Clasicos Basicos del Personalismo

nº 9

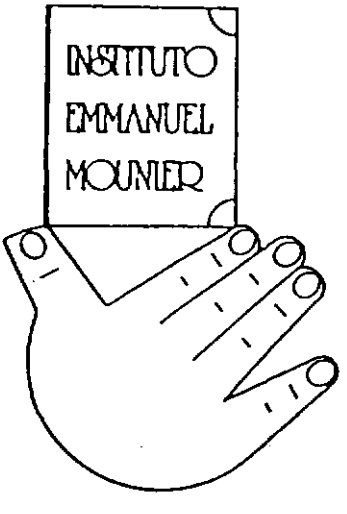
Persona humana y realidad en XAVIER ZUBIRI

Ildefonso Murillo

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

ILDEFONSO MURILLO

PERSONA HUMANA Y REALIDAD EN XAVIER ZUBIRI



Impreso en papel reciclado.

Edición para uso interno del I.E.M.

Primera edición: **Febrero de 1992.**
INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER.
C/ Melilla, 10, 8ºD. 28005 - MADRID.
Tlfno: (91) 4731697

D.L. C-124-91

INDICE

0. INVITACION 5

0.1. Preocupación por el hombre 6

0.2. La intelección sentiente 7

0.3. La realidad 8

0.4. La persona humana 10

0.5. Dios 12

0.6. Selección de textos 14

0.7. Selección bibliográfica 14

1. AUTOBIOGRAFIA INTELECTUAL. DOS ETAPAS 16

1.0. Noción de etapa 16

1.1. Etapa ontológica 16

1.2. Etapa metafísica 17

2. EL PUNTO DE PARTIDA: NUESTRA SITUACION INTELECTUAL 19

2.0. Situación paradójica 19

2.1. Confusión en la ciencia 19

2.2. Desorientación en el mundo 20

2.3. Descontento íntimo del científico consigo mismo 22

2.4. Tres riesgos de la vida intelectual 23

2.5. Necesidad actual de filosofía..... 25

2.6. La filosofía como tarea..... 26

2.7. La filosofía como problema..... 26

3. PLATAFORMA GNOSEOLOGICA Y METAFISICA..... 29

3.0. Tres metáforas..... 29

3.1. Conocimiento y realidad..... 31

3.2. La voluntad de verdad real..... 34

3.3. La realidad en su estructura..... 37

3.4. La realidad en su dinamismo..... 41

4. LA PERSONA HUMANA..... 46

4.1. ¿Qué es ser hombre? La realidad personal..... 46

4.2. ¿Cómo se es hombre? La autoconstrucción de la persona humana..... 55

4.3. El Yo, ser histórico..... 59

4.4. El hombre, realidad moral..... 64

5. EL FUNDAMENTO ULTIMO DE LA PERSONA HUMANA..... 71

5.1. Problematismo de la realidad-fundamento..... 72

5.2. Justificación intelectual de la realidad de Dios..... 75

5.3. Forma plenaria del acceso del hombre a Dios..... 80

5.4. El hombre, experiencia de Dios..... 82

5.5. Dimensión teologal del hombre..... 84

6. EPILOGO SOCIO-POLITICO..... 86

INVITACION

El filósofo Xavier Zubiri ha sido víctima del desprestigio más implacable en las últimas décadas. Se le acusa de falta de compromiso socio-político, de cultivar un pensamiento "blanco". Sus juegos mentales sólo serían aptos para entretener a gente ociosa. Cultivaría una filosofía ajena a las preocupaciones y a los intereses del hombre que se afana en el tiempo y el espacio por construir un futuro más feliz, en lucha contra problemas más o menos difíciles y, a veces, insuperables. Deseo creer que esto ha sucedido sólo por desconocimiento y no por malevolencia.

En unas oposiciones universitarias a una cátedra de filosofía de la religión, uno de los candidatos se excusó ante el tribunal examinador de no haber aludido a Zubiri con palabras despectivas: "No me interesa ese filósofo reaccionario". El famoso **Diccionario de Filosofía Contemporánea**, dirigido por Miguel Angel Quintanilla, le dedica poco más de media columna sin firma. La razón de ese menosprecio es insinuada en las últimas cuatro líneas: "En los medios académicos y extraacadémicos de la filosofía más conservadora española y sobre todo en Madrid goza de gran prestigio. Su influencia sobre las corrientes más vivas de la nueva filosofía actual es prácticamente nula" (1). El agravio comparativo parece indudable cuando se advierte que la exposición de Carnap ocupa cuatro columnas y la de Lénin nueve.

Si todas esas acusaciones fuesen verdaderas, entonces no valdría la pena presentar una selección de sus escritos en esta colección de "Clásicos Básicos del Personalismo". Pero la mejor manera de desmentirlas es el conocimiento directo de su filosofía.

No pertenezco al círculo de los que fueron sus amigos y discípulos. Me he acercado desde fuera, tras una exploración detenida de otros universos filosóficos. Y encuentro en él un pensamiento sistemático donde se pueden alojar concepciones éticas, sociales y políticas que no tienen nada que ver con una aceptación pasiva de situaciones injustas o indignas del hombre. Buena prueba de ello es la trayectoria intelectual de Ignacio Ellacuría, uno de los creadores de la filosofía iberoamericana de la liberación, asesinado durante el año 1989 en El Salvador.

1 Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, p. 481.

Un diálogo con sus escritos desde mi preocupación por el hombre concreto, el que vive en un **aquí** y **ahora**, planteándoles preguntas y tratando de auscultar sus respuestas, me ha permitido descubrir que sus formulaciones aparentemente artificiosas y alejadas de la vida ocultan una concepción dinámica de la realidad humana, abierta a un mundo de posibilidades todavía inexploradas. Por eso no dudo en invitar a leer a Zubiri no sólo a quienes desean comprender la sociedad, sino también a quienes intentan transformarla.

Esta breve selección de textos no quiere ser más que una invitación a su lectura. El criterio que me ha guiado, a la hora de seleccionarlos, ha sido el de ofrecer una iniciación a los temas fundamentales de su filosofía en relación con el problema del hombre.

0.1 Preocupación por el hombre

Todas las etapas de su evolución intelectual presuponen una actitud de solidaridad respecto a los hombres con quienes vive y para quienes piensa. Que todo lo que no sea realidad o camino hacia ella pase en su filosofía a segundo plano significa, por consiguiente, en vez de indiferencia, apartamiento de los problemas urgentes e inmediatos para resolver problemas que son en sí mismos radicales: la realidad, la inteligencia, Dios. Tres grandes temas que centran la mayor parte de sus reflexiones.

En las tres cuestiones va implicado el problema del hombre. Pero no se podría decir, en sentido kantiano, que ese problema las abarque dentro de sí. Las tres cuestiones de Zubiri no coinciden con las kantianas ni por su tema ni por el modo de plantearlas. Pues la implicación del hombre en todas esas cuestiones no supone antropologización alguna, sino el principio de realización de cualquier antropología.

Se manifiesta plenamente consciente de su situación intelectual, cuyo elemento más decisivo son las ciencias positivas con sus consecuencias técnicas. Le parece urgente la construcción de un cuadro teórico que oriente la vida del hombre actual, librándolo de la confusión que lo rodea. La filosofía no tiene por qué sentir complejo de inferioridad ante la ciencia, ni refugiarse en un formalismo vacío. Los problemas radicales, presentes siempre, querámoslo o no, pueden ser planteados y resueltos.

A su parecer, tal como escribe en la introducción a su trilogía sobre la inteligencia, nos envuelve una gran oleada de sofística. Nos arrastran la retórica y la propaganda. La manipulación del hombre por el hombre sería, por tanto, uno de los mayores peligros en el momento actual. Con su filosofía quiere hacernos caer en la cuenta de que, por modestamente que sea, estamos instalados en la realidad.

Su filosofía se convierte de este modo en arma defensora frente a los peligros que nos amenazan y en equipamiento intelectual para la construcción de un futuro digno del hombre.

0.2 La intelección sentiente

Deliberadamente rechaza Zubiri toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real. No hay prioridad intrínseca ni del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber, ya que el estudio de la realidad contiene muchas afirmaciones sobre el saber y viceversa. Por lo cual una investigación acerca de las posibilidades del saber no puede llevarse a cabo y de hecho nunca se ha llevado a cabo sin mediar alguna conceptuación de la realidad.

Nadie se pasa horas o años estudiando el movimiento de los músculos de su mano antes de abrir una puerta. Quien esto hiciera, quizás nunca pudiera llegar a abrirla. Zubiri piensa que lo mismo sucede en el caso del saber. La pretensión de una anterioridad crítica de una teoría sobre el saber a una teoría sobre la realidad -lo sabido- no lleva por sí sola a un conocimiento de lo real; más bien nos condenaría a la frustración cognoscitiva.

El saber o el conocimiento no es algo que repose sobre sí mismo. Ni siquiera los factores psicológicos, sociológicos e históricos son lo primario del saber o del conocer. Lo primario está en ser un modo de intelección, a la que se define como **mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.**

Los animales actualizan las cosas reales como estímulos. El proceso sentiente se agota en sí mismo (2). No actualizan las cosas reales como realidad. El hombre, en cambio, sí lo hace. Es lo que le caracteriza. Somos animales de realidades.

¿Qué significa que la intelección humana sea mera **actualización** de lo real en la inteligencia sentiente? Que las cosas están presentes ante la inteligencia desde su propia realidad, es decir, desde lo que son "de suyo" y no en virtud de algo extrínseco a ellas.

Gracias a esa presencia, por el modo primario de intelección, llamado "aprehensión primordial de realidad", podemos ejercitar actos ulteriores de intelección sobre esas cosas: el logos sentiente y la razón sentiente. Actos que son necesarios. Lo real se nos da inmediatamente en la impresión de realidad o aprehensión sentiente de lo real, pero para saber qué sea eso real que se nos da necesitamos poner en marcha el penoso esfuerzo de la labor científica y filosófica. Ciencia y filosofía son obra de la razón y ambas versan sobre lo real.

Nuestra modesta instalación en lo real no nos dispensa del esfuerzo intelectual. Hoy, más que nunca, debido a la ola de sofística que invade nuestra cultura, es necesario "llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con

2 **Inteligencia sentiente**, pp. 48-53.

rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad" (3).

El logos humano o capacidad de conceptuar, afirmar y juzgar, y la razón humana o capacidad de pensar, aun siendo funciones necesarias, no tienen valor por sí mismas. Ellas mismas deben ser regidas por la impresión de realidad o aprehensión primordial de realidad.

En correspondencia con esos tres modos de intelección se dan tres modos de verdad: un modo de verdad que corresponde a la aprehensión primordial de realidad y otros dos modos de verdad correspondientes al logos y a la razón. La solución zubiriana del problema de la verdad se aparta, por tanto, en gran parte de los planteamientos tradicionales. Para Zubiri, la verdad no es sólo una cualidad de la afirmación. Ni siquiera este modo de verdad es el primario. Antes que él hay que situar al que corresponde a la aprehensión intelectiva de lo real.

La solución al problema de la verdad posee una gran trascendencia para nuestra vida. Según sea su posibilidad y alcance, nuestra actividad teórica tendrá una base más o menos firme y la orientación de nuestra conducta será más o menos segura.

0.3 La realidad

Si el problema del saber, de la inteligencia, no se puede separar del problema de la realidad, esto mismo ocurre viceversa. Su metafísica de la realidad es otro tema nuclear de su filosofía, íntimamente enlazado con el de la inteligencia. Desarrolla lo fundamental de su nueva teoría de la realidad en su obra **Sobre la esencia** (1962). Pueden completar, de modo especial, lo ahí expuesto su curso **Estructura dinámica de la realidad** (1968), recientemente editado, y su artículo **Respectividad de lo real** (1979).

Entiende por realidad, como ya antes insinué, lo que es **de suyo**. La realidad de una cosa, por ejemplo, del calor, consistiría en que sus notas no son tan sólo signos de respuesta a un estímulo. Para un perro el calor **calienta**, lo cual significa que le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Para los hombres, ante todo el calor **es caliente**, lo cual quiere decir que sus notas le pertenecen de suyo. Y aprehender el calor como algo de suyo es aprehenderlo como realidad (en expresión de Zubiri: "según la formalidad de realidad"). Mientras los animales aprehenden las cosas sólo como estímulos, nosotros, los hombres, las aprehendemos también como realidades.

3 **Inteligencia sentiente**, p. 15.

Por tanto, el hombre no tiene que salir de sí para encontrar la realidad. Le está dada en y a su inteligencia. La constatación radical que hace posible una investigación de lo real es la de esa conjunción inmediata entre realidad e inteligencia.

En su análisis de lo real a partir de la aprehensión intelectiva, Zubiri distingue entre cosa-realidad y cosa-sentido. La distinción consiste en que las cosas reales actúan en virtud de las notas que poseen de suyo: "Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee" (4). Esto se comprende fácilmente con un ejemplo. Una mesa sería "cosa-sentido", y no "cosa-realidad", por ser un momento o parte de mi vida. Su condición de cosa-sentido hace de ella una posibilidad de vida humana: nos sirve para comer, escribir, pintar u otros objetivos. Por supuesto, si la mesa no tuviera notas reales (dureza, color...), no podría ser una posibilidad de vida humana. Pero un aspecto no se identifica con el otro. Existen muchas cosas-realidad que no son cosas-sentido.

Las cosas reales, sin exceptuar al hombre, son **sistemas de notas**. Al hablar de "notas", Zubiri se refiere a todo lo que constituye una cosa: partes integrantes, composición química, facultades de su psiquismo, propiedades, etc. Como sistema unitario de notas, cada cosa real tiene acciones y pasiones. Lo estructural, en que la primacía la tiene el todo unitario y no los elementos que lo integran, no es incompatible con lo dinámico. El universo constituiría un enorme, milenario proceso evolutivo del que ha emergido el hombre.

Para el análisis de las cosas reales, se acuñan una serie de expresiones: nota, momento, sustantividad, actualidad, actuidad, respectividad, cosmos, mundo, realidad, ser, trascendental, de suyo, esencia, talidad, forma de realidad, modo de realidad, dar de sí, materia, dimensión, etc. Algunas de estas expresiones son neologismos. Otras, la mayoría, no lo son. Exponer aquí el sentido de todas ellas exigiría un espacio del que no disponemos. Prefiero que sea el mismo Zubiri, luego, en la selección de textos, quien lo haga, al menos respecto a las más básicas.

Su metafísica podría formularse en tres proposiciones: "el orden transcendental es el orden de la realidad en tanto que realidad, la realidad es intrínsecamente respectiva y tiene un intrínseco carácter estructural, la realidad es intrínsecamente dinámica en y por sí misma" (5). En su planteamiento fundamental, la realidad es antes que el ser y la sustantividad es más radical que la sustancia; con lo que se intenta superar a Heidegger y Aristóteles. Su filosofía practica, en este y en otros temas, un profundo diálogo con los más importantes filósofos de Occidente.

4 **Sobre la esencia**, p. 104.

5 ELLACURIA, Ignacio: "Aproximación a la obra de Xavier Zubiri". En **Zubiri 1898-1983**, p. 58.

Reacciona especialmente contra la filosofía moderna, que ha estado montada sobre cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser. Las cosas estarían en el espacio y en el tiempo, serían aprehendidas en actos de conciencia, serían un momento del ser. Esto hay que rechazarlo. El espacio, el tiempo, la conciencia y el ser no son cuatro receptáculos de las cosas, sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales en y por sí mismas. Se inicia de este un nuevo replanteamiento de los problemas filosóficos en decidida oposición al idealismo moderno y a sus sutiles metamorfosis, buscando una absoluta fidelidad a lo real. Es siempre lo real, intelectivamente sentido, lo que nos da o nos quita la razón.

Ese realismo radical, lleno de matices y modesto en sus pretensiones, consciente de que el océano de la realidad nunca ha sido explorado más que mínimamente, se trasmite a su concepción de la realidad humana, con todas sus posibles repercusiones éticas y políticas.

0.4 La persona humana

Disponemos de un exposición sistemática, breve y depurada, de su concepción del hombre. Me refiero a la primera parte de su obra **El hombre y Dios.** Lo ahí ofrecido puede servir de buena introducción a su antropología (6).

Intervienen nuevas expresiones: cuerpo, psique, animal de realidades, suidad, personeidad, personalidad, persona, realidad relativamente absoluta, habitud, realidad histórica, religación, etc. Me contento con aludir a algunas de ellas, a fin de resaltar la importancia del tema de la persona humana en su filosofía. Un tema en el que está implicada no sólo toda su antropología, sino toda su noología (doctrina sobre la inteligencia) y su metafísica.

El hombre es persona por lo que Zubiri llama **suidad**. Pero nadie puede ser suyo si antes no es algo **de suyo,** es decir, algo real, y si no pertenece a ese tipo peculiar de realidad que se caracteriza fundamentalmente por estar dotado de un sentir intelectivo, en cuyo ámbito se despliegan todos sus actos, o, lo que significa lo mismo, por ser **animal de realidades.** Que el hombre es suyo quiere decir que se encuentra como una totalidad respecto de todo lo demás y de sí mismo, que se posee a sí mismo como realidad.

Porque el hombre, gracias a su inteligencia, es suyo frente a todas las otras cosas reales y frente a sí mismo, su modo de implantación en la realidad es ser un **absoluto relativo.** La expresión "absoluto relativo" indica que el hombre está suelto de las cosas

6 Desarrollos más amplios de lo ahí expuesto, en distintas etapas de elaboración, pueden hallarse en los libros **Siete ensayos de antropología filosófica** y **Sobre el hombre.**

reales en cuanto reales, pero este modo absoluto de implantación en la realidad es un carácter **cobrado.** Cobrar es ejecutar acciones **frente a todas las cosas:** las cosas apersonales, las demás personas y hasta las mismas notas de mi propia sustantividad personal. No somos Dios. Necesitamos a las otras cosas para realizarnos.

En la realidad y ser del hombre o de la persona humana, Zubiri distingue la dimensión individual, social e histórica. Tres dimensiones que surgen al codeterminarse unas personas por otras. Como simple insinuación, cabría decir que cada persona humana es diversa de las otras personas humanas, está vertida desde sí misma a ellas, vive en una edad histórica, en una altura del tiempo alcanzada por la comunidad a la que pertenece, y esta edad determina su ser.

Pues el hombre es una esencia **abierta.** Sus formas de estar en la realidad no le vienen impuestas genéticamente; ha de optar entre unas u otras posibles y ha de elaborarlas. La autoposesión, en que consiste la vida humana, se va realizando. Realización que se lleva a cabo ejecutando acciones. Cada persona concreta se va haciendo al ir ejecutando acciones.

Y el hombre como ejecutor de sus acciones es agente, actor y autor de su vida personal. Dicho más explícitamente: cada uno se realiza a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades, en algún aspecto representa el personaje que le ha caído en suerte y dentro de ciertos límites adopta o crea libremente una determinada forma de vida entre otras posibles. De ese modo **se apropia** unas u otras posibilidades, en lo que consiste el orbe de lo **moral.**

Esta realización de la persona humana, sin la cual no se podría concebir adecuadamente la realidad personal del hombre, es relativamente absoluta: "En su vida, y en la más modesta de sus acciones, el hombre no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta" (7). En nuestras acciones somos absolutos **frente a** todo lo demás y todos los demás. Pero necesitamos que haya algo respecto de lo cual estemos **frente a.** Y en la medida en que le está impuesta al hombre tal necesidad, su actuar es absoluto sólo **relativamente.**

El problema del "frente a" le hace a Zubiri descubrir en la persona humana lo que llama su dimensión **teologal.** Ha dedicado meticulosas investigaciones al análisis de esta dimensión. La realidad humana envuelve un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real. Llega a afirmar que **somos problema de Dios** porque, nos agrade o no, estamos **religados** al poder de lo real y, en definitiva, a la realidad fundamento.

7 **El hombre y Dios**, p. 52.

Su lenguaje, alejado de los intereses inmediatos, de las luchas políticas y sociales, aun cuando escribe sobre el hombre, nos puede aburrir o desconcertar. Sin embargo sus escritos antropológicos penetran agudamente dentro del enigma de la persona humana concreta. Y no quiero sugerir con esto que su filosofía sólo sirva para mejorar nuestro saber acerca del hombre. Sus ideas antropológicas pueden fundamentar también una praxis transformadora del individuo y de la sociedad, en que el realismo no hace renunciar a la utopía como alimento que nutre la esperanza de los pobres y humillados.

0.5 Dios

El hombre no es como las demás cosas. Por ser una realidad estrictamente personal, sus actos no se agotan en lo que son, actos siempre y sólo sobre determinadas cosas, sino que en ellos va tomando posición respecto de **la** realidad. Soy una realidad constitutivamente abierta que tengo que hacer mi Yo desde la realidad en que soy persona. Y en una de sus dimensiones, esa realidad se manifiesta como un poder que aparece como el fundamento último de mi vida. La realidad tiene un carácter fundante que hace al hombre una realidad **religada.** Lo religante es el poder de lo real.

La persona humana, por tanto, es una realidad sólo **relativamente absoluta,** pues no hace su ser desde sí misma, sino desde el poder de lo real, al que está religada. Zubiri repite una y otra vez que esto es un hecho. En la religación tenemos experiencia del poder de lo real: de algo que desborda las cosas reales y las personas concretas en que se hace presente.

Esto constituye el problema de la realidad-fundamento. ¿Cuál es el fundamento último de mi relativo ser absoluto? Con otras palabras: ¿qué es aquella realidad última a la que estoy religado? La respuesta a esta pregunta es necesaria en mi marcha hacia la justificación de la realidad de Dios.

Zubiri desarrolla con amplitud su concepción del acceso del hombre a Dios en su obra póstuma **El hombre y Dios.** No se contenta con hablar del fundamento último de lo real. Fiel a las inquietudes manifestadas en algunos de sus primeros escritos ("En torno al problema de Dios", etc.), pone a toda su filosofía madura en conexión con sus intereses teológicos.

Distingue tres momentos en el descubrimiento intelectivo de Dios: mostración de la religación de la persona humana al poder de lo real, demostración de la existencia de la realidad trascendente absolutamente absoluta que es el fundamento último de la persona humana y de las demás cosas, demostración de que esa realidad trascendente es persona. Cada uno de ellos se apoya en el anterior y conduce al siguiente. Pero hay una diferencia importante entre el primer momento y los dos siguientes. En el primer momento, que no es demostrativo sino **mostrativo,** se inscriben las demostraciones de

los dos últimos momentos. Lo cual equivale a presuponer que la única base legítima de todas las reflexiones en torno al problema de Dios es el hecho de la religación.

Enfocado así el tema de la relación del hombre con el problema de Dios (la llamada "dimensión teologal del hombre"), descubrimos que cualquier teismo, e incluso, los agnosticismos y ateísmos, se apoyan en esa dimensión teologal del hombre o radical versión de la persona humana a la realidad-fundamento de su relativo ser absoluto. Zubiri intenta probar de esta manera que existe hoy un universal problema de Dios, pues tal problema es algo que está dado inevitablemente en la manera en que la persona humana es persona **humana**.

La cultura actual, en muchas de sus realizaciones, parece haber alejado a Dios de su horizonte. Los ateos toman el poder de lo real en las cosas como un hecho sin necesidad de fundamento ulterior. Pero ellos, lo mismo que los agnósticos y teistas, tienen que dar razones de su solución del problema de Dios. En todo caso, Dios nunca se puede alejar del horizonte humano, pues somos experiencia de Dios, en cuanto que toda persona humana, por el hecho de serlo, tiene experiencia de estar fundada en una realidad fundante (8).

Estamos lejos de la religión concebida como aguardiente espiritual. Ha habido históricamente utilizaciones de la religión en ese sentido. Pero eso no demuestra la falsedad de la religión. Como tampoco demostraría su verdad el hecho de que se utilizara como energía liberadora de los hombres explotados u oprimidos. Expresamente se critican ese tipo de concepciones: "El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto -todos los hombres somos víctimas de inelegancias- que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de esto no está exento nadie. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios, y 'está' efectivamente en Dios... El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona" (9).

Sólo he aludido al tema. En la selección de textos, a pesar de los límites de extensión que se nos imponen, el mismo Zubiri completará algo con sus propias palabras lo aquí expuesto. Veremos cómo su explanación intelectiva racional del hecho de la religación le conduce al Dios vivo y personal, sin cuya presencia en nosotros no seríamos reales.

8 **El hombre y Dios**, p. 328.

9 **El hombre y Dios**, p. 344.

0.6 Selección de textos

Su concepto de persona presupone o implica toda su filosofía. No lo comprenderíamos si desconociéramos los intereses que mueven a Zubiri en su vida intelectual, si nos faltara el cuadro gnoseológico y metafísico dentro del que ha brotado ese concepto y si prescindiéramos de sus intentos de fundamentación última. Estas son las razones por las que los textos que he seleccionado no se refieren todos ellos, directamente, al tema de la persona. Quiero reflejar también algo el terreno filosófico en que nació y se desarrolló su concepción de la persona humana.

Tres criterios han orientado mi selección: atención preferente al tema de la persona humana, iniciación a los presupuestos fundamentales de la concepción zubiriana de la persona y opción, en cuanto me resulta posible, por textos que tienen de algún modo un sentido completo en sí mismos. He modificado algo la puntuación, a fin de evitar los párrafos demasiado largos. Los títulos no son con frecuencia del mismo Zubiri. Por medio de ellos he intentado facilitar la lectura de los textos.

He dejado irremediablemente fuera de la selección textos que iluminarían mucho algunos temas básicos. Pero cualquier selección y más, tratándose de una selección mínima, impone condiciones que obligan a renunciar a dar una idea completa y adecuada del pensamiento de un autor.

Sólo intento ofrecer un frugal aperitivo. Me contentaría con despertar en alguien el apetito de participar en una comida más completa mediante un estudio reposado de las principales obras de Zubiri.

0.7 Selección bibliográfica

0.7.1 Obras de ZUBIRI

- **Naturaleza, Historia, Dios.** 9ª Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- **Sobre la esencia.** 5ª Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- **Cinco lecciones de filosofía.** 1ª Ed. en Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- "La dimensión histórica del ser humano". **Realitas** I, Madrid, 1974, pp. 11-69.
- "Respectividad de lo real". **Realitas** III-IV, Madrid, 1979, pp. 13-43.
- **Siete ensayos de antropología.** Edición de USTA, Bogotá (Colombia), 1982.
- **Inteligencia sentiente.** 2ª Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- **Inteligencia y logos.** Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- **Inteligencia y razón.** Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- **El hombre y Dios.** 3ª Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1985 (abril).

- **Sobre el hombre.** Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- **Estructura dinámica de la realidad.** Alianza Editorial, Madrid, 1989.

0.7.2 Obras sobre ZUBIRI

ELLACURIA, I.: "Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri", en **Zubiri 1898-1983**. Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, pp. 37-66.

FERRAZ FAYOS, A.: **Zubiri: El realismo radical.** Cincel, Madrid, 1988.

GRACIA, D.: **Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.** Labor, Barcelona, 1986.

PINTOR-RAMOS, A.: **Génesis y formación de la filosofía de Zubiri.** Universidad Pontificia, Salamanca, 1983.

1. AUTOBIOGRAFIA INTELECTUAL. DOS ETAPAS

1.0. Noción de etapa.

"Cuando los proyectos humanos dentro de un lapso de tiempo responden a lo que pudiéramos llamar una inspiración común, entonces el tiempo del acontecer (el tiempo cualificado por el proyecto) tiene un matiz temporal propio: es la **etapa** -que puede a su vez ser biográfica, social o histórica-. Etapa es el acontecer cualificado por una inspiración común. Ahora se ve que no es lo mismo lapso de tiempo que etapa. La etapa es una cualidad de un lapso de aconteceres. El cambio de inspiración común es el inicio de una nueva etapa.

1.1 Etapa ontológica.

Pues bien, el lapso 1932-1944 es en sentido riguroso y estricto una etapa de mi vida intelectual. Mis reflexiones filosóficas han respondido en ese lapso a una inspiración común difícil de definir, pero fácil de percibir.

La filosofía se hallaba determinada antes de esa fecha por el lema de la filosofía de Husserl: **zu den Sachen selbst**, "a las cosas mismas". Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas.

La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva. Claro está, la influencia de la primera función es sobradamente clara no solamente en mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha.

Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa.

A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro **Sein und Zeit.** En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica.

Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita. No se trata de una influencia -por lo demás, inevitable- de la fenomenología sobre mi reflexión, sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Una inspección, aunque no sea sino superficial, de los estudios recogidos en el volumen **Naturaleza, Historia, Dios** hará percibir al menos avisado que es ésta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por esto, según me expresaba en el estudio "Qué es saber", lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé **lógica de la realidad.** Recojo todos estos trabajos en el presente volumen como testimonio de una etapa concluida.

1.2 Etapa metafísica.

A esta etapa ha seguido, pues, una nueva. Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica.

En ella recojo como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior, es decir de los estudios ya publicados en este volumen. Pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad y allende toda ontología.

Tarea que no fue fácil. Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que, a mi modo de ver, son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver, esto es inadmisible. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser no son cuatro receptáculos de las cosas, sino

tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas, repito, ya reales en y por sí mismas...

Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a aquéllas. Ha sido el tema de mi libro **Sobre la esencia** (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, **Inteligencia sentiente** (Madrid, 1980).

De esta suerte el presente libro, **Naturaleza, Historia, Dios,** es una etapa no tan sólo superada, sino asumida en esta metafísica de lo real, en que desde hace treinta y cinco años me hallo empeñado. Es, repito, la etapa determinada por la inspiración común de lo real en cuanto real. Es una etapa rigurosamente metafísica. En ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad." "Prólogo a la traducción inglesa", en **Naturaleza, Historia, Dios**, pp. 13-17.

2. EL PUNTO DE PARTIDA: NUESTRA SITUACION INTELECTUAL

2.0 Situación paradójica.

La vida intelectual se encuentra hoy en una situación profundamente paradójica.

Por un lado, sólo hay dos o tres momentos de la historia que puedan compararse con el presente en densidad y calidad de nuevos conocimientos científicos. Es menester subrayarlo sin la menor reserva; antes bien, con entusiasmo y orgullo de haber nacido en esta época. La metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel (dejando de lado su origen y destino divinos), son los tres productos más gigantescos del espíritu humano. El haberlos absorbido en una unidad radical y trascendente, constituye una de las manifestaciones históricas más espléndidas de las posibilidades internas del cristianismo.

Sólo la ciencia moderna puede equipararse en grandeza a aquellos tres legados. Pero, por lo mismo, es menos comprensible el azoramiento que, inexorablemente, ataca a quien quiera entregarse a una profesión intelectual: a pesar de tanta ciencia, tan verdadera, tan fecunda y central en nuestra vida, a la que tantos de los mejores afanes humanos se han consagrado, el intelectual de hoy, si es sincero, se encuentra rodeado de **confusión, desorientado** e íntimamente **descontento** consigo mismo. No será, naturalmente, por el resultado de su saber.

2.1 Confusión en la ciencia.

No se trata solamente de la confusión radical que puede reinar en algunas de las ciencias más perfectas de nuestro tiempo, tales como la física o las matemáticas. Esta presunta confusión es, por el contrario, un signo más de vitalidad, porque se trata de una **crisis de principios.** Una ciencia es, en efecto, realmente ciencia, y no simplemente una colección de conocimientos, en la medida en que se nutre **formalmente de sus principios**, y en la medida en que, desde cada uno de sus resultados, vuelve a aquéllos. Ningún progreso científico es comparable a aquél en que se perfilan y se modelan antiguos y nuevos principios de una ciencia: Aristóteles, Arquímedes, Galileo, Newton, Einstein,

Planck, serán, por esto, los nombres que jalonan las etapas decisivas en la historia de la física, inaugurando cada uno una nueva era de esta ciencia.

La confusión de que se trata no se refiere, pues, a esta crisis de principios. Es algo distinto y más grave:

a) Cada una de las muchas ciencias hoy existentes carece casi por completo de un perfil marcado que circunscriba el ámbito de su existencia. Cualquier conjunto de conocimientos **homogéneos** constituye **una** ciencia. Y cuando, dentro de esta ciencia, un grupo de problemas, de métodos o de resultados, adquiere suficiente desarrollo para **atraer** por sí solo la atención del científico y **distraerle** de otros problemas, queda automáticamente constituida una ciencia 'nueva'. El **sistema de las ciencias** se identifica con la **división del trabajo intelectual,** y la **definición** de cada ciencia, con el ámbito estadístico de la **homogeneidad** del conjunto de cuestiones que abarca el científico. En rigor se opera tan sólo con cantidad de conocimientos. Pero no se sabe dónde comienza y termina una ciencia, porque no se sabe, estrictamente hablando, de **qué** trata. Para que se sepa de qué trata es menester precisar su objeto propio, formal y específicamente determinado. La primera confusión que reina en el panorama científico actual se debe a la confusión acerca del objeto de cada ciencia.

b) Todas las ciencias se hallan colocadas en un mismo plano. No solamente carecen de unidad sistemática, sino hasta de perspectiva. Da lo mismo una que otra. No existe diferencia ninguna de rango entre los diversos saberes de la humanidad actual. En siendo 'científicos', todos los saberes poseen el mismo rango. Parece que se ha llegado a todo lo contrario de lo que afirmaba Descartes cuando decía que todas las ciencias, tomadas en su conjunto, constituyen una sola cosa: **la** inteligencia. En lugar de esta unidad, que implica esencialmente unidad de perspectiva con diferencias de rango, tenemos un conjunto de saberes dispersos, proyectados sobre un solo plano. La segunda confusión que produce la ciencia se debe a esta sin igual **dispersión** del saber humano.

Este 'plano científico' está determinado por el conocimiento de lo que se llaman los 'hechos'. Toda ciencia parte, en efecto, de un **positum**: el objeto, que 'está ahí', y entonces, que todas las ciencias han de ser equivalentes en cuanto ciencias, precisamente porque todas son 'positivas'. La radical positivación de la ciencia actúa como un principio nivelador. Pero no se repara en que tal vez no todos los objetos sean susceptibles de igual positivización. Y, en tal caso, si ese su 'estar ahí' no fuera igual para toda suerte de objetos, la positivización no sería niveladora, y las ciencias, aun las más positivas, tendrían en su propio objeto integral un principio de subordinación jerárquica.

2.2 Desorientación en el mundo.

Y es que la función intelectual misma no tiene un lugar definido en el mundo actual. No, ciertamente, por falta de interés, sino porque esta función se ha convertido en una

especie de secreción de verdades, vengan de donde vinieren y versen sobre lo que versaren. Ante este diluvio de conocimientos positivos, el mundo comienza a realizar una peligrosa criba de verdades, fundada precisamente sobre el presunto **interés** que ofrecen, **interés** que se torna pronto en una **utilidad** inmediata. La función intelectual se mide tan sólo por su utilidad, y se tiende a eliminar el resto como simple **curiosidad**. De esta suerte, la ciencia se va haciendo cada vez más una técnica.

Esto, que pudiera parecer nada más que penoso, es, en realidad, algo más hondo. Este mundo, que se mide así por su utilidad, comienza a perder progresivamente la conciencia de sus fines, es decir, comienza a no saber lo que quiere. Y entonces sobreviene todo ese ensordecedor clamoreo en torno, en pro y en contra del 'intelectual', porque, en realidad, este mundo no sabe dónde va. En lugar de un **mundo**, tenemos un **caos,** y en él, la función intelectual vaga también caóticamente...

Y una manera especial de hundirse consiste justamente en no hacer sino sobrevivirse en la imaginación. Buena parte de los 'intelectuales', y no siempre los de menor relieve científico, se sobreviven contemplando su imagen pretérita, en una impresionante ignorancia de la transformación radical que la fisonomía del intelecto padece. Una de las cosas que más impresionan al historiador que aborda el estudio de la época de Casiodoro es observar la ingenuidad con que aquellos hombres, que para nosotros se hallan ya de lleno en una nueva Edad de la historia, creen no hacer sino continuar en línea recta la historia del Imperio Romano. Oyendo a muchos de los mejores intelectuales, parece que no se trata sino de volver a emprender la marcha por 'el seguro camino de la ciencia'. Todo se volvería volviendo a reconquistar el 'espíritu científico', el 'amor a la ciencia'. Olvidan que la función intelectual viene inscrita en un mundo, y que las verdades, aun las más abstractas, han sido conquistadas en un mundo dotado de preciso sentido. El hecho de que puedan flotar, sin mengua de su validez, pasando de un mundo a otro, ha podido llevar a la impresión de que nacen también fuera de todo mundo. No es así. La matemática misma se puso en movimiento, en Grecia, por la función catártica que le asignó el pitagoreísmo; más tarde fue la vía de ascenso del mundo a Dios y de descenso desde Dios al mundo; en Galileo es la estructura formal de la naturaleza. La gramática nace en la antigua India, cuando se siente la necesidad de manejar con absoluta corrección litúrgica los textos sagrados, a cuyas sílabas se atribuía un valor mágico, evocador; la necesidad de evitar el 'pecado' de equivocación engendró la gramática. La anatomía nace en Egipto de la necesidad de inmortalizar el cuerpo humano. Se van tomando uno a uno sus miembros esenciales, y se les declara solemnemente hijos del Sol: este recuento fue el origen de la anatomía. La historia india nació de la necesidad de fijar con fidelidad las grandes acciones pretéritas de los dioses; la fidelidad y no la simple curiosidad engendró la historia en aquel país. Ninguna ciencia escapa a esta condición. Por esto, el hecho de que las ciencias adquieran un carácter extrahistórico y extramundano es índice inequívoco de que el mundo se halla afectado de interna descomposición.

El hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en un **ambiente,** tiene que realizar o malograr **propósitos** y esbozar **proyectos** para sus acciones. El

sistema total de estos proyectos es su **mundo.** Cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos, el mundo se desmorona, los hombres se convierten en piezas, y las ideas se **usan**, pero no se **entienden**: la función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas de acción, en recetas y etiquetas. La ciencia degenera en oficio, y el científico en clase social: el 'intelectual'.

2.3 Descontento íntimo del científico consigo mismo.

Si el científico, el 'sabedor de cosas' y 'poseedor de ideas', al verse solo y desplazado en el mundo, recapacita y entra en sí mismo, ¿qué encuentra dentro de sí con que justificarse?

Posee, desde luego, unos **métodos** para conocer, que dan espléndidos **resultados,** como jamás los hubo en otra época de la historia. La exuberancia de la producción científica alcanza grados tales, que se tiene la impresión de que la cantidad de descubrimientos científicos excede enormemente de las actuales capacidades humanas para entenderlos.

No se trata de ponerlo en duda, ni de suscitar un fácil pesimismo, que, en definitiva, sólo puede brotar en inteligencias pusilánimes y débiles. Nunca la inteligencia humana ha contado con más posibilidades que aquéllas de que hoy dispone. Pero, mirado más hacía dentro y examinada la situación con sinceridad, se ve:

a) Que, en el científico, sus métodos comienzan, a veces, a tener muy poco que ver con su **inteligencia.** Los métodos de la ciencia van convirtiéndose con rapidez vertiginosa en simple **técnica** de ideas o de hechos -una especie de metatécnica-; pero han dejado de ser lo que su nombre indica: órganos que suministran evidencias, vías que conducen a la verdad en cuanto tal.

b) Que el científico comienza inquietantemente a estar harto de saberes. No es un azar. Porque lo que confiere rango eminente a la producción científica es el **sentido** que posee en orden a la intelección de las cosas, a la verdad. Por este sentido, es el hombre rector de su investigación y se afirma en plena posesión de sí mismo y de su propia ciencia. Pues bien: en este conjunto de métodos y de resultados de proporciones ingentes, la inteligencia del hombre actual, en lugar de encontrarse a sí misma en la **verdad**, está perdida entre tantas **verdades**. El intelectual se ve invadido, en el fondo de su ser, por un profundo hastío de sí mismo, que asciende, como una densa niebla, del ejercicio de su propia función intelectual.

Y es que sus saberes y sus métodos constituyen una **técnica**, pero no una **vida intelectual**. Está, a veces, como dormido para la verdad, abandonado a la eficacia de

sus métodos. Es un profundo error pensar que la ciencia nace por el mero hecho de que su objeto exista y de que el hombre posea una facultad para conocerlo. El hombre de Altamira y Descartes no se distinguen tan sólo en que éste filosofa y aquél no, sino en que el hombre de Altamira no podía filosofar.

Para que la ciencia nazca y continúe existiendo, hace falta algo más que la nuda facultad de producirla. Hace falta que se den ciertas posibilidades. Penosa y lentamente, el hombre ha ido tejiendo un sutil y vidrioso sistema de posibilidades para la ciencia. Cuando se desvanecen, la ciencia deja de ser viva para convertirse en producto seco, en cadáver de la verdad. La ciencia nació solamente en una vida intelectual. No cuando el hombre estuvo, como por un azar, **en posesión** de verdades, sino justamente al revés, cuando se encontró **poseído** por la verdad. En este 'pathos' de la verdad se gestó la ciencia. El científico de hoy ha dejado muchas veces de llevar una **vida intelectual.** En su lugar, cree poder contentarse con sus productos, para satisfacer, en el mejor de los casos, una simple **curiosidad intelectual**.

2.4 Tres riesgos de la vida intelectual.

Tenemos definida así una situación por algunos de sus caracteres esenciales:

- La positivización niveladora del saber.

- La desorientación de la función intelectual.

- La ausencia de vida intelectual.

Más que caracteres fijos, son evidentemente tendencias observables en grado diverso. Decía ya, al comienzo de estas líneas, que, por ejemplo, en algunas ciencias, una fecunda crisis de principios es síntoma manifiesto de pujante vitalidad. Pero es evidente que la realidad de esos tres caracteres que acabamos de subrayar constituye el **peligro** radical de la inteligencia, el **riesgo** inminente de que deje de existir la vida en la verdad. En esta trágica lucha en que se decide la suerte de la inteligencia, el intelectual y la ciencia se ven sumidos, a un tiempo, en una peculiar situación, en **nuestra situación.** A fuer de tal, lo primero que debe hacerse es aceptarla como una realidad de hecho y afrontar el problema que plantea: la restauración de la vida intelectual...

(Pues) si bien se mira, puede verse fácilmente que esos tres caracteres no están producidos al azar. Representan las tres desviaciones a que constitutivamente se halla expuesta la vida intelectual.

Toda ciencia tiene como fin último la verdad. Y en la estructura misma de la verdad están ya dados los tres riesgos a que acabamos de referirnos...

En su situación concreta el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan éstas la respuesta en que se constituye el

acuerdo con ellas: la verdad. Y aquí aparece el triple riesgo a que la inteligencia se halla expuesta en su esfuerzo por la verdad.....

Ahora bien, es fácil observar que la raiz común de las tres desviaciones arriba citadas se halla justamente en el olvido teórico y efectivo a un tiempo de esta radical dimensión objetiva del pensar y de la verdad. Asistimos en ellas a una interpretación del pensamiento que lo va reduciendo cada vez más a mera impresión. De aquí a considerarlo tan sólo como un estado del hombre (de los sentidos, de la vida o de la situación histórica, poco importa) no hay sino un paso. Dicho en otra forma: el pensamiento actual en la ciencia tiende vertiginosamente a la pérdida de su objeto: las cosas.

Esta pérdida es la esencia común a los tres rasgos de nuestra situación intelectual. Se acaba por no saber qué se sabe ni qué se busca. Pero si se considera la ciencia como una penetración cada vez más honda y más extensa en un mundo de objetos en que constitutivamente estamos inmersos, todo cambia súbitamente de aspecto. El positum no es una mera impresión sensible; la simplicidad en el manejo de los fenómenos no es una ciega utilidad biológica; la situación histórica en que nos hallamos colocados no es una mera forma objetiva del espíritu. En cualquiera de estos tres aspectos, el pensamiento y el hombre no pueden concebirse ni entenderse si no es en y con las cosas.

Y por esto las tres condiciones esenciales de la verdad no pueden identificarse con el positivismo, con el pragmatismo y con el historicismo. Son las cosas las que nos imponen nuestros esfuerzos. Por esto, la ciencia no es una simple adición de verdades que el hombre posee, sino el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad. Entonces, las ciencias ya no se hallan meramente yuxtapuestas, sino que se exigen mutuamente para captar diversas facetas y planos de diversa profundidad, de un mismo objeto real. La vida intelectual es un constante esfuerzo por mantenerse en esta unidad primaria e integral.

Claro está, no basta con decirlo. Los tres caracteres que hemos apuntado páginas atrás definen, por algunos de sus rasgos, nuestra situación, y ponen de manifiesto la urgente necesidad de la reconquista de este sentido del objeto. Nuestra faena consiste en buena parte en lograrlo desde nuestra situación. Es cierto que el objeto, precisamente por ser constitutivo del pensar, jamás está ausente de él, ni tan siquiera en la situación actual nuestra. Pero en ella se halla especialmente oscurecido. Tal vez en ese oscurecimiento tengan culpa, y grave, muchas concepciones del 'objeto' probablemente, por ello, insostenibles. Con hondura y alcance muy distintos, según los casos, sin embargo nada de lo que alguna vez ha sucedido de veras, carece de razón. Por esto no se trata de una mera reconquista, sino de un replanteamiento radical del problema, con los ojos limpios y la mirada libre.

2.5 Necesidad actual de filosofía.

Con todo ello, en efecto, no se ha dado sino el primer paso que la situación misma impone: la entrada del hombre en sí mismo para ver con claridad 'dónde está'. No es en modo alguno evidente que el hombre posea entonces la energía suficiente para mantenerse a solas consigo mismo y no huir de sí. Por esto, la salvación de la vida intelectual, no depende tan sólo, ni tan siquiera primariamente, de la inteligencia misma. La ciencia, decíamos, nació tan sólo cuando se produjeron las posibilidades que permitieron su existencia. El hombre tuvo que poner en juego algo que le llevó a conocer. Y este algo plantea el problema más hondo de la existencia. El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente a la existencia en su primigenia raíz puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual....

Al tratar de enfrentarse con las dimensiones radicales de la situación en que se halla, la inteligencia se encuentra consigo misma (por un proceso bien distinto del cartesiano), y se ve envuelta en una serie de cuestiones que le plantea su propia situación:

a) El problema de la positivización del saber es un problema que se cierne sobre toda forma de saber positivo y sobre toda realidad positiva. Y al moverse en esta línea, la inteligencia no se ve simplemente arrojada de una región de esta realidad a otra, ni de un modo de saber positivo a otro, sino que, abarcando en su mirada todo lo positivo, hace de ello objeto de una consideración transpositiva o trascendental. Es un saber que no es de esto o de lo otro, sino de todo, pero de otra manera. No es un saber más entre los otros saberes, sino una nueva especie de saber.

b) El problema de la desorientación en el mundo nos llevará análogamente a una consideración de las diversas formas del mundo y de visión del mundo, no para brincar de una a otra, ni para complacernos en la simple contemplación de un museo o tipología de concepciones del mundo y de la vida, sino para abarcarlas a todas en una consideración, por así decirlo, transmundana, transcendental a su modo.

c) El problema de la ausencia de vida intelectual nos llevará, finalmente, a una consideración de la inteligencia que abrace todas las formas posibles de su ejercicio, no para decidir por una con preferencia a las otras, sino para esclarecer la índole de la función intelectual en cuanto tal. Una especie de consideración transintelectual o trascendental.

A poco que se reflexione, se verá entonces que, bajo una u otra forma, en su radical soledad, no en una soledad abstracta, sino en la soledad concreta de su situación real, la inteligencia, al ejercitar esta faena de entrar en sí misma, está justamente moviéndose en diracción a tres ideas fundamentales. La positivización del saber conduce a la idea de todo cuanto es, por el mero hecho de serlo, es decir, a la idea del **ser.** La desorientación del mundo lleva a esclarecer la idea del **mundo** en cuanto tal. La ausencia de vida intelectual nos descubre la índole de la inteligencia en cuanto tal, esto es, la **vida teorética.** Al hacerlo, la inteligencia se halla ejercitando una auténtica vida intelectual, en un mundo

de problemas perfectamente orientado, con las realidades todas en su más honda y total concreción.

No otra cosa es la filosofía. La filosofía es simplemente 'saber transcendental'. No creo necesario insistir en que este adjetivo no envuelve la menor alusión a la terminología idealista...

2.6 La filosofía como tarea.

Lo difícil del caso es que la filosofía no es algo hecho, que esté ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante 'aprendizaje' de libros o espléndida confección de lecciones 'magistrales'. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de 'originalidad' y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar.

La filosofía, pues, ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje abstracto. Como todo hacer verdadero, es una operación concreta, ejecutada desde una situación. ¿Cuál es hoy esta situación? Difícil responder a esta pregunta. Toda situación se acusa en ciertos problemas planteados por la oculta inestabilidad e inconsistencia que subyace en su fondo. Ya hemos visto que, partiendo de la ciencia, se llega a tres ideas: el ser, el mundo y la teoría. Sobre ellas ha de vivir la ciencia, y constituyen desde antiguo el objeto de la filosofía. Pero la filosofía actual se debate en torno a estas tres ideas. Ser, mundo y teoría son el título de tres grandes problemas o inquietudes intelectuales, no tres ideas ya hechas y terminadas.

Estos tres problemas se hallan planteados, en la filosofía actual, por tres realidades, que constituyen, a no dudarlo, el contenido más real del hombre de hoy...

2.7 La filosofía como problema.

La historia, la técnica y la urgencia vital convierten en grave problema esas tres ideas, que constituyeron el contenido inconmovible de la filosofía precedente. Con ello, la idea misma de filosofía queda envuelta en radical problematismo. El predominio de uno de estos tres problemas condujo, a lo largo de los tiempos, a tres concepciones distintas

de la filosofía: la filosofía como un saber teórico de lo que las cosas son; la filosofía como un saber rector del mundo y de la vida; la filosofía como una forma de vida personal. Al convertirse hoy en radical problema el ser, el mundo y las teorías, estas tres concepciones quedan también en suspenso, y dejan flotando, ante el hombre de hoy, el problema central de la posibilidad y del sentido mismo del filosofar. Conscientes del carácter histórico de toda situación, dominado el mundo por la técnica, acosado el hombre por las urgencias más apremiantes, ¿qué sentido puede tener el filosofar? ¿Puede darse una forma de inteligencia que, sin radical y penoso equívoco, venga designada con el mismo vocablo de filosofía con que los griegos designaron la forma suprema de sabiduría? El problema de la filosofía de hoy se reduce, en el fondo, al problema mismo del filosofar: es la filosofía como problema.

¿Qué es lo que agita este problema? ¿En qué consiste, en definitiva, la situación intelectual en que tan extrañamente nos hallamos instalados? Nadie elige su situación primaria. Incluso al primero de los hombres, Dios lo creó en una situación que no fue obra suya: el Paraíso. La filosofía no está sustraída a esta condición. Nació apoyada en la naturaleza y en el hombre, que forma parte de ella, dominados ambos, en su interna estructura y en su destino, por la acción de los dioses. Fue la obra de los jónicos, y constituyó el tema permanente de la especulación helénica. Unos siglos más tarde, Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural. La naturaleza, huidiza y fugitiva, arrastra al logos humano: Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre.

Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza. A partir de este momento, el hombre va a emprender una ruta intelectual distinta; desde una naturaleza que se desvanece, va a entrar en sí mismo y llegar a Dios. Cambió el horizonte del filosofar. La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero esta razón creada se pone en marcha, y en un vertiginoso despliegue de dos siglos irá subrayando progresivamente su carácter creado sobre el racional, de suerte que, a la postre, la razón se convertirá en pura criatura de Dios, infinitamente alejada del Creador y recluida, por tanto, cada vez más, en sí misma. Es la situación a que se llega en el siglo XIV.

Sólo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la única realidad substante de su propia razón: es el orto del mundo moderno. Alejada de Dios y de las cosas, en posesión, tan sólo, de sí misma, la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios. No lo logra. Y, en su lugar, a fuerza de intentar descubrir estas vertientes mundanales y divinas de la razón, acaba por convertirlas en la realidad misma del mundo y de Dios. Es el idealismo y el panteísmo del siglo XIX.

El resultado fue paradójico. 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 y 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 mnemónica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; 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. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea.

Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como **umbrae silentes**, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación transreal: es una situación estrictamente transfísica, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea". "Nuestra situación intelectual" (1942), en **Naturaleza, Historia, Dios**, pp. 29-57 (Otras ediciones: pp. 5-31).

3. PLATAFORMA GNOSEOLOGICA Y METAFISICA

3.0 Tres metáforas

"En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de estar ahí se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien: Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre; **mens sive animus**, decía. El 'animus' o 'spiritus' se ha convertido en 'mens', en **saber**.

En este momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es.

Crítica de la segunda metáfora

¿Es sostenible esta situación filosófica? ¿Hasta qué punto constituye el saber verdadero el ser auténtico del hombre? En otros términos: ¿en qué estriba la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad? Esta es la cuestión central que habría que plantear a Hegel.

En realidad, Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento, por el cual el pensamiento piensa **algo de,** es a lo que se ha bautizado, en época reciente, con el nombre de intencionalidad (Husserl). Todo pensamiento es pensamiento de algo. Ahora bien: esto, que momentáneamente ha podido aparecer alguna vez como solución del problema no solamente no es su solución, sino que es su desplazamiento.

No me basta, en efecto, con decir que todo pensamiento piensa algo **de.** El pensamiento, por lo pronto, es una actividad entre las varias que el hombre posee, y podría acontecer que no sea ese 'de', ese genitivo, un carácter primario del pensamiento, sino que el **de** se encontrara en el pensamiento, porque caracteriza a la sustancia entera del hombre. Tal vez porque el hombre no puede ser centro del universo, no consiste aquél en otra cosa sino en proyectar a éste **frente a sí,** y no dentro de sí, como Hegel pretendía.

A consecuencia de esto, el pensamiento es también pensamiento de algo. En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano, estaría concretamente fundado su carácter existencial. **Ex-sistere** quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que existirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento quien existiría fuera de las cosas (Heidegger).

El hombre como luz de las cosas

De esta suerte, tal vez ha llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas.

Por tanto, lo que ellas son, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se 'constituye' en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que 'sean'; en **phôtí**, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas.

Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino simplemente dejarla planteada, y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega: **¿Qué es el ser?**, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser.

Fecundidad filosófica de la melancolía

En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía; pero de una melancolía por exuberancia de salud **katà physin,** no de la melancolía enfermiza del bilioso **katà nóson.** Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto al 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 la 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.

Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos." " Hegel y el problema metafísico" (1931), en **Naturaleza, Historia, Dios**, pp. 284-287 (otras ediciones: 238-240).

3.1 Conocimiento y realidad

"Para muchos lectores, mi libro **Sobre la esencia** estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto.

Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el 'criticismo'. El fundamento de toda filosofía sería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber.

Rechazo del 'criticismo'

Pienso, sin embargo, que esto es inexacto. Ciertamente la investigación sobre la realidad necesita echar mano de alguna conceptuación de lo que sea saber. Pero esta necesidad ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna conceptuación de la realidad. El estudio **Sobre la esencia** contiene muchas afirmaciones acerca de la posibilidad del saber. Pero a su vez es cierto que el estudio acerca del saber y de sus posibilidades incluye muchos conceptos acerca de la realidad. Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber.

El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro. Y esto no solamente por condiciones de hecho de nuestras investigaciones, sino por una condición intrínseca y formal de la idea misma de realidad y de saber. Realidad es el carácter formal -la formalidad- según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'. Y saber es aprehender algo según esta formalidad. Volveré inmediatamente sobre estas ideas.

Por esto, la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. Algo así a como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegará nunca a abrir la puerta.

En el fondo, esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y cuando lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma. No podía menos de ser así: saber y realidad son congéneres en su raíz.

Por tanto, publicar este estudio sobre la inteligencia después de haber publicado un estudio sobre la esencia no significa colmar el vacío de una necesidad insatisfecha; significa por el contrario mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. El 'después' a que antes me refería no es pues una mera constatación de hecho sino la mostración en acto de la deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real.

Lo primario del conocimiento

Pero esto no es todo. Vengo empleando la expresión 'saber' con intencionada indeterminación. Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama 'conocimiento'. La crítica es así Crítica del conocimiento, de la **episteme**, o como suele decirse, es 'epistemología', ciencia del conocimiento.

Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave. Porque el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo. Y no me refiero con ello a los factores determinantes psicológicos, sociológicos y históricos del conocer. Ciertamente una psicología del conocimiento, una sociología del saber, y una historicidad del conocer son cosas esenciales. Pero sin embargo no son algo primario. Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección.

Por tanto toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el **Nous**, un estudio de 'noología'. La vaga idea del 'saber' no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir.

La intelección humana

¿Qué es inteligir? A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: Inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea.

Pero esto es ante todo una ingente vaguedad, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero sin embargo no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente inteligir.

Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene 'en propio', 'de suyo', y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que es 'en propio'. Es lo que llamo formalidad de realidad.

Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres. Ahora bien, esto es **decisivo**. Porque como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectiva.

De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente. No se trata de que sea una intelección vertida primariamente a lo sensible, sino que se trata del inteligir y del sentir en su propia estructura formal. No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente -si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en este lugar- una sola facultad, la inteligencia sentiente.

El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectivo es aprehensión de realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir.

¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real. Actualidad no es, como pensaban los latinos, el carácter de acto de algo. Ser perro en acto es ser la plenitud formal de aquello en que consiste ser perro. Por eso yo llamo más bien actuidad a este carácter. Actualidad, en cambio, no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual; dos cosas muy distintas. Los virus tenían actuidad desde hace millones de años, pero sólo hoy han adquirido una actualidad que antes no tenían.

Pero actualidad no es siempre, como en el campo de los virus, algo extrínseco a la actuidad de lo real. Puede ser algo intrínseco a las cosas reales. Cuando un hombre está presente porque es él quien se hace presente, decimos que este hombre es actual en aquello en que se hace presente.

Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por esto la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita, ni modifica ninguna de sus notas reales. Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente....

Los modos de la intelección humana

Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es, hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real. Su estudio es por esto un análisis riguroso de las ideas de realidad y de intelección.

Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. No se trata de 'otra actualización' sino de un despliegue de su primordial actualización: es por esto reactualización. Como la intelección primordial es sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente. El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón....

Instalados en la realidad

Por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad sino que nacen de la realidad y están en ella.

Hoy estamos innegablemnte envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad." **Inteligencia sentiente,** pp. 9-15.

3.2 La voluntad de verdad real

"Para esclarecerla, recordemos que la verdad real, a pesar de lo simple de su definición, tiene una enorme riqueza interna. Porque la verdad real, es decir, la actualización de una cosa real en la inteligencia, tiene tres dimensiones. Ante todo la verdad real consiste en la **patencia** de la cosa real en toda la riqueza de sus notas. En segundo lugar, decimos que una cosa real es verdadera cuando podemos contar con ella, porque su verdad consiste, en esta dimensión, en que la cosa es y opera según lo que sus notas ofrecen ser: es la **firmeza**. Finalmente, verdad significa que lo real es **efectivamente** real, cuando lo es de un modo, como suele decirse, real y efectivo.

Patencia, firmeza, efectividad son tres dimensiones ciertamente distintas, pero esencialmente inseparables. El hombre puede atender más a una que a las otras dos, pero las tres existen siempre porque su intrínseca unidad constituye la esencia misma de la verdad real.

Esto supuesto, nos preguntamos qué es la voluntad de verdad real.

¿Algo imposible?

A primera vista, esta voluntad parece algo imposible porque se trata de la estructura del acto intelectual mismo y por tanto de algo anterior a toda volición. Sin embargo, existe esa voluntad. Porque la verdad real no es sólo un **comienzo** de un proceso intelectual sino un **principio** de todo acto de inteligencia de ese proceso.

Si no fuera más que comienzo, la verdad real pertenecería tan sólo a un remotísimo pasado.. Pero siendo principio, la verdad real está siempre presente: todo acto de un proceso intelectual está apoyado en la presencia misma de la verdad real. La realidad, en efecto, nos está presente en la aprehensión primordial y en todo el proceso intelectivo de muchas maneras, y una de ellas es 'en hacia'.

Entonces la realidad misma en su verdad real nos lanza a 'idear', englobando en este vocablo 'idear' todos los múltiples tipos de proceso intelectivo que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc.), y la verdad real que nos lanza a idear abre **eo ipso** el ámbito de dos posibilidades. Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real.

El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la **voluntad de verdad**. La verdad es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleva inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad 'en hacia'. De esta suerte la voluntad de verdad se funda en la verdad real.

Ahora bien, esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas según sea la posibilidad por la que opte. Si opta por la primera, tenemos la **voluntad de verdad de ideas**. Si opta por la segunda, tenemos la **voluntad de verdad real**.

Es justo lo que buscábamos. La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. Por eso es urgente reclamarla enérgicamente.

Opción por la posibilidad de verdad real

La voluntad de verdad real quiere más presencia de realidad en el hombre. Por esto la voluntad de verdad real es la condición precisa del logro de verdades reales, si no de las elementales o simples, sí por lo menos de las verdades fundadas en éstas. La verdad

real, como decía, es ciertamente un carácter de la realidad en cuanto actualizada en la inteligencia. Pero la índole de esta actualización hace inexorable la voluntad de verdad.

Ahora bien, en cuanto término de voluntad de verdad, la posesión de la verdad real envuelve esencialmente no sólo la presencia de lo real sino también **eo ipso** la realización de posibilidades mías. Es, en efecto, una opción por la posibilidad de verdad real a diferencia de la posibilidad de meras ideas. Y como toda volición, esta opción entre posibilidades es una apropiación por parte mía, es decir, envuelve mi propio ser.

¿Cómo lo envuelve? No ciertamente porque la verdad real consista o esté fundada en mi propio ser; antes bien, es mi ser el que está fundado en esta verdad. La voluntad de verdad real envuelve mi ser no como expresión auténtica de éste, sino configurándolo por apropiación de las posibilidades que la verdad real ofrece.

En su aparente simplicidad, la verdad real está henchida de inmensas posibilidades no sólo de intelección de cosas sino de realizaciones de mi propio ser. En su voluntad de verdad real, el hombre por tanto se apropia la posibilidad de verdad que le ofrece la realidad, y se entrega a esta verdad, esto es, hace de ella la figura de su propia realidad. En la entrega a la verdad real acontece 'a una' la presencia de realidad y la realización de mi propio ser en entrega a aquella verdad. La voluntad de verdad real es así la unidad radical del proceso intelectivo **in actu exercito.**

Esta unidad tiene distintos caracteres, porque las posibilidades que la verdad real ofrece son a su vez distintas según sea la índole de la realidad. No me refiero, naturalmente, a que el hombre pueda tomar actitudes distintas ante una misma realidad según sean los intereses de su vida, sino a algo previo, a los modos según los cuales la realidad se me hace presente. Estos modos son distintos. Con lo cual resulta ser también distinta la unidad radical del proceso intelectivo en la voluntad de verdad real.

Presencia de la realidad como realidad-objeto

Si la realidad está presente como realidad-objeto, su verdad real es ciertamente la actualización de lo que su realidad es en y por sí misma. Pero su modo de actualización es sumamente preciso: consiste en la actualización de la realidad en y por sí misma, pero 'nada más' que en y por sí misma. Pues bien, este 'nada más' no es un momento meramente negativo. Es algo eminentemente positivo: es la definición misma de una **posibilidad mía,** la posibilidad de ir a la realidad sólo por la realidad.

La voluntad de verdad real es en este caso voluntad de realidad por la realidad misma. La apropiación de esta posibilidad es la entrega a la realidad **por** la realidad. Este 'por' es lo que especifica mi posibilidad y mi opción ante una realidad-objeto. La opción por la verdad real es ahora una opción en la que quiero yo ser tan sólo el lugar natural, por así decirlo, de la verdad de la realidad.

Es, entre otras cosas, el orto de la ciencia (en el sentido más lato del vocablo). El saber científico, sea de la índole que fuere, debe su existencia a la voluntad de verdad

real. Es una opción libre: podría haber optado por entregarme no a la realidad por la realidad sino a su utilización, aplicación, etc. (poco importa ahora el vocablo) de las realidades. Llamémosla voluntad de elaboración de la realidad.

De ahí que en la voluntad de verdad real, tratándose de la realidad-objeto, está en acto la unidad intrínseca y radical de la intelección y de una opción de mi ser: es 'a una' presencia de la realidad-objeto, y realización de un modo de mi ser, a saber, mi ser como entregado a la realidad por la realidad. Esta unidad es esa forma específica de voluntad de verdad real expresada en el 'por': la entrega a la realidad por la realidad. He aquí la voluntad de verdad real cuando lo que está presente es la realidad-objeto.

Presencia de la realidad como realidad-fundamento

Pero cuando la realidad está presente como realidad-fundamento nos hallamos en una situación distinta. Ciertamente su realidad es también realidad en y por sí misma, pues si no lo fuera no sería fundamento. Pero su modo de actualización en la inteligencia es muy distinto de la realidad del de la realidad-objeto. En la realidad-objeto está presente su realidad en y por sí misma, y 'nada más'. En cambio, aquí acontece justamente lo contrario. Porque el modo de actualización es 'fundamentalidad', bien entendido, fundamentalidad mía.

Por tanto yo mismo soy un momento de esa actualidad. La realidad-fundamento es realidad en y por sí misma pero 'para mí'. No es que además de ser real sea algo que puede servir para intereses o necesidades o conveniencias mías, sino que de antemano el modo mismo de presencia de esta realidad en cuanto real es serlo fundamentalmente; el modo mismo de presencia de esta realidad es "presencia-para" mí.

¿Qué es este **mí**? Todo acto mío constituye ciertamente un rasgo de mi ser. Y en este sentido todo acto constituye **velis nolis** la determinación de un rasgo mío, de un rasgo de mi ser. Pero en la actualización de la realidadfundamento no se trata de hacer posible un rasgo, por importante que fuere, de mi ser, sino que se trata de hacer posible la constitución de mi ser entero en cuanto ser mío. El 'mí' del 'para-mí' es mi ser entero en cuanto tal, mi Yo. Y este ser es lo que constituye un momento de la actualización de la realidad fundamento en mi inteligencia.

Ahora bien, la actualidad de lo real en la inteligencia es justo la verdad real. Y esto sigue siendo intrínsecamente válido para las verdades reales fundadas. De donde resulta que en el 'para mí' de la realidad-fundamento tenemos 'a una' la verdad real de la realidad y la verdad real de mi persona, mi verdad real." **El hombre y Dios**, pp. 247-252.

3.3 La realidad en su estructura

Todo lo real está constituído por ciertas **notas**. Emplearé este vocablo y no el de 'propiedades' por razones que apuntaré luego. Es un vocablo más sencillo que el de

propiedad, y tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado la nota pertenece a la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esta nota es la cosa.

'Cosa-realidad y 'cosa-sentido'

Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa 'de suyo', es decir, que no sean tan sólo signos de respuesta. Así, para un perro, el calor 'calienta', es decir le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor 'es caliente'. Sus caracteres le pertenecen 'de suyo'. Y por esto al estar así aprehendido 'de suyo' el calor tiene lo que llamaré la **formalidad de lo real.** No es meramente estimulante.

Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo 'de suyo', es decir, según la formalidad de realidad.

La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad. Todas las notas, además de un contenido propio y de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según el aprehensor. Para el animal la formalidad de lo aprehendido es mera estimulidad; para el hombre lo aprehendido es 'de suyo', es realidad.

Este 'de suyo' ha de tomarse de un modo estricto, es decir como formalidad de algo estrictamente aprehendido. Y esto no es nada obvio. Así, yo no aprehendo jamás estrictamente 'de suyo' una mesa, unas paredes, etc. Lo que aprehendo 'de suyo' es una cosa, una constelación de notas (una cosa que tiene tal forma, tal color, tal peso, etc.), pero jamás aprehendo una 'mesa'. La mesa no es 'de suyo' mesa; es mesa tan sólo en cuanto forma parte de la vida humana.

Lo aprehendido como momento o parte de mi vida es lo que he llamado 'cosa-sentido' a diferencia de 'cosa-realidad'. Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es lo que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma formalmente en virtud de las notas que posee 'de suyo'. La mesa actúa sobre las demás cosas no en cuanto mesa, sino como pesada, coloreada, etc. Mesa es solamente cosa sentido.

Cosa-sentido no es sin embargo independiente de cosa-realidad. Cosa-sentido es siempre y sólo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido. El agua no tiene capacidad para ser mesa. Esta capacidad es lo que constituye la 'condición'. Condición es la articulación de cosa-sentido y de cosa-realidad.

Las cosas reales como sistemas de notas

Las cosas reales tienen multitud de notas, y esta multitud forma una unidad. Pero esta unidad no es aditiva: la cosa no es verde, más pesada, más caliente, etc., sino que

es una unidad intrínseca. Es lo que llamamos **sistema**. ¿En qué consiste una unidad sistemática?

Toda nota es en la cosa una 'nota-de'. ¿De qué? De todas las demás. La glucosa tiene una realidad propia, pero en cuanto está en mi organismo es 'glucosa-de" este sistema que llamamos organismo. Este momento del 'de' es un momento no conceptivo sino real; diré que es un momento físico en el sentido de real a diferencia de conceptivo. Pues bien, el 'de' expresa la unidad de las cosas.

Y esta unidad es justo lo que constituye un sistema. En el 'de' es en lo que consiste el sistema en cuanto tal. La realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas. Este 'de' impone a cada cosa un modo propio de ser 'de' todas las demás. Es lo que expresamos diciendo que cada nota tiene una posición perfectamente definida dentro del sistema.

El sistema tiene así una sistematización. Esta sistematización es cíclica y no lineal. Si fuera lineal la nota final no sería nota de todas las demás. El sistema lo es de todas las notas en forma cíclica, esto es en forma clausurada.

Y ahora es el momento de repetir que este 'de' es un momento físico de la cosa real. El 'de' pertenece a la cosa 'de suyo', es por tanto un momento de su realidad.

Estas notas de una cosa real son de dos tipos: unas se deben a la actuación de unas cosas sobre otras. Son las que llamo notas adventicias. Pero hay otras que no proceden de esta actuación sino que pertenecen a la cosa por lo que ésta es ya 'de suyo'. Son 'sus' notas. Por esta razón las llamo notas formales. Este carácter de 'su' constituye el modo propio como esta cosa es 'una'.

La unidad está modalizada en cada cosa. Y a este modo según el cual cada cosa es una, es a lo que llamo **constitución.** Todas las notas de un sistema son por tanto **constitucionales**. Pues bien, en virtud de este carácter constitucional de cada nota real, el sistema de notas posee lo que yo he llamado **suficiencia constitucional.**

La sustantividad

El sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia constitucional posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución: es lo que yo llamo **sustantividad.** La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad.

La sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles, la sustancia es sujeto de propiedades ante todo esenciales. Pero aquí, las cosas reales no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. Para Aristóteles lo que aquí llamo 'notas' son 'accidentes', esto es, realidades insustantivas. Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas. Y las hay, por ejemplo, las innumerables sustancias que componen mi organismo.

En el organismo no hay más que una sustantividad, propia del organismo como sistema. Y todas sus sustancias, por ejemplo la glucosa, tienen en sí y por sí mismas lo que se ha llamado su propia sustancialidad. Sin embargo, esta misma glucosa ingerida en mi organismo ha conservado su sustancialidad (prescindo de las transformaciones metabólicas) pero ha perdido su sustantividad para convertirse en mera 'nota-de' mi sistema orgánico. Es en él una sustancia insustantiva.

Precisamente por esto no llamo a las notas 'propiedades' sino 'notas'. No son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad del sistema.

Entre estas notas constitucionales hay algunas que están fundadas en otras. Pero hay algunas, 'estas otras', que no están fundadas en otras sino que por ser infundadas reposan sobre sí mismas. Por esto estas notas más que constitucionales son **constitutivas.** Así, todos los gatos blancos con ojos azules son sordos. Estas notas son ciertamente constitucionales, pero no son constitutivas porque se hallan fundadas en las notas de los genes, las cuales por tanto serían notas constitutivas, a menos que a su vez estuvieran fundadas en otras: es un problema biológico (los viroides) que no nos concierne aquí.

Las notas constitutivas constituyen el subsistema radical de la sustantividad: son su **esencia**. La esencia es el principio estructural de la sustantividad. No es el correlato de una definición. Es el sistema de notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus demás notas constitucionales y incluso las adventicias.

La unidad del sistema, decía, es su 'de'. Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su 'interioridad' por así decirlo, su 'in'. Pero entonces las distintas notas son la proyección **ad extra**, su 'ex'; son la proyección del 'in' según el 'ex'. Esta proyección es justo lo que llamo **dimensión**: es la proyección de todo el 'in' en el 'ex'. Esta proyección puede tener distintos modos. Cada uno de ellos es una dimensión. Los llamo así porque en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema.

Forma y modo de realidad: la apertura de lo real

Por tratarse de notas reales, estas notas califican al sistema mismo, es decir, a la cosa real, de un modo peculiar. Las notas no son simplemente de tal o cual contenido, sino que cada nota es una forma de realidad. El color verde es la forma virídea de ser real. Y tomado el sistema entero como unidad constituida, esta unidad es lo que llamo **forma de realidad**. Así, las notas que tiene un ser vivo se reducen a elementos físico-químicos. Sin embargo el ser vivo tiene una forma de realidad propia porque es distinta de la de un astro o de la de una piedra. La vida es una forma de realidad, no es una fuerza o un elemento.

Por otro lado, en virtud de esta forma de realidad, el sistema pertenece a la realidad de un modo propio. Es el **modo de implantación en la realidad**. Así, persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro. No confundamos, pues, forma y modo de realidad, aunque muchas veces

use los dos vocablos indiscriminadamente cuando lo que quiero decir no requiere esta distinción.

En definitiva, todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la talidad. Y el momento de tener forma y modo de realidad; es un momento que técnicamente llamaría transcendental, pero designando con este vocablo no un concepto sino un momento físico, como diré enseguida.

Toda cosa real por su momento de realidad es 'más' de lo que es por el mero contenido de sus notas. El momento de realidad, en efecto, es numéricamente idéntico cuando aprehendo varias cosas unitariamente. Lo cual significa que el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es 'más' que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la **apertura** de lo real." **El hombre y Dios**, pp. 18-23.

3.4 La realidad en su dinamismo

"Es cosa usual en los libros de Metafísica decir que hay causa material, formal, eficiente y final. Hay causas de distinto carácter ensambladas en el orden de las causas, y para educir un resultado, que es el mundo. Es la vieja idea aristotélica de que efectivamente el Universo es **taxis**. Es decir, que es una ordenación de cosas que empiezan cada una de ellas por ser por sí mismas con una naturaleza determinada, y que por una acción, la que fuere, van a entrar en coordinación las unas con las otras. Claro está que no es ese el punto de vista que he sostenido en este estudio.

En el Universo cada una de las realidades no es una sustancia sino que es una estructura. Y esta estructura está en respectividad, consiste en respectividad intrínseca con las estructuras de las demás realidades sustantivas.

El mundo no es una ordenación, sino que es una estructura interna y a la vez intrínseca.

Por consiguiente aquí no se trata de coordinar causas sino justamente al revés: de ver cómo están organizados los distintos dinamismos, los unos respecto de otros. Y de estos dinamismos digo en primer término que están organizados.

Organización de los dinamismos del mundo real

Están organizados, es decir, unos dinamismos se apoyan en otros como en su substrato. El básico de todos los dinamismos es justamente el dinamismo de la variación. Si no hubiera variaciones en el mundo no habría lugar a dar de sí en la forma de los demás dinamismos. Y aun dentro de estos dinamismos de la variación, probablemente la variación de lugar es el dinamismo más elemental, pero aquél que constituye el **substratum** de todos los demás dinamismos. En todo caso el dinamismo de la variación es un

dar de sí respecto de notas adherentes. Y estas variaciones pueden afectar a las estructuras mismas.

Entonces nos encontramos con que hay un nuevo tipo de dinamismos que están fundados en la variación, por ejemplo: en primer lugar el dinamismo de la transformación a que antes he aludido. Una transformación que es la producción sintética o analítica de nuevas sustantividades. Y, en segundo lugar, una variación de otro tipo pero fundada en la transformación, a saber: que las mutaciones pueden dar lugar a seres constituyentes o quidificantes de una nueva realidad, de una nueva especie, o por lo menos que las vicisitudes genéticas de unos organismos den lugar a la generación de otros.

En estas transformaciones, sobre todo genéticas, se constituye la sustantividad como formalmente **misma**. Es justamente la vida. La vida, sede del dinamismo de la mismidad.

En segundo lugar, se abre la esencia; la esencia cerrada es ahora esencia abierta. Y entonces se inicia la suidad, la comunidad y la mundanidad de lo real.

Unidad de los dinamismos del mundo real

Pero estos dinamismos no solamente están apoyados los unos sobre los otros, formando un dinamismo unitario, sino que además de organizados tienen algo más. Tienen una estricta **unidad metafísica** de enorme riqueza. Y, efectivamente, el dinamismo consiste, repito de nuevo, en dar extáticamente de sí.

Ahora bien, este dar extáticamente de sí no consiste en que una potencia pase al acto ni en forma de potencia activa, ni de potencia pasiva. Eso es una historia mucho más elemental, pero que no nos sirve aquí de gran cosa, porque los dos términos de potencia y acto, según he señalado, resultan muy equívocos. ¿Qué se entiende por acto? ¿Se entiende por acto el acto propio de una potencia? ¿O se entiende la acción propia de un sistema complejo de sustantividad? ¿Y por potencia qué se entiende?

No se trata de un acto respecto de una potencia, sino de algo mucho más radical y más unitario, y en lo que se despliega efectivamente la riqueza insondable de lo real en tanto que real.

Hay ciertamente, en primer lugar, en este dinamismo, en el dinamismo ya tomado en el Universo entero, **un paso de la potencia al acto.** El caso típico es la **variación.**

Pero hay en segundo lugar un dinamismo a fuerza justamente de variar. Efectivamente: se producen unas sustantividades que integran la variación, y entonces el dinamismo afecta a la forma no de un paso de la potencia al acto, sino de **un desarrollo** de unas virtualidades. Es el caso de la generación y de la vida.

Además, no hay solamente esto sino que, en tercer lugar, la vida a fuerza de desarrollarse puede dar lugar a un dinamismo de orden superior, que es la **potenciación.** La potenciación no consiste en el paso del desarrollo de unas virtualidades a unos actos.

Consiste en la producción de las virtualidades mismas. Y ésa es la **evolución**. La potenciación es anterior a todas las virtualidades y a todos sus actos, y al carácter incluso del acto virtual que pudiera tener: es justamente la producción misma del sistema de virtualidades.

Y cuarto. Esta potenciación conduce a **una posibilitación**, en la que se produce lo posible antes que lo real, y, por consiguiente, en ese caso las acciones tienen carácter de cuasicreación, precisamente porque se han puesto las posibilidades antes que la realidad. Esto es la pósibilitación.

En ese despliegue de la actuación de la potencia, pasando por el desarrollo de unas virtualidades, y de una potenciación de virtualidades a una posibilitación de lo real en tanto que real, va transcurriendo el complejo, insondable dinamismo del mundo real.

Dinamismo del mundo e innovación

Cada uno de estos momentos presupone taxativamente el anterior. Y lo presupone no solamente en función talitativa sino sobre todo, que es lo que aquí importa, en función transcendental. Porque en función transcendental el dar de sí no es sino la **innovación.**

El mundo, gracias a su dinamismo está en constante innovación. En constitutiva innovación.

La realidad ciertamente se va diversificando en todas sus innovaciones. Y en esta diversificación la realidad, que comienza no haciendo sino haber estado ahí en forma de puro carácter activo por sí mismo, esta realidad va entrando dentro de sí misma en forma de mismidad: es la realidad como **misma.**

En un segundo estadio se va haciendo esta realidad no solamente misma, sino además se va abriendo a sí misma. Y a fuerza de ser misma termina siendo **suya.** Es justamente la suidad de la persona.

Y esta suidad de la persona, precisamente para poder serlo, tiene que tener un momento de la realidad, momento que es la realidad constituida **en común**: eso es la sociedad talitativamente. Transcendentalmente es la realidad en común.

Y sólo desde este punto de vista se puede entender, a mi modo de ver, el último aspecto del dinamismo, que es el dinamismo histórico, a saber: como un tipo, como la constitución de un nuevo tipo de mundo. La realidad se mundifica en diversos tipos.

Aquí nos encontramos con una especie de seriación que es más bien gradual y de orden metafísico, en que se va pasando de la mera diversificación de las variaciones a una mismidad de la realidad que es sí misma, a la realidad que se abre en la mismidad a ser una suidad, a la realidad que se convierte en un estatuto de **comunidad**, y se convierte en un tipo de **mundo distinto** para cada uno en épocas distintas de la historia.

Dinamismo de la realidad en tanto que realidad

Ahora bien, estas grandes etapas no son ciertamente las etapas de una gran realidad -lo he dicho varias veces, y lo vuelvo a repetir una vez más-, no se trata de que una cosa que fuese el Todo vaya pasando por estas vicisitudes. No. Es algo completamente distinto.

Cada uno de estos pasos acontece en primer lugar **solamente en las cosas reales.** La unidad respectiva es la sede de la causalidad. Y en la respectividad de las cosas, de las unas con las otras, acontece lo que he descrito acerca de la realidad en tanto que realidad, pero **en cada una**, y solamente en cada una de las cosas reales.

Y, en segundo lugar, no solamente acontece en cada una de las cosas reales, sino que acontece a la vez en millones de cosas reales. Millones de seres vivos, millones de personas, millones de formas sociales en las que ciertamente acontece lo que aquí acabo de exponer.

Tercero, esto acontece siendo efectivamente lo que son respectivamente en el mundo, y por consiguiente teniendo el carácter de tiempo, **siendo tempóreamente** en el mundo.

En todas estas vicisitudes de la realidad, que más que vicisitudes son estructuras internas de la realidad en tanto que real, lo que encontramos es justamente esto: la realidad dando de sí en tanto que realidad.

Y esta unidad dinámica es la unidad dinámica de los grados de realidad. Digo unidad dinámica porque no me parece que la realidad sea cuestión de gradaciones (es decir, que haya unas realidades más reales que otras), sino que es una verdadera unidad dinámica en que cada realidad de tipo superior, en el orden de la realidad, se va montando sobre el **substratum** de una realidad de orden inferior. Y este montaje es una subtensión dinámica. Cada uno de los momentos de la realidad que he descrito subtiende metafísica y dinámicamente la realidad en su momento siguiente.

Por esto hay que decir que todo este dinamismo no afecta a la sustancia sino a las estructuras, a la realidad sustantiva.

La realidad del mundo es sustantividad y estructura, pero no es sustancia.

Y hay que añadir que esta realidad tiene como momento suyo interno el ser dinámica. Y ser dinámica no consiste en ser inestática, ni en algo superior. Consiste pura y simplemente en ser activa por sí misma.

Cuarto: activa y dinámica por sí misma, esta realidad a medida que va dando cada vez más de sí va siendo cada vez más realidad. No hay duda ninguna de que es cada vez más realidad. Lo cual no quiere decir que sea realidad más perfecta -eso es otra

historia-. Pero innegablemente, insisto, es más realidad. Sin duda, es más imperfecta la realidad de un viejo que la de un hombre maduro, pero es más realidad.

Y todo este dinamismo de la realidad no consiste en otra cosa sino en que la realidad es por sí misma, por ser activa, cada vez más realidad. Y lo es dando de sí. Lo que ocurre es que el dar de sí tiene justamente un límite. Este límite es la intrínseca caducidad dinámica de lo real en tanto que real.

Conclusión

Quería tratar en este estudio mío no sólo de unos cuantos dinamismos sueltos muy importantes en el mundo, y cada uno de ellos muy interesante por sí mismo. Me importaba hacer ver cómo todos ellos constituyen una unidad interna, y además intrínseca, que es el dinamismo intrínseco, multivalente pero perfectamente claro, de la realidad en tanto que realidad. Una realidad que comienza por estar y no hace más que variar, que entra en sí justamente haciéndose misma; que a fuerza de ser misma se abre a la suidad, que se estatuye en forma de comunidad y se estructura en la forma de un mundo. Hasta un cierto momento y un cierto límite solamente, porque la realidad es caduca, porque tiene un límite en su propia realidad.

Esta es la estructura dinámica de la realidad.

La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos." **Estructura dinámica de la realidad**, pp. 321-327.

4. LA PERSONA HUMANA

"El hombre es una realidad cuya índole tiene dos aspectos esenciales. Es, en primer lugar, una realidad con caracteres bien determinados. Gracias a ellos la realidad que los posee es humana. Pero estos mismos caracteres plantean otro problema esencial. Es que el hombre no sólo tiene caracteres diferentes a los de otras realidades, sino que por la propia índole de aquellos, el hombre es una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose. Es decir, hay que examinar dos cuestiones: qué es ser hombre, y cómo se es hombre. No son dos cuestiones independientes, pero tampoco son idénticas. Habrá que examinarlas, pues, sucesivamente." **El hombre y Dios**, p. 15.

4.1 ¿Qué es ser hombre? La realidad personal

"El hombre es una realidad sustantiva, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Una de ellas es la inteligencia, esto es, la aprehensión de todo y de sí mismo, como realidad. Es, a mi modo de ver, la esencia formal de la inteligencia. Esta inteligencia es formal y constitutivamente sentiente: primaria y radicalmente, aprehende lo real sintiendo su realidad.

Gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no sólo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real: vive de la realidad. Es **animal de realidades.**

En su virtud, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es 'su' realidad. Y en esta 'suidad' consiste la razón formal de ese modo de realidad que le es propio, a saber, ser persona. Como forma de realidad, el animal de realidades es **animal personal.**

Entonces, una cosa es clara: la realidad humana, en tanto que suya, está constituida como suya 'frente al todo de lo real'. En este sentido, en tanto que realidad, la realidad humana es 'absoluta', suelta de toda otra realidad en cuanto realidad. Pero lo es de un modo meramente relativo: es relativamente absoluta.

Esta realidad humana, como toda realidad, tiene eso que llamamos su ser. El ser no es la realidad, sino algo fundado en ella, por tanto algo ulterior a su realidad: es una

reactualización de la realidad." "La dimensión histórica del ser humano", en **Realitas** I, p. 12.

a) Animal personal

"Precisamente porque el hombre percibe las cosas como realidades, el hombre se comporta y se conduce respecto de ellas y de sí mismo no solamente desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad. Una piedra cae por la ley de la gravitación, por las propiedades gravitatorias que efectivamente tiene. Pero entre estas propiedades no figura una que fuese 'ser realidad'; esto es, se supone ya que lo es, y la gravitación actúa como una de las propiedades que constituyen la piedra real. En ninguna de las ecuaciones hay un parámetro o una variable que fuera 'realidad'.

En el caso del hombre no es así. Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída de ese hombre: ¿se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.? En su caída el hombre se comporta y actúa no sólo desde el punto de vista de las cualidades físico-químicas y psico-orgánicas que posee, sino que se comporta con todo ello, pero respecto de su propio carácter de realidad.

Aquí, realidad no es algo que no hace más que darse por supuesto, sino que es algo en vista de lo cual son ejecutadas las acciones. Y es que efectivamente la realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que 'de suyo' me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es propia en cuanto realidad, es decir es mi realidad, mi propia realidad. Y en su virtud soy una realidad que, como forma de realidad, no solamente soy 'de suyo' (en esto coincido con todas las demás realidades), sino que además soy 'mío'. Tengo una realidad que es mía, cosa que no acontece a la piedra.

El hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado **suidad,** el ser 'suyo'. Esto no sucede a las demás realidades. Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente **suya**. En cambio, el hombre es formalmente suyo, es **suidad.** La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución.

Suidad y personeidad

Pues bien, la suidad constituye, a mi modo de ver, la razón formal de la **personeidad.** No confundamos la personeidad con la personalidad. Empleo la palabra personeidad, y no la palabra personalidad como se usa en la terminología clásica, por razones en las que luego insistiré. Morfológicamente la cosa no es inusual. Así como en el ser **per se**

se ha solido hablar de **perseidad,** o en el ser **a se**, de **aseidad;** así también al ser persona como forma de realidad le llamo **personeidad.**

La personeidad está constituida, a mi modo de ver, formalmente por la 'suidad'. Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser un sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque ya es persona, y no al revés.

También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raiz y el carácter formal de la personeidad en cuanto tal. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es **suya**. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre.

Personeidad y personalidad

Si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos **personalidad**. La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ellos. Añado esta última precisión porque la personalidad no está constituida por una serie de caracteres psíquicos (tonto, listo, tardo, irascible, introvertido, etc.). Todos estos caracteres pertenecen innegablemente a la personalidad, pero son personalidad no en cuanto caracteres psíquicos y orgánicos sino en tanto que determinan y modulan la forma de realidad, la personeidad.

La personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica. De aquí el carácter profundo que tiene mi personalidad. Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana.... esta personeidad se va siempre modelando a lo largo de toda la vida humanamente constituida. La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico... Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo.

Estos dos momentos de personeidad y personalidad no son dos capas o estratos del hombre sino que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad. Por tanto no se trata de dos estratos sino de dos momentos de una realidad única: de la concreta persona humana. Desde el punto de vista de su forma de realidad el hombre es persona, es **animal personal**." **El hombre y Dios**, pp. 47-51.

b) Absoluto-relativo

"Ahora bien, para precisar todavía más el carácter de esta forma de realidad, recordemos lo que decía a propósito del hombre como ser viviente. El viviente está caracterizado por una independencia y control respecto del medio; es su modo de implantación en el cosmos. Esta independencia del medio es distinta según el grado de vida y la forma del viviente.

Pues bien, en el caso del hombre hay frente al medio de su vida algo más que mera independencia. El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad 'propia' frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina.

Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad **absoluto.** En el caso del hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un **absoluto-relativo.** Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado. En su vida, y en la más modesta de sus acciones, el hombre no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta.

De ahí la gravedad de todo acto. La cosa real aprehendida como tal nos impone que determinemos frente a ella una manera concreta de ser absoluto. Esta gravedad como rasgo de mi persona es lo que he solido llamar la **inquietud de la vida**. No es la mera inquiescencia propia de la vida como un decurso, sino que la inquietud consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto. El hombre no solamente va realizando una serie de actos por las propiedades que personalmente tiene, sino que el hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo. La inquietud es el problematismo de lo absoluto.

En su virtud, el hombre como forma y modo de realidad está en el mundo, es decir está en el mundo como persona y realidad absoluta. Y el hombre, según este estar, tiene en el mundo su ser propio. La pregunta es ahora ¿en qué consiste este ser de la realidad relativamente absoluta?" **El hombre y Dios**, pp.51-52.

c) El ser del hombre

"La filosofía clásica decía que realidad es el modo supremo de ser: sería el ser real, el **esse reale.** Pero no es así. No hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad. Por tanto no hay *esse reale* sino **realitas in essendo,** 'realidad siendo'....

Esto supuesto, hemos conceptuado ya lo que es la forma y modo de realidad humana en y por sí misma: animal de realidades y animal personal. Ahora hemos de conceptuar en qué consiste la actualidad de esta forma y modo de realidad en el mundo, esto es, qué es el ser de la realidad humana, qué es el ser del hombre.

El Yo o el ser relativamente absoluto

El ser de la realidad humana es la actualización mundanal de su sustantividad personal, esto es, de su persona como modo de realidad relativamente absoluta. Aquí persona denota no sólo la personeidad sino también la personalidad. Persona es la unidad concreta de la personeidad según la personalidad, es la persona modalmente configurada. Esta persona es, como modo de realidad, una realidad relativamente absoluta.

Pues bien, la actualidad mundanal de esta realidad relativamente absoluta es la que llamamos Yo. El Yo no es la realidad humana. El Yo es la actualidad mundanal de esa realidad relativamente absoluta, esto es, el Yo es el ser de la persona, el ser de la realidad relativamente absoluta.

El Yo no consiste en ser sujeto de sus actos, sino que es un modo de ser, un modo de actualidad mundanal de lo relativamente absoluto. No es que Yo soy relativamente absoluto, sino que por el contrario lo relativamente absoluto 'es' Yo. Yo no es sujeto de sus actos; utilizando aunque sea indebidamente estas frases predicativas diré más bien que Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo. Es lo que expresamos cuando decimos 'Yo mismo'. Es el ser de la persona. El Yo es por esto el ser de lo relativamente absoluto, y puede llamársele ser relativamente absoluto.

Tres maneras de actualización mundanal

El hombre tiene este modo absoluto de ser aún en las formas más modestas de enfrentamiento con lo real. Porque con cada cosa la persona se posee a sí misma, en esto consiste la vida. Y por tanto cada cosa impone un modo de autoposesión, un modo de configurar su realidad relativamente absoluta. En su virtud, este modo configurado es mundanalmente una manera de ser relativamente absoluto.

Abierto a la aprehensión de lo real como real, tengo que hacer algo que antes de ser persona me hubiera sido imposible hacerlo. Hasta ahora como animal tenía hambre y comía una manzana. Ahora, en cambio, siento el hambre y la manzana como realidades. Y comiendo la manzana 'me' como una manzana. Este momento del 'me' es una actualización de mi realidad respecto de toda realidad en cuanto tal: es un modo de actualización mundanal de mi realidad personal: es la primera manera de la apertura formal, la apertura en forma 'medial', a lo absoluto del ser.

Pero llega un momento en que este oscuro 'me' cobra un carácter más preciso y fuerte, y mi realidad sustantiva no actúa en forma medial sino en forma activa. El ser así determinado no es ya sólo un 'me' sino algo más radical: es un 'mí'. Es mi hambre, mi

manzana, mi acto de comer, etc. Ahora la persona actualiza mundanalmente el ser absoluto en forma más expresa y radical: soy 'mí' respecto de todo lo demás.

Pero la cosa no termina ahí. Llega un momento en que el 'mí' cobra un nuevo y aún más preciso carácter: no soy tan sólo 'mí' sino algo más, soy Yo. Aquí se actualiza con máxima explicitud mi ser personal en cuanto mi realidad es relativamente absoluta. Es la máxima manera de determinar mundanalmente mi ser relativamente absoluto.

En definitiva, 'me, mí, Yo' son tres maneras distintas de actualización mundanal de mi realidad sustantiva. Estas tres maneras no sólo son distintas sino que, en primer lugar, cada una se funda en la anterior. No podría 'ser mí' realidad si no fuera fundado en que soy 'me'. Soy mío, en cuanto ser, a lo largo de todo lo que 'me soy' por así decirlo. Igualmente nadie podría ser Yo sino siendo un 'mí' y fundado en serlo. Por eso se ha forjado la expresión 'yo mismo'. En segundo lugar, no sólo cada una de estas maneras se funda en la anterior, sino que esta manera anterior se conserva en la siguiente como momento intrínseco y formal suyo. El 'Yo' es siempre y sólo el 'Yo del mí', de un 'mí que se es'. **A potiori** llamaré al ser de mi realidad sustantiva, Yo.

Yo y realidad

El Yo no solamente es el ser de mi sustantividad personal, sino que además este Yo tiene en cada instante una figura determinada. Esta figura es justo lo que hasta ahora hemos venido llamando personalidad. La personalidad es no sólo la figura de realidad, sino 'a una' la figura de ser absoluto. Yo soy Yo, y el modo como soy Yo es lo que es la personalidad. Por esto es por lo que dije más arriba que la personalidad no es cuestión de psiquismo sino que es cuestión de metafísica.

Para comprenderlo tomemos por ejemplo el caso del arrepentimiento. De una persona que ha cometido un crimen y se arrepiente suele decirse que 'ha borrado el crimen'. No; el crimen no lo ha borrado, ¿cómo lo va a borrar?... El crimen continúa 'siendo' como momento de mi realidad. ¿En qué consiste el arrepentimiento? ¿En que los demás no me lo tomen en cuenta? Esto será un acto de perdón, no es el arrepentimiento. El arrepentimiento consiste en asumir la realidad pasada en una figura de ser que es distinta. Yo soy el criminal que ha cometido un crimen, pero lo soy ahora arrepentidamente, cosa que no lo era cuando cometí el crimen. El arrepentimiento apunta no precisamente al modo de realidad sino al modo de ser del acto criminal.

De ahí que el Yo no es un sujeto lógico ni un sujeto metafísico, sino que es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal. Por eso hay que decir contra todo el idealismo que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que por el contrario el Yo está puesto por la realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone (si de posición se quiere hablar) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo.

El Yo no es lo primario; lo primario es la realidad. Y precisamente por ello, el Yo refluye sobre mi propia realidad, y constituye esa unidad de ser y realidad que llamamos 'Yo mismo'. Es justo la 'realidad siendo'....

Hemos examinado la realidad humana y después la actualidad mundanal de esta realidad, su ser que culmina en Yo. Yo es el ser de la realidad humana. Pero a este ser, a este Yo, naturalmente no le es ajena la realidad humana misma. La realidad humana 'siendo' es el hombre siendo Yo.....

No es un mero problema **conceptual** sino un problema planteado por la estructura **física** misma de la realidad humana. Porque el hombre es realidad relativamente absoluta; pero absoluta no sólo frente a las cosas, sino también y sobre todo frente a otras realidades personales, si es que existen. Ahora bien, estos otros absolutos existen no solamente de hecho sino que existen necesariamente en virtud de un carácter esencial a la sustantividad humana en cuanto tal: su especificidad" **El hombre y Dios,** pp. 56-60.

d) Tres dimensiones de la persona humana

"Lo humano de nuestra realidad tiene un carácter preciso: es específica. Especie no es el correlato de una definición esencial, sino el carácter según el cual, cada hombre, en la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable en otras personas. En otras palabras: la especie es un **phylum.** Pertenecer a una especie es siempre y sólo pertenecer a un **phylum** determinado, en nuestro caso, al **phylum** del animal de realidades.

Este esquema es un momento constitutivo de mi realidad sustantiva; esto es, sin ese esquema, mi propia sustantividad no podría tener realidad... De aquí resulta que desde mí mismo, bien que sólo esquemáticamente, estoy realmente vertido a los demás. Lo cual significa que por esta versión que me es constitutiva los demás están ya de alguna manera constituyéndome. En virtud del esquema, los demás están refluyendo sobre mi propia realidad. Esta refluencia es, pues, una modulación de mi realidad; cada hombre está modulado por ser versión a los demás.

De lo cual resulta que mi persona está determinada como absoluta por los demás absolutos. Modulación es, pues, codeterminación de mi modo de ser absoluto. Y esta codeterminación es justo lo que llamo **dimensión**: mide, con el respecto a los demás, mi modo de ser absoluto. Como esta dimensión de mi realidad sustantiva se afirma en el acto de ser Yo, resulta que la dimensión de mi realidad es **eo ipso** una dimensión del Yo, una dimensión del ser humano.

El *phylum* tiene tres caracteres. Es, ante todo, pluralizante: la especie no es una suma de individuos iguales, sino que, por el contrario, la especie es una realidad primaria previa que se pluraliza en individuos. En segundo lugar, la especie es filéticamente continuante; en su virtud, los individuos conviven. Finalmente, la especie es prospectiva,

es prospección genética." "La dimensión histórica del ser humano", en **Realitas** I, pp. 16-17.

Dimensión individual

"Como animal de realidades, el hombre, repito, no se multiplica genéticamente más que de un modo esquemático. Lo cual quiere decir, evidentemente, que en cada miembro del **phylum** humano hay rasgos y caracteres que no pertenecen a los demás miembros de él, a los demás miembros de la especie. Es decir, los miembros del **phylum** humano, en una o en otra forma son diferentes.

Pero de esa diferencia hay que hacer una observación, a saber, que los demás no son simplemente 'diferentes'. Son algo distinto: los demás son 'diversos'. Son diferentes pero dentro del mismo **phylum**, esto es, dentro de la misma especie. Los diversos son diferentes, pero dentro de la misma versión: son diversos... Diversidad es diferencia dentro de la misma versión....

Todo hombre es suyo, y su ser es ser Yo. Pero este Yo está determinado de un modo propio respecto de los Yos de las otras personas. Y este modo tiene un carácter sumamente preciso: es esa dimensión según la cual el 'Yo' es un 'yo' respecto de un 'tú', de un 'él o ellos', etc. El Yo como actualidad mundanal de mi realidad sustantiva tiene esa dimensión respecto de las demás personas, que llamamos 'ser-cada-cual': el Yo tiene el carácter dimensional de ser 'yo': es la 'cada-cualidad' del Yo. La suidad del Yo está allende toda 'cada-cualidad'.

Mientras el Yo es la actualidad mundanal de mi realidad personal, el yo es la actualidad de la persona humana respecto de otras personas. Es el yo como codeterminado respecto de un tú y de un él. De esta suerte, 'yo' soy absoluto pero diversamente. Es la dimensión individual de la persona humana." **El hombre y Dios**, pp. 62-65.

Dimensión social

"El reflujo del esquema filético sobre cada uno de los miembros del **phylum** no termina aquí (dimensión individual). El esquema que en mí poseo, y que es un momento no adicionado a mi realidad sino un momento constitutivo de ella, es un esquema en virtud del cual mi realidad está vertida desde sí misma a los demás vivientes del **phylum.** No es un momento de diversidad interpersonal sino un momento de versión según el cual mi realidad está vertida desde sí misma a los diversos vivientes del **phylum.** Es una versión individual de **convivencia**. Y es una estructura que radica en, y emerge de, las estructuras psicoorgánicas que como sustantividad poseo. Pero esto necesita alguna precisión mayor.

Ante todo, repito, esta convivencia es resultado de una versión a otra realidad del mismo **phylum**; no hay versión de un hombre a un caballo, por ejemplo. Lo más que puede suceder es que el hombre incorpore libremente a su vida a otros animales no humanos, pero nada más. La convivencia, genéticamente constituida, es una convivencia

con los demás animales de realidades en cuanto tales, es decir, a la convivencia pertenece formalmente el momento de realidad. Yo no convivo con los demás porque sean bipedestantes, porque tengan determinada facies, etc., sino convivo porque son 'realidades' bipedestantes, de tal facies, etc. Hay una convivencia tan sólo con los otros en tanto que realidades. Es lo que les falta a los animales domésticos o domesticados: estos animales no conviven con el hombre en cuanto éste es realidad, pero el hombre se los incorpora a su vida en tanto que ellos son reales.

Pues bien, la convivencia de un hombre con los demás hombres en tanto que realidades es lo que formalmente constituye la **sociedad** humana, en el sentido más amplio pero también más radical del vocablo. Este momento de realidad es el carácter esencial de toda convivencia social humana. Los animales ciertamente conviven entre sí y forman o pueden formar grupos más o menos coherentes hasta lo que muy impropiamente ha solido llamarse 'sociedades animales'. No son sociedades sino meras agrupaciones fundadas en el carácter signitivo de ciertos estímulos animales. Pero esta versión estimúlico-signitiva no es convivencia social, no es sociedad, porque le falta la formalidad de realidad.

La convivencia social es resultado de una estructura psico-orgánica, que es abierta a la realidad tanto en su talidad como en su formalidad de realidad. Esta versión genética de convivencia de unos hombres como 'reales' con otros hombres también como 'reales' es el paso de la agrupación animal a la sociedad humana. De ahí que a la sociedad pertenezcan no sólo las notas 'naturales' sino también las notas 'apropiadas' por una opción ante lo real como real'....

El hombre tiene este carácter 'de suyo', es decir la socialidad es un momento de la realidad humana en cuanto tal. El hombre es, pues, **animal social.** Es por tanto un carácter que le compete por ser **realidad** psico-orgánica. Pero esta estructura de mi realidad psico-orgánica determina una dimensión de mi **realidad sustantiva**. El yo, el tú, etc., no sólo se diversifican sino que se codeterminan. Yo, en cuanto envuelve la determinación de un tú, ya no es solamente un yo individual, sino justamente al revés, es un ser común. Mi ser, mi Yo, no es sólo individual sino congéneremente comunal: es la **comunalidad** del ser humano, del Yo.

¿Qué es este 'ser común'? Aquí, común no significa comunicado o participado, porque la comunicación o participación se funda en algo previo: en un carácter de la realidad humana 'siendo': es su comunalidad. Es el 'siendo' mismo el que por su propia índole es intrínseca y formalmente común antes de toda participación. La posibilidad de la comunicación es la comunalidad del ser humano, del Yo. El Yo es común en cuanto Yo. Mi realidad sustantiva es, decíamos, relativamente absoluta. Hemos visto que Yo soy diversamente absoluto, soy un yo. Ahora debemos añadir que Yo soy comunalmente absoluto. El hombre es comunalmente absoluto precisamente en la medida en que esquemáticamente, filéticamente, está desde sí mismo conviviendo con los demás hombres en tanto que realidades." **El hombre y Dios,** pp.65-68.

Dimensión histórica

"El **phylum,** la especie, es genéticamente prospectiva. Una especie que no fuera prospectiva no sería especie. Y tampoco lo sería si esta prospección no estuviera determinada por un factor genético. La prospección son los demás, no en tanto que yo soy diverso de ellos, ni en tanto que yo convivo con ellos, sino en tanto que voy a determinar la continuación de la especie. Esta continuación tiene dos aspectos. Uno, meramente biogenético: un padre va engendrando unos hijos, etc. Y este momento biogenético no es la simple constatación de que cada hombre puede tener de hecho descendientes, sino que es un momento según el cual lo formalmente prospectivo es el propio **phylum**. Pero esta prospección tiene también otro aspecto distinto, a saber, que lo genéticamente determinado es una persona, es decir tiene un **formal** momento de realidad. Pues bien, la alteridad de la prospección real, en tanto que real, en su unidad con el momento biogenético constituye una tercera dimensión humana: es la Historia.

Es una dimensión radical y constitutivamente genética. Si el hombre no tuviera una génesis biológica, no se podría hablar de historia. Sin embargo esta **transmisión genética**, absolutamente necesaria para que haya historia, es absolutamente insuficiente. No hay historia más que en el hombre. La llamada Historia Natural es una denominación meramente extrínseca. Lo histórico no es herencia. Tampoco es evolución, porque la evolución procede por mutación, mientras que la historia procede por invención, por opción de una forma de estar en la realidad.

El hombre es esencia abierta, y por tanto sus formas de estar en la realidad han de ser necesariamente elaboradas. Por tanto, la historia no es como tantas veces se ha dicho una prolongación de la evolución, sino que tanto herencia como evolución no son sino momentos de la historia: aspectos del momento biogenético.

Pero por otro lado, historia es **parádosis,** tradición, entrega. ¿De qué? De formas de estar en la realidad. La historia no existe más que allí donde el proceso de transmisión genética concierne a las formas de estar en la realidad como realidad. La transmisión genética no es sino el momento vector de la **transmisión tradente.** De aquí que el hombre, este animal de realidades que es 'de suyo' animal diverso, y que es también 'de suyo' animal social, es finalmente también 'de suyo' un animal histórico." **El hombre y Dios,** pp. 68-69.

4.2 ¿Cómo se es hombre? La autoconstrucción de la persona humana

"El hombre es una realidad personal, es una realidad formalmente 'suya', es una realidad cuyo carácter formal es **suidad.** Es una realidad relativamente absoluta frente a todo lo demás, y frente a todos los demás. Y lo es, repito, formalmente.

Por esto, esta suidad, este relativamente absoluto, es por tanto vida. Vida, en efecto, es posesión de sí mismo como realidad, es autoposesión. Ahora bien, esta autoposesión se va realizando. La vida es ir tomando posesión de su propia realidad en cuanto tal. En definitiva, la persona se va haciendo 'viviendo'. La vida es realización personal.

Y esta realización se lleva a cabo ejecutando acciones. Las acciones no son la vida sino que, por el contrario, la vida se va plasmando en acciones, y sólo por esto tales acciones son vitales: las acciones son vitales porque son la posesión de sí mismo. La persona se va haciendo al ir ejecutando acciones; recíprocamente las acciones se ejecutan porque la vida se plasma en ellas. Tomadas por sí mismas, las acciones no son la vida sino el argumento de la vida. Por tanto se nos plantean dos cuestiones: ¿Qué es el hombre según estas acciones? ¿Cómo se hace persona el hombre en sus acciones?

a) El hombre, agente, actor y autor de sus acciones

Como acabamos de ver, cada hombre es persona codeterminada frente a todo lo demás, y además frente a todos los demás, individual, social y históricamente: ejecuta sus acciones siempre según estas tres dimensiones interpersonales, es decir, las acciones humanas siempre están configuradas según esta triple dimensión. Tomadas así, nos preguntamos qué es el hombre referido a sus acciones, esto es, qué es el hombre como ejecutor de sus acciones referidas a 'la' realidad y a las demás personas.

Agente

Ante todo, el hombre como ejecutor de sus acciones es **agente** de sus acciones. Las acciones son en primera línea actuaciones de mis potencias y de mis facultades. Es menester insistir en que toda acción es propia del sistema sustantivo entero en que cada hombre consiste. No hay acciones tan sólo de sentir, tan sólo de inteligir, tan sólo de querer, etc. Toda acción, repito, está ejecutada por el sistema entero con todas sus notas.

Lo que sucede es que en este sistema accionante alguna, o algunas notas, pueden predominar diversamente sobre otras. El sistema sustantivo entero en acción tiene sus predominancias. Decir que alguna nota no interviene con una actuación positiva no significa que no forme parte de la acción sino que constituye algo así como un 'vano'. Por tanto interviene en la acción. Porque ser un vano es justo una intervención real.

Si comparamos el sistema entero a la superficie de un gran estanque, diremos que cada acción es como una ondulación de la superficie líquida entera. Esta ondulación tiene sus crestas y vanos, variando ambos en el curso de la acción. Cada acción es ante todo una actuación del sistema entero de crestas y vanos, esto es, de las notas todas del sistema. Es siempre actuación de las notas como potencias y facultades, en predominio variable.

El hombre es así, ante todo, agente de sus actos, o lo que es lo mismo es el agente de su vida: se posee a sí mismo por la actuación de sus potencias y facultades.

Actor

Pero el hombre no ejecuta sus acciones solamente como agente de ellas. La vida del hombre no es solamente la vida que él ejecuta sino que es a la vez, y intrínsecamente, en algún aspecto, la vida que le ha caído en suerte, por así decirlo. Según la zona temporal, según el marco social, según el modo peculiar de la individualidad que le ha sido dada, el hombre vive en el perfil de un contexto ya parcialmente trazado. Es el cuadro de una vida que antes de ejecutar sus acciones como agente, y precisamente para poder ejecutarlas, le ha sido dado. La vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital.

Podemos también incluir en este contexto, parcialmente por lo menos, fenómenos tales como la vocación, etc. La vocación no es forzosamente algo meramente natural como lo son las potencias y las facultades, sino que es ante todo un contexto vital.

Entonces el hombre ciertamente ejecuta sus acciones como agente de ellas, pero también 'a una' como **actor** de ellas. El hombre, a la vez que agente de su vida, es actor de su propia vida. La persona es en cierto modo el gran personaje de su vida.

Autor

Finalmente, con sus potencias y facultades, y dentro de su contexto ya trazado, el hombre ejecuta sus acciones. Pero dentro de ciertos límites, el hombre no es sólo agente y actor de la vida. Es que dentro de ciertos límites el hombre podría ejecutar acciones muy diversas.

Para ello tiene que optar. Y optar es más que elegir una acción, optar es adoptar en esa acción una determinada forma de realidad entre otras. Cada cosa nos impone la forzosidad de una forma de realidad. Su adopción entre las diversas formas de realidad es justo la opción.

Y en este aspecto, el hombre no es simplemente agente y actor de sus acciones. Es **autor** de ellas. Cada acción confiere, decía, una forma de realidad. Y cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, autor de mi autoposesión. Bien entendido, dentro de límites muy estrechos, pero en un área muy real.

b) Cómo se hace el hombre persona relativa en sus acciones

Ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas, es como el hombre realiza su vida personal. En esta realización se realiza, pues, como persona, esto es, va cobrando realidad como relativamente absoluto. Entonces surge la cuestión esencial:

¿por qué en sus acciones la realidad personal absoluta lo es tan sólo relativamente? Y, ¿cómo se hace el hombre persona en sus acciones? He aquí lo que hemos de investigar.

Realidad cobrada

Como ejecutor de sus acciones el hombre cobra su carácter de relativamente absoluto. ¿Qué es este 'cobrar'? Es un momento que pertenece intrínseca y formalmente a la persona misma, porque lo absoluto de la realidad personal humana consiste en ser absoluto **frente a** todo lo demás y a todos los demás. Sin este 'frente a' no se puede ser persona humana.

Ahora bien, para ser real 'frente a' es intrínseca y formalmente necesario que haya algo respecto de lo cual se está 'frente a'. Y esta necesidad le está impuesta al hombre por su propia realidad. Y en la medida en que le está impuesta, su realidad aunque absoluta, lo es tan sólo relativamente. Porque este 'frente a' no es una relación a aquello 'frente a' lo cual se está, sino que es una respectividad intrínseca y formalmente constitutiva de mi realidad personal en cuanto persona.

Cobrar es pues ejecutar acciones 'frente a'. ¿Frente a qué? Frente a todas las cosas, porque las acciones se ejecutan con ellas. Empleo aquí la palabra 'cosa' en el sentido que el vocablo tiene cuando no se opone formalmente, por ejemplo, a la vitalidad misma, es decir cuando no se toma 'cosa' como en el llamado 'cosismo'. En mi expresión, cosa tiene el sentido amplio y vulgar de 'algo', cualquiera que sea su índole. Las cosas con las que el hombre ejecuta sus acciones como agente, actor y autor, son las cosas apersonales, las demás personas, y hasta las mismas notas de mi propia sustantividad personal.

Con las cosas en la realidad

Esto supuesto, estar con las cosas tiene una ambigüedad esencial que es menester disipar. El hombre hace su vida con las cosas. Este 'con' no es un momento añadido a la realidad humana, una especie de relación extrínseca, sino que es un momento que intrínseca y formalmente pertenece a la persona justamente como absoluta. El hombre no es que empiece por ser absoluto, y que luego trate de configurarse en unas cosas, sino que el hombre no es efectivamente realmente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones. Vivir es estar en sus acciones con las cosas.

Y aquí salta la ambigüedad: hay dos preposiciones en esta frase 'con' y 'en'. No es mera construcción sintáctica sino que se trata de dos momentos esencialmente distintos en toda acción humana. Preguntamos, en efecto, ¿dónde estamos, nosotros hombres, real y efectivamente al ejecutar una acción personal? Aparentemente, la cuestión está ya resuelta: estoy en este país, en esta casa, con unos amigos, etc. Pero ¿es esto formalmente exacto para los efectos de nuestro problema?

La verdad es que estamos entre estas cosas, es decir, estamos 'con' ellas. Pero no es sólo esto, ni es esto lo primero. Ciertamente no estamos jamás sin cosas; esto sería imposible. Pero lo esencial es que con estas cosas donde estamos es en la realidad. Toda

acción humana, precisamente porque su término accional tiene formalmente un momento de realidad, en donde está es justamente en esa forma de realidad (que en el caso extremo ha sido adoptada). Repito: estamos con las cosas, pero donde estamos con ellas es en la realidad. La misión de las cosas es hacernos estar en la realidad.

No es lo mismo estar 'con' y estar 'en'. Aquello con lo que estamos es lo que nos hace estar en la realidad. En definitiva, vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad. Y este estar es lo que configura nuestra propia forma de realidad. No podemos estar en la realidad sino con las cosas reales, y en su virtud, las cosas reales tienen, para los efectos de nuestro problema, la misión por así decirlo de vehicular 'la' realidad. En cada acción, pues, la persona humana tiene su posición 'en' la realidad.

El hombre se funda en la realidad como realidad. Sólo según este momento de la realidad puede el hombre ser persona. El 'frente a' no es sino un aspecto de la fundamentalidad de la realidad. Y entonces se nos plantean cuatro cuestiones:

I. En qué consiste este fundarse la persona humana en la realidad.

II. Cuál es la estructura de esta fundamentalidad.

III. Cómo acontece esta fundamentalidad.

IV. El problematismo de la fundamentalidad." **El hombre y Dios,** pp. 75-81.

4.3 El Yo, ser histórico

"El Yo es histórico, porque es el acto según el cual la realidad sustantiva se afirma como absoluta en el todo de la realidad, y la realidad sustantiva humana es específicamente prospectiva, es histórica 'de suyo'. Es la refluencia histórica de los demás en la constitución de la realidad de cada individuo. De ahí que el Yo como acto de mi realidad sustantiva sea el Yo de una realidad histórica. Y lo es desde sí misma; es constitutivamente prospectiva, es histórica 'de suyo'. Es la refluencia histórica de los demás en la constitución de la realidad de cada individuo. De ahí que el Yo como acto de mi realidad sustantiva sea el Yo de una realidad histórica. El Yo, el ser humano, por tanto, tiene también carácter histórico. Es la refluencia de lo histórico no sólo sobre la realidad, sino también sobre el ser de esta realidad, sobre el Yo. ¿En qué consiste el carácter histórico del ser humano, del Yo?.....

a) Proceso de capacitación

El Yo, en efecto, no lo es sino como acto de la persona realizada con las cosas entre las que vive. (Aquí, cosas en el sentido más vulgar del vocablo: cosas materiales,

las demás personas y hasta mi propia realidad 'de hecho'). Y vivir consiste justamente en poseerse a sí mismo como realidad en el todo de lo real.

De donde resulta que viviendo **con** estas cosas que me rodean en mis situaciones, sin embargo, donde estoy en todo acto es **en** la realidad. El hombre vive con las cosas, pero con ellas está en la realidad, vive de la realidad. La realidad no es una especie de piélago en que se hallan sumergidas las cosas reales, sino que es un carácter vehiculado por cada una de ellas, pero que 'físicamente' excede de ellas. De ahí, que afirmarse en el todo de la realidad es un acto que se lleva a cabo con las cosas concretas que me rodean en cada situación.

Pero estas cosas son precisamente aquellas para las que mis potencias y facultades están capacitadas. De donde resulta que mi Yo está en la realidad, pero según sus capacidades... La realidad sustantiva humana no es absoluta en abstracto, sino que es una 'capacidad de ser absoluta'. El Yo es un acto de mi intrínseca 'capacidad de lo absoluto'.

De aquí la corrección que, a mi modo de ver, necesita introducirse en la metafísica de Aristóteles. Para Aristóteles toda realidad es **enérgeia**, es acto. Pero, salvo la realidad del Theós, toda realidad es para Aristóteles la **enérgeia**, el acto, de una **dynamis**, de una **potencia**, esto es, el acto de lo que potencialmente puede ser.

Pues bien, aun dejando de lado que Aristóteles no distingue entre ser y realidad, pienso, que en el caso del Yo, el Yo es un acto, es una **enérgeia**, pero no de mis propias potencialidades, sino de mis propias capacidades. Por esto, el Yo no sólo es 'así', sino que no puede serlo más que según un 'así'. Como la historia es proceso de capacitación, resulta que la historia confiere al Yo la capacitación para ser absoluto.

Este acto, esta **enérgeia**, está procesualmente determinado. La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y se funda no sólo como en un estadio antecedente, sino como un estadio internamente cualificado.

b) 'Altura de los tiempos' y 'figura temporal' del Yo

Por apropiación de posibilidades, mi capacidad está en todo instante intrínsecamente determinada como capacidad por las posibilidades que me he apropiado antes; esto es, el estadio anterior acota, en alguna forma, el tipo del estadio siguiente. La capacidad, por tanto, no es una capacidad en abstracto, sino una capacidad muy concreta procesualmente determinada. Todo estadio de capacitación tiene, pues, digámoslo así, un 'lugar', una posición bien determinada en el proceso de capacitación. Esto es lo que yo llamaría '**altura procesual**'. Es un carácter de la 'realidad' histórica.

En cuanto este carácter determina una manera del 'ser', del Yo, la altura procesual constituye la '**altura de los tiempos**'. La expresión es antigua; pero era menester

conceptuarla con rigor. La altura de los tiempos es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana. Como esta altura es un punto muy rigurosamente determinado en 'posición', resulta que una misma acción ejecutada en el siglo V y hoy puede no tener el mismo carácter: ha cambiado la altura de los tiempos.

El tiempo del ser humano es un modo del Yo. El tiempo como sucesión, duración y proyección pertenece a la 'realidad' humana. Pero el tiempo del 'ser' humano, del Yo, no es ni sucesión ni duración ni proyección, sino que sucesión, duración y proyección determinan en el acto de ser Yo una figura que yo llamo 'figura temporal' del Yo. No la producen. Producir es propio de la 'realidad'. Pero la realidad no produce el 'ser', sino que sólo lo 'determina'.

Pues bien, el tiempo no sólo transcurre (en sucesión, duración y proyección) en la 'realidad', sino que es 'figura': es el tiempo como modo de 'ser'. El tiempo del Yo es una configuración temporal intrínsecamente cualificada en cada instante del transcurso. No es que el tiempo produzca una figura de mi Yo, sino que el tiempo mismo 'es' figura, figura del Yo. Esta figura es la determinación metafísica de mi ser 'determinada' por la altura procesual de lo histórico de mi realidad.

Lo histórico de mi ser es la altura de los tiempos, esto es, los rasgos de la figura temporal de mi Yo. El Yo es absoluto 'así', según esta figura temporal que le confiere la altura procesual de lo histórico de mi realidad. La capacidad de lo absoluto es, en cada instante, capacidad según una cierta figura temporal.

c) Etaneidad

La altura procesual, como cualidad de la realidad humana, es lo que constituye su **edad**. Edad no es madurez, sino altura procesual. Mejor, es la refluencia de la posición en la altura procesual sobre la realidad humana, una posición como cualidad de la realidad sustantiva. En ese sentido hay una edad rigurosamente histórica. No es la edad orgánica ni la edad mental; ambas son edad en el sentido que acabo de decir: son refluencia de la altura procesual, según sus caracteres biológicos o mentales. Pero la edad histórica es distinta, y es rigurosamente edad. Es edad por ser determinación del viviente según altura procesual. Pero es histórica por ser el proceso de una determinación tradicionante de la persona. La historia es un determinante "físico". Hay, pues, una edad histórica. Y como este proceso lo es de capacitación, resulta que toda capacidad lo es determinadamente de una edad histórica. Es una edad de la realidad de cada individuo.

Esta edad se afirma en el acto de ser, en el acto de ser Yo, como momento intrínseco suyo. El Yo, decía, tiene una figura temporal que le es propia. Y aquello que la edad de la realidad modula en el ser humano, en el Yo, es esta figura. Pero entonces la edad no es sólo una 'cualidad' de la 'realidad' humana, sino también un 'rasgo' del 'ser' humano, del Yo, determinado por la edad de mi realidad. No es que el Yo tenga edad. Edad no la

tiene más que mi realidad. La edad, como modo del Yo, no es sino figura del Yo, en cuanto determinada por la edad de mi realidad. No es edad de la figura, sino figura de la edad.

Para comprender lo que esto es, pensemos en que los hombres de misma altura temporal son coetáneos. Ser coetáneos no es simplemente ser contemporáneos. La contemporaneidad es un carácter extrínseco, es mera sincronía dentro de un esquema temporal trazado por la ciencia. Sincrónicos eran los esquimales del siglo II y los habitantes de lo que entonces quedara aún de Babilonia. Pero coetáneos no lo eran. Para serlo tendrían que pertenecer no sólo al mismo punto de un esquema extrínseco, sino a una misma altura procesual, y, por tanto, pertenecer a un mismo proceso tradente de capacitación, es decir a una misma historia. Y no fue así.

En la historia ha habido tiempos plurales en el sentido de edad. Solamente hoy, a medida que la humanidad va adquiriendo un cuerpo de alteridad único, va también formando parte de un proceso cada vez más uno y único, y, por tanto, se comienza a poder hablar no sólo de corporeidad universal, sino también de coetaneidad universal.

Por razón de la edad histórica de su realidad, los hombres se afirman como coetáneos en su ser, en su Yo. Si se me permite introducir un cierto neologismo, yo propendería a retirar su prefijo 'co' a la palabra coetaneidad. Lo que queda es **etaneidad**.

Pues bien, cada hombre, por razón de su 'realidad histórica', tiene **edad;** en cambio, el ser humano, el Yo, como determinado por la edad, es **etáneo**. Etaneidad, en el sentido que aquí estoy dando al vocablo, no es edad. No hay edad del Yo, pero hay etaneidad del Yo. Etaneidad es la dimensión radical histórica del Yo. La etaneidad es un momento intrínseco de la figura temporal del Yo: es la última concreción histórica de él.

El Yo, el ser humano es, como todo ser, actualidad. Pues bien, la forma concreta de la actualidad del Yo es etánea. El Yo es relativamente absoluto, por serlo 'así', esto es, según mi capacidad de ser absoluto, y según esta capacidad soy absoluto en una figura temporal etáneamente determinada. El tiempo, como figura modal del ser, es, en el caso del ser humano, su etaneidad. Por esto, digamos recíprocamente: la actualidad etánea del Yo es mi modo de ser absoluto....

Todos los hombres, pues, afirman el carácter absoluto de su realidad en esa actualidad que es su ser, su Yo. Y como la realidad tiene edad, el Yo la afirma de un modo estricta y formalmente etáneo. Esta etaneidad es el ser metafísico de la historia, la actualidad histórica del ser humano. Es lo que la historia aporta al ser de cada uno de los hombres incursos en ella: su actualidad etánea.

d) Dimensión histórica del ser humano

La etaneidad no es una 'propiedad' metafísica del Yo, y mucho menos aún su 'formal estructura'.

En primer lugar, la etaneidad no es una 'propiedad' del Yo. Es tan sólo lo que mide históricamente el modo como el Yo es absoluto: el Yo es absoluto etáneamente. En su virtud, la etaneidad no es 'propiedad'; es **dimensión.** Todos los caracteres del Yo son dimensivamente etáneos.

En segundo lugar, la etaneidad no es la estructura formal del Yo. Hegel pensaba que la historia consiste en ser un estadio dialéctico objetivo del espíritu que lleva desde el espíritu subjetivo, individual, al espíritu absoluto. Lo cual envuelve para Hegel dos ideas. Ante todo, por ser estadios dialécticos, cada uno de ellos supera al anterior. Puesta en marcha, la historia sólo está llevada por lo objetivo-general. El individuo sólo se conserva como mero recuerdo de algo preterido. Pero este espíritu objetivo es un estadio dialéctico hacia el espíritu absoluto. El modo de realidad de éste es la eternidad. Hegel podría repetir a Platón: el tiempo (aquí, la historia) es la imagen movible (aquí procesual) de la eternidad. Para Hegel, la esencia de la historia es eternidad. Pero ambas ideas son insostenibles:

Comencemos por decir que los individuos no 'forman parte' de la historia, sino que 'están incursos' en ella, que es cosa distinta. Y esta incursión tiene signo opuesto al que Hegel le atribuye. La historia **surge** no del espíritu absoluto, sino del individuo personal como momento constitutivo de su realidad sustantiva: su prospección filética. La historia **marcha**, pero no sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilitación tradente, resultado de apropiaciones opcionales excogitadas por las personas individuales. Aun considerada sólo modalmente, no es lo general lo que mueve la historia, sino lo 'personal' reducido a impersonal, a ser sólo 'de la persona', que es cosa distinta. La historia, en cuanto proceso modalmente propio, no es sino eso: 'reducción'. La historia modal no es generalidad sino impersonalidad. La historia modal no está por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por bajo de ellos como resultado de una despersonalización; es impersonal. No es una potenciación del espíritu. Por esto, la historia no va hacia el espíritu absoluto, sino justamente al revés, va a conformar dimensionalmente las personas en forma de capacitación en orden a ser absolutas. De ahí que dimensionalmente no es la historia la que recuerda al individuo, sino que es la persona individual la que recuerda la historia. Y la recuerda de una manera precisa: como dimensión del modo de ser absoluta la persona. Dimensionalmente, la historia es refluencia dimensional prospectiva. No es la persona para la historia, sino la historia para la persona. La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia.

La historia no es un estadio desde el tiempo a la eternidad. No es la imagen transcurrente de la eternidad, porque la historia no es transcurso, sino ser dimensional: es figura temporal. La quiescencia a que la historia remite no es la **tota simul et perfecta possessio** con que los medievales, seguidos aquí por Hegel, definían la eternidad, sino la intranscurrencia de la figura temporal del poseerse a sí mismo como un Yo absoluto: la etaneidad. La etaneidad no es la estructura formal del Yo; es sólo su dimensión histórica. La realidad personal del hombre varía en la vida; varía en ella su **aetas**; y esta variación va determinando su figura de ser, la figura de su Yo. Pero el Yo mismo no es su etaneidad;

la etaneidad es tan sólo su dimensión histórica. Por eso, el Yo mismo está en alguna manera allende su etaneidad. Volveré sobre ello inmediatamente.

En definitiva, frente a Hegel, pienso que es menester afirmar:

- Que la historia, como modalmente contradistinta de la biografía personal, no es ni objetiva, ni objetivada, sino impersonal, esto es, reducción de lo personal a ser sólo de la persona.

- Que la esencia de la historia no consiste en ser modalmente contradistinta de la biografía personal. La historia es, ante todo, historia 'dimensional' y no historia 'modal'. Es una enorