y por la economía. En estas circunstancias, las clásicas pruebas de la existencia de Dios no surten ya el efecto de antes. ¿Habrá que remodelarlas o encontrar otras más acomodadas a la mentalidad de hoy?, se preguntan muchos. Al mismo tiempo se multiplican las cuestiones previas o metodales acerca de las disposiciones morales e intelectuales para abordar el problema de Dios y sobre las causas y significado del ateísmo contemporáneo.

5.8 Tales inquietudes demuestran que el problema de Dios deba ser planteado hoy a un nivel más radical que el de las clásicas pruebas. Es que ya no es claro para muchos que "alguien viene", mientras no se tenga delante el objeto, si bien de una manera confusa y como bulto, no se puede proceder a demostrar qué sea lo que hay. A la "demostración" debe preceder hoy la "mostración": "Para nosotros, en nuestro momento, esta cuestión previa ha cobrado un volumen que exige ser tratada por sí misma como primera vía de descubrimiento intelectual de Dios: al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene. No se trata de una cuestión circunstancial, sino de una cuestión que tiene carácter de primeridad en la línea de la fundamentación".

5.9 Uno de los escritos más importantes de Zubiri, con anterioridad al **Sobre la esencia**, fue, sin duda, el ensayo **En torno al problema de Dios** (1935); pero era difícil, concentrado al máximo, enigmático en muchas de sus afirmaciones: ¿qué quería decir Zubiri cuando hablaba de "religación"? Hoy muchas de estas incógnitas se han despejado, después de la inserción, en la quinta edición de **Naturaleza, Historia, Dios**, del nuevo ensayo: **Introducción al problema de Dios, y del reciente escrito sobre El problema teológico del hombre**. La marcha intelectual hacia Dios tiene: un punto de partida, un método y una estructura en la que se suceden diversas etapas hasta llegar a la final.

5.10 El **punto de partida** viene condicionado por la situación transreal a la que el hombre moderno había llegado, al quedar solo, sin mundo y sin Dios y también sin sí mismo. Para ganar, el terreno perdido, se impone, en primer lugar, la entrada del hombre en sus propios adentros: "Si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre plegarse sobre sí mismo, siente pasar sobre su fondo abismático, **umbræ silentes**, las interrogantes últimas de la existencia". Esta reversión a sus propios lares empieza a realizarse en nuestros días, en el alborear de la nueva era postmoderna. El problema de Dios vuelve a arrancar

profundas resonancias en la oquedad sonora de algunos, hasta hace poco dormidos en preocupaciones intrascendentes. Ya Ortega presagió esta nueva situación de interés por lo divino en un famoso ensayo titulado **Dios a la vista**: "En la órbita de la Tierra hay afelio y perihelio: un tiempo de máximo alejamiento... Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de **odium Dei**, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una casta virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: "¡Dios a la vista!".

5.11 Zubiri, igualmente, ha señalado el cambio, que se está operando: "En medio de la agitación de nuestros tiempos, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más sustancialmente viven el problema de Dios (...). Lo que mueve al hombre de hoy a plantearse este problema con una agudeza comparable tan solo a la que ha tenido en dos o tres momentos de la historia, es el hecho de que el hombre se siente conmovido en su última raíz. Como en otras épocas, el hombre de hoy se ve vertido desde el transcurso de su vida hacia lo radical de su realidad. Y en este movimiento de reversión acontece eso que en vocablo espléndido llamaba San Pablo **metanoia**, reversión, transformación; en nuestro caso, la transformación por la que la inteligencia va desde las cosas y desde el transcurso de su vida hacia las ultimidades del universo y de sí mismo".

5.12 Sin embargo, no se vaya a creer que cuando Zubiri propone como punto de partida hacia Dios la entrada del hombre a su "sí-mismo", propone una nueva especie de subjetivismo al modo cartesiano: "Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un momento radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa para Descartes replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme solo, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca. La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la

soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero". Es en el análisis de su realidad misma donde el hombre encuentra la dimensión mundana y la dimensión divina del "sí-mismo" o personidad.

5.13 En cuanto al **método**, Zubiri cree que "es menester afrontar el problema de Dios por vía intelectual, por vía filosófica", Teodicea quiere decir, "justificación intelectual" de Dios. Zubiri rechaza como insuficientes las vías irracionales del postulado, del sentimiento, de la corazonada: "Las aspiraciones del corazón, ha escrito, son de suyo una vaguedad romántica que de nada nos serviría. Esos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoide, es, a lo sumo, indicio y efecto de algo más hondo: del ser del hombre en Dios". Y esto es lo que hay que justificar intelectivamente.

5.14 Sin embargo, y en esto está la originalidad de Zubiri, éste no cree que sea la "demostración" la vía primaria y única acceso a Dios: "A fuerza de razonar especulativamente sobre Dios, se acaba por creer que la especulación es el camino para llegar a Dios. Dos cosas totalmente distintas. Ahora bien, a poco que se detenga atención en este punto, puede descubrirse sin gran dificultad, pero probablemente con gran sorpresa para la razón especulativa, que de hecho nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectual a Dios. Cuando la razón especulativa se ha puesto a especular y a teorizar acerca de Dios, los hombres estaban ya vertidos con antelación intelectual hacia Dios".

5.15 Toda demostración de algo supone, como ya dijimos, una previa mostración de lo mismo; sin tenerlo "delante" es imposible decir de qué se trata. La mostración es la justificación intelectual de la primaria versión del hombre a Dios, su primaria apertura. La mostración se realiza mediante el análisis fenomenológico de la realidad humana. La existencia humana aparece en tal análisis como implantada en la realidad y, por tanto, religada a lo que le implanta. El problema de Dios consiste, en primer lugar, en hacer patente el modo de implantación y, por tanto, el modo de religación. El análisis fenomenológico de la realidad ha demostrado nuestra necesaria dimensión religada y la existencia de un algo fundamentante. Qué sea ese algo o Alguien que nos, implanta y nos religa es cuestión que hay que dilucidar en sucesivos pasos. Pero no serían posibles éstos, si, en primer lugar, no se nos mostrara nuestra primaria dimensión de seres necesariamente religados a algo o Alguien que nos hace hacernos. La cuestión de Dios guarda analogía con la cuestión del mundo exterior, debatida en crítica:

"que la razón especulativa tenga que hacerse grave cuestión de la realidad del mundo externo no significa que sea la especulación la primera vía de acceso intelectual a la realidad exterior".

5.16 Hechas las anteriores consideraciones acerca del **punto de partida y del método**, falta ver la **estructura** del proceso o marcha hacia Dios. Esta se realiza a través de tres etapas o estadios: En el primera se parte del análisis de la existencia humana. Tal análisis muestra que el hombre es una realidad personal y, por tanto, un yo ejecutivo cuyos actos remiten a una "ultimidad" religante. A esa "orla de ultimidad, de momento, llamémosla **deidad**. El hombre consiste en una de sus dimensiones en religación. El correlato de la religación es la deidad. Qué sea la deidad como término al que apunta la religación, no lo sabemos aún. Puede ser sólo un carácter o dimensión última del ser personal, pero también podría darse el caso que fuera el reflejo especular en nosotros de una realidad divina independiente. Ante este enigma, la inteligencia se ve forzada a preguntarse en qué consiste la deidad. Resolver esta cuestión constituye el segundo estadio de la justificación. En este primer estadio no hay demostración alguna; sólo hay mostración.

5.17 El segundo estadio es ya estrictamente demostrativo. Se trata de probar que eso que hemos llamado deidad es, sin duda, un reflejo especular, en nuestro ser personal, de una realidad esencialmente existente, que fundamenta al mundo y al hombre. Una realidad no separada pero tampoco homogénea con la realidad fundamentada. Si no, ¿cómo la fundamentaría? Zubiri gusta repetir que Dios y el mundo no son **uno**, pero tampoco dos, porque Dios no es trascendente **al-mundo** sino trascendente **en-el-mundo**. En cuanto fundamentalidad, la realidad divina ha de ser necesariamente inteligente y volente precisamente por su carácter mundificante y hominizante. Lo que hemos llamado realidad divina o **divinidad** no es de lo que **hay**, sino lo que **hace que haya**. Está en el mundo haciendo que las cosas y el hombre entre ellas se hagan., El sentido del mundo es la epifanía de Dios ad **extra**. ¿Pero es la Divinidad "Aquel" a quien los hombres, bajo diversos nombres llaman Dios, a quien adoran, suplican, agradecen, piden perdón, etc.? ¿Dios es algo o Alguien?

5.18 Estamos en el tercer estadio. Por ser una realidad inteligente y volente es una realidad personal, un Alguien, y por lo mismo una realidad absoluta. Pero como fundamento último es reduplicativamente absoluta o **absolutamente-absoluto**. También el hombre, en tanto que persona, es una realidad absoluta, pero en cuanto realidad!

fundamentada lo es sólo **relativamente**. Además el hombre depende, para hacerse, de las cosas. Por el contrario, Dios se pertenece por entero a sí mismo, y por lo mismo, el estar haciendo que haya cosas y que las cosas se hagan (son las cosas las que se hacen pero no sin Dios) es resultado de una interna necesidad sino fruto de un acto libérrimo. La Causa Primera como realidad personal y libre: he aquí lo que todos llamamos **Dios**. Pero la causalidad como pura determinación de una voluntad benevolente es puro éxtasis, o salida de sí. Esto es el amor, forma suprema de causalidad, difusión o don de sí mismo, **ágape** a diferencial de **eros**. Dios no sólo da de sí mismo, sino que además se da a sí mismo. Sólo habiendo aprehendido esta última afirmación habremos llegado fin del camino. Aquí enlaza la filosofía con lo que nos dicen las religiones, sobre todo las superiores, acerca de Dios.

5.19 Deidad, realidad primera, realidad personal y libre, esto es, deidad, divinidad y Dios: he aquí los tres estadios en el descubrimiento intelectual de Dios. Cada uno de ellos se apoya en el anterior y conduce por interna necesidad al siguiente. El primero de ellos no es demostrativo, sino simplemente mostrativo. Y es en él donde se inscriben las demostraciones de los dos últimos pasos. Por eso es por lo que la demostración no es la primera vía de acceso a Dios".

5.20 En el último escrito, **El problema teológico del hombre**, Zubiri ofrece su pensamiento ya maduro en torno a lo que durante muchos años ha venido llamando religación, fundamento último en el hombre de su habitud religiosa. Brevemente: el hombre vive con las cosas, con otros hombres y consigo mismo, abierto al 'de suyo' o realidad. Está en la realidad y estándolo puede realizarse como persona. Este hallarse en la realidad es un estar apoderado por el **poder de lo real**, de análoga manera a como el simple animal está por el poder del estímulo. El poder de lo real es **posibilitante**: me abre a un piélago de posibilidades entre las cuales he de optar para convertirlas en realidades. Es **impelente**: me hace hacerme, o me obliga a realizarme personalmente. A tal apoderamiento es a lo que Zubiri llama **religación**. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría, sino un hecho inconcurso".

5.21 El poder de lo real está en las cosas, pero no se identifica con ellas. Estas son sólo vectores intrínsecos del mismo. Las cosas, en cuanto reales, me abren a un abanico de posibilidades por las cuales optar, pero optando "ad-opto" una forma de realidad en la acción

elegida. Al elegir, me elijo en una figura de realidad. El poder de lo real, en una cosa, es lo que me permite optar y ad-optar; es el fundamento de lo que ellas son para mí y de lo que yo puedo hacer con ellas: realizarme. "El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de este poder". Siendo la religación un hecho, y no una teoría, es algo que se puede probar en sentido de "experienciar" La religación en cuanto consciente "es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real": es experiencia fundamental. La religión, cualquiera que sea, es la plasmación de la religación. Ello explica por qué los simples animales, al no estar "re-ligados", tampoco están "ob-ligados" a ser religiosos. Como reconoce Ludwig Feuerbach en la primera línea de su *Esencia del Cristianismo*: "la religión descansa en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal" (27). La religación zubiriana es lo que Paul Tillich llama "últimate concern" o lo que últimamente nos concierne, lo que tomamos con seriedad absoluta cuando vivimos en dimensión de profundidad (28).

5.22 La relación que hemos sugerido entre "re-ligación" y "ob-ligación" la ha desarrollado Zubiri en sus cursos orales. La inquietud fundamental del hombre es la figura que va cobrando nuestra realidad propia o personidad al hilo de la vida: el hombre al elegir se elige. El portavoz de esta inquietud es la llamada "voz de la conciencia"; esta voz: a) sale del fondo del ser humano, desde la intimidad de mi realidad; b) me insta a atenderme a la realidad; c) a menudo "ob-liga" con carácter absoluto a hacer u omitir algo; d) y me insta en forma de "voz", que remite al poder de la realidad que e esconde detrás de ella. Es lo propio de la audición: que la realidad que oímos al tiempo que se revela se esconde. La voz de la conciencia es una intelección-auditivo-sentiente que me insta a atenderme a la realidad en cuanto realidad y que sale por los fueros de la realidad cuando yo doy la espalda. Porque hay opciones cuya ad-opción me desarrealizan, cuanto me retrotraen al reino de la arrealidad y al ámbito oscuro de la estimulidad y de la necesidad. Libertad es mantenernos abiertos a la realidad, y a ello estamos "ob-ligados".

6. Agnosticismo y ateísmo.

6.1 Si el hombre está abierto a Dios, al estar abierto a la realidad de las cosas y de sí mismo, ¿cómo es posible entonces la existencia de agnósticos y de ateos? Con relación al agnosticismo, que no niega a Dios pero lo declara incognoscible (the Unknowable, escribía H. Spencer), ¿podríamos decir que es una actitud imposible o absurda o,

¿habrá más bien que reconocer en la actitud agnóstica un núcleo de verdad? Soy de la opinión de que muchos de los llamados errores no son en sí mismos errores sino grandes verdades, exageradas o minimizadas. Aquí está el error. El agnosticismo es, si se quiere, erróneo, pero lo es por exageración de una gran verdad, reconocida por lo mejor de la tradición cristiana. Hay un agnosticismo cristiano. Santo Tomás, después de haber hablado mucho de Dios, se pregunta cómo es posible hablar de Dios: "Dionisio (el pseudo-Dionisio) enseña que tales nombres (atributos Divinos) pueden ser afirmados y negados a causa del modo de la significación. Ya que el modo de supereminencia, según el cual las perfecciones se encuentran en Dios, no puede significarse por los nombres que nosotros imponemos, si no es negándolos".

6.2 De aquí la importancia que, en el pensamiento de Santo Tomás, tiene la "via negationis", o el camino de la teología negativa, como medio de purificación de lo que la teología afirmativa "via affirmationis" dice de Dios. Sólo negando lo previamente afirmado, se puede obtener por superación, o "via excellentiae", proposiciones acerca de Dios con el mínimo de impureza. Se trata del método dialéctico, de tesis-antítesis-síntesis, que Santo Tomás practica en teología y filosofía mucho antes de que lo pusieran de moda idealistas y materialistas. El Aquinate es plenamente consciente de dicho método: "En tres sentidos se predicán de Dios los atributos: En primer lugar, afirmativamente (TESIS) al decir Dios es sabio". Lo cual es necesario afirmarlo por darse en El la semejanza de la sabiduría que de El fluye. Pero al no darse en Dios la sabiduría al modo como nosotros la entendemos y denominamos, podemos negársela con verdad (ANTÍTESIS): "Dios no es sabio". Por último, al no negarle la sabiduría a Dios por mengua o deficiencia, sino porque en El está de un modo supereminente superior al que se puede decir y entender (SÍNTESIS), es necesario afirmar que "Dios es supersabio".

6.3 Este agnosticismo tomista o teología negativa se continúa en los grandes místicos dominicos del siglo XIII y XIV: el Maestro Eckhart, Juan Tauler, el Beato Enrique Suso, etc. . . .; en representantes del agustinismo como Ruisbroeck, Nicolás de Cusa y llega hasta los místicos españoles del Siglo de Oro, como San Juan de la Cruz. Los místicos católicos no niegan en absoluto la posibilidad de acceder a Dios por vía intelectual, pero tal vía les parece un camino de ignorancia visto desde su experiencia mística: "Dios no es nada de lo que tú puedes decir de El. Está por encima de toda forma, de toda esencia, de

todo bien y no es nada de lo que tú puedes conocer y decir de El. Está por encima de todo, mucho más de lo que una inteligencia puede concebir" (Tauler); "Dios es una nada de todas las cosas en las que se puede pensar y que se pueden designar" (Beato Suso); "Dios es el eterno Innominado" (Ruisbroeck); "lo intangible" (Cusa); "una noche oscura para el alma en esta vida" (San Juan de la Cruz) (32).

6.4 Frente a este agnosticismo cristiano de la mejor ley (núcleo de verdad latente en toda forma de agnosticismo moderno) está el racionalismo, error de signo contrario. Con frecuencia damos la impresión de que de Dios sabemos casi todo, pese a que repetimos que Dios es Misterio Inefable. ¿Cómo es posible que de Dios se hayan escrito más páginas que acerca del átomo? Es genuina nuestra aspiración a conocer, pero no la presunción de creer saberlo todo, como si Dios fuera una máquina cuyas piezas pudieran ser contadas y cuyo íntimo funcionamiento no se nos escapara. Para curarnos de esta arrogancia racionalista necesitamos una buena dosis de lo que Cusa llamaba "docta ignorancia". Con respecto a Dios, ¿podemos aspirar a algo más que a ser doctos ignorantes? Junto a la teología afirmativa se hace necesaria una teología negativa para lograr un equilibrio entre aquellos que pretenden saberlo todo y el agnosticismo radical que no quiere saber nada.

6.5 Volviendo a la esclarecedora distinción tomista entre **lo-que** conocemos y **el-modo-como** lo conocemos, si a lo primero llamamos sentido y a lo segundo contenido representativo, tendríamos que decir que nuestros conceptos acerca de Dios tienen significación o sentido, pero no contenido representativo. Así, por ejemplo, interpreta Donceel los anteriores textos tomistas: "En este punto Santo Tomás introduce una distinción entre lo que nuestros conceptos representan y lo que **significan**, entre su elemento significativo y su elemento representativo. Nuestros conceptos sólo pueden representar seres materiales; en cambio, pueden significar objetos inmateriales. **Representar** significa: retratar por medio de notas distintivas y características. **Significar** quiere decir: tender, dirigirse a, afirmar".

6.6 Si se admite tal distinción, no causará extrañeza que un filósofo cristiano como X. Zubiri afirme taxativamente que nuestros conceptos de Dios son "direccionales": "En esta marcha intelectual hacia Dios el hombre no obtiene ni puede obtener conceptos adecuados acerca de Dios, porque el hombre obtiene sus conceptos solamente de las cosas, pero sería un error pensar que las cosas no nos dan sino

conceptos de ellas; mejor dicho, los conceptos que las cosas nos dan no sirven tan sólo para representarlas, sino para ir hacia otras. Aún en la experiencia más corriente, la inteligencia con sus conceptos tiene dos dimensiones distintas: la de un **estar-ante** algunas cosas y la de un **estar-en-dirección** hacia otras. Si en la primera dimensión el hombre cobra conceptos representativos de las cosas, en la segunda cobra conceptos direccionales hacia otras; encuentra en los conceptos vías conceptuales. En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir diversas vías con que situarnos en dirección hacia El". Los caminos o vías son necesarios para llegar al término, pero no son el término. La carretera muere donde la ciudad abre sus puertas. La carretera nos conduce, pero no nos introduce en la ciudad. Las Vías conceptuales cuando son verdaderas nos dejan en el pórtico mismo del Misterio que es Dios. Hablamos de vías verdaderas, porque no todas conducen al mismo término; no puedo, por ejemplo llegar a Nueva York cogiendo la vía de Buenos Aires. Por esta razón añade X. Zubiri que "la labor de la inteligencia consiste en discernir las vías posibles de las imposibles o que con esto se quiere decir es que hay unas vías tales, que si logramos llevarlas hasta su término encontraríamos en él la realidad de Dios infinitamente desbordante de todo contenido representativo, pero una realidad que justificaría de modo eminente, por elevación, lo que de manera sólo direccional ha concebido de ella la inteligencia. En cambio, otras vías son vías muertas o aberrantes, simplemente porque al cabo de la dirección indicada por ellas nunca llegaríamos a encontrar en su término la realidad Dios. Es toda la diferencia entre emprender un buen camino o errar".

6.7 En nuestro peregrinaje hacia Dios, la vía conceptual es tarea esencialmente propedéutica. Pero, supuesto que no negando este primer paso, debemos decir que es la vía del amor el camino real que nos instala en el corazón mismo de Dios. Por ello afirma Santo Tomás "que es preferible amar a Dios que conocerle" como conclusión de un fino análisis sobre la naturaleza centrípeta del conocimiento que es interiorización, y la naturaleza centrífuga del amor que es éxtasis o salida de nosotros mismos: "Como arriba se dijo, tender consiste en que la formalidad o concepto de la cosa conocida se encuentra en el cognoscente; en cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia la cosa tal como es en sí [...] Por tanto, cuando la realidad en la que encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el

bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por esto es preferible amar a Dios que conocerle; y, viceversa, mejor conocer las cosas corporales que amarlas". El conocimiento por ser interiorización o conceptualización de Dios lo empobrece infinitamente ¿Cómo pretender meter a Dios en nuestra pobre cabeza? Sólo el éxtasis o salida nos engrandece, sin empequeñecerlo, pues nosotros existimos, nos movemos y somos en Dios. En cierto modo adquirimos dimensiones divinas. De aquí que la "teología mística conduzca al descanso y al silencio", en el sentir de Cusa. San Juan de la Cruz, que en el Cántico Espiritual busca afanosamente al Amado escondido, habla de un no sé qué que quedan balbuciendo las cosas sin que le den razón plena:

Y todos cuantos vagan,
De ti me van mil gracias refiriendo
Y todos más me llagan,
Y déjanme muriendo
Un no sé qué que quedan balbuciendo".

6.8 Esta es la verdad escondida, o no cabalmente expresada por los innumerables agnosticismos modernos, sentimentalistas, voluntaristas, fideístas que, a despecho de la incapacidad de representar a Dios conceptualmente, lo reconocen por vía de experiencia vital. El agnosticismo en lo que tiene de exageración y, por tanto, de error, consiste en negar que nuestros conceptos tengan (no contenido representativo) sentido o significación. De haber conocido esta esclarecedora distinción, muchos agnosticismos radicales, espiritualistas o ateizantes, no serían tales. A nosotros nos cabe la fortuna de haber sido aleccionados y curados del racionalismo cartesiano de la idea clara y distinta que disuelve el Misterio y lo empequeñece a formato de bolsillo. Ni racionalistas ni agnósticos radicales, sino doctos ignorantes. En cualquier caso, hay que decir que el agnosticismo es una de las posibles actitudes religiosas: la de abstenerse positivamente de considerar los problemas absolutos. Tampoco la positiva abstención sería posible sin la religación.

6.9 Lo mismo cabría de la actitud atea o antiteísta. Aquí se rompe el neutralismo entre afirmación y negación: se opta por el **no** frente al **sí**, a veces beligerantemente. ¿Pero es posible oponerse frontalmente sin ser religioso a su manera? ¿La antirreligión no es, precisamente por su carácter **anti-**, un fenómeno religioso? ¿Pueden chocar dos trenes si no van por la misma línea, aunque en dirección contraria? El ateísmo no es menos creencia que el teísmo. Ni el teísmo ni el ateísmo están en

situación de no necesitar de fundamentar su actitud". ¿Cómo, entonces, es posible un verdadero ateísmo? La respuesta de Zubiri a este punto está en coherencia con la teoría de la religación: "El ateísmo es así, por lo pronto, problema, y no la situación primaria del hombre. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en DESCUBRIR a Dios, sino en la posibilidad de ENCUBRIRLO". La teoría, banal por cierto, de que se es ateo por la imposibilidad de demostrar que Dios existe, queda desplazada por la tesis más seria de la generación del ateísmo en la posibilidad que tiene el hombre de embozar la dimensión religada de su realidad.

6.10 Este embozamiento o encubrimiento de la religación puede darse en tres formas: a) por disolución vital; b) por soberbia personal; y c) por imposición social.

6.11 La primera forma de encubrimiento es por disolución vital. El hombre tiene que realizarse viviendo. Ahora bien, en la medida en que el hombre no es capaz de asumir la complejidad de su vida en la unidad superior de su persona, termina descentrado de sí mismo y disuelto en el torbellino de la vida. Cuando lo personal se diluye, se vive por fuera una vida apersonal, con frecuencia vana. Si por su parte la vida se muestra espléndida y generosa, si experimentamos el éxito de nuestras fuerzas para vivir, entonces es posible que la vida adquiera carácter absolutamente-absoluto. Este endiosamiento o divinización es lo que, en espléndida frase, llama San Juan **"Superbia vitae"**. Los peores ídolos no son los de barro o los de oro, propios de hombres primitivos, sino estos otros que, como la vida, no se ven, pero se sirven y se adoran por multitudes fascinadas por su brillo: "comamos y bebamos. . .", "hay que vivir la vida", se dice. Zubiri ha escrito que "el éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno. Sólo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser". En estas condiciones, el encubrimiento de la religación viene dado por el descentramiento personal, la pérdida de las propias raíces y el endiosamiento de la vida.

6.12 Pero puede ser que sin conocer fracasos, la vida se desenmascare en un momento dado y aparezca como un total y rotundo fracaso. Es entonces cuando la vida, para los que antes se embriagaban de su luz, pierde su brillo olopelesco y les empieza a parecer monótona, aburrida, vana. El aburrimiento ontológico es mortal: muere en él el dios-vida; la vida no da para más, aun teniéndolo todo. Es bueno que

caigan los ídolos. Pero, ¿en este crepúsculo qué hará el hombre? Muchos se hacen a la idea de ir tirando cansinamente con la esperanza de que algún día resucite su dios-caído. Otros, siempre minorías, se retiran a las fuentes de su realidad personal. Este encuentro consigo mismo siempre es positivo. Habría posibilidad de tocar fondo y descubrir las raíces hasta entonces encubiertas de la religación. De hecho, no es frecuente que esto suceda y que la vida se aboque a Dios. Pero también es posible que, en este retraimiento, endioseemos la persona. Por ser relativamente-absolutos estamos siempre tentados a proclamarnos y sentirnos absolutamente-absolutos: "seréis como dioses". El ateísmo personal, o soberbia de la persona, es la segunda forma de encubrimiento de la religación. ¿Cómo es esto posible si se está cabe-sí-mismo? Mediante el recurso metódico a la nada. No es fortuito que la nada se haya convertido en uno de los temas fundamentales de filosofía contemporánea. La nada opera como una neblina que impide ver las efectivas raíces de nuestra religación, desligándola de toda otra realidad fundamental y obligándola o condenándola a ser ella misma absoluta-absolutamente. Es por demás claro, para el que lea profundamente, que este es el papel que desempeña la nada de Sartre en la absolutización de la libertad a la que por otra parte estamos condenados.

6.13 Finalmente, el ateísmo, más que personalmente aceptado, puede ser una forma de desligación social o políticamente impuesta. La familia, el grupo, la clase social a la que se pertenece pueden instalarnos en un tipo de existencia desligada. Pero, sobre todo, es el poder del estado confesionalmente ateo el que en nuestros días ha impuesto el ateísmo a pueblos enteros como forma oficial de vida. Es el pecado de los tiempos actuales o el poder del pecado como agente de la historia. En este sentido el tiempo actual es un tiempo de ateísmo: "los que no somos ateos, escribía Zubiri en 1935, somos lo que somos, a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo". Por lo mismo, el problema más fundamental hoy no es de confesiones religiosas (tan álgido en épocas aún próximas), sino el de religión-irreligión. Pero estos aspectos con ser fundamentales no son fundantes. Lo radicalmente fundante de cuanto en forma positiva o negativa sucede en el campo de la religión o irreligión (y el ateo es religioso a su manera) es la religación.

6.14 Estas consideraciones preludian y hacen necesaria una filosofía de la religión, que nos permita comprender a los que pensamos **desde y para** América Latina, en primer lugar, el hecho de la religiosidad popular. Nuestro pueblo es eminentemente religioso. Una visión crítica

de la religiosidad popular latinoamericana ya no puede ser **a priori** negativa. No necesariamente la religión es el opio del pueblo. Tenemos que tomar en serio la religiosidad popular. ¿Cómo es religioso nuestro pueblo? No se trata tan sólo de describir sociológicamente, sino de interpretar hermenéuticamente, si se me permite la redundancia. Entonces veremos, a través de sus símbolos, que la religión en sus distintas formas (a veces deformadas) responde a la religación personal y a la necesidad que tiene toda cultura de un núcleo ético-mítico.

6.15 Nos proponemos seguir nuestra reflexión metafísica ahondando muchos de los temas, en el presente volumen apenas esbozados, en sucesivos trabajos. Lo importante es que nos **convirtamos**, a América Latina, a **nuestra** realidad y que sea ésta el elemento intencional que catalice nuestra reflexión en cuanto quehacer liberador. En todo lo que hacemos debería sonar una preocupación fundamental: **¿Quid hoc ad Latinoamericam?**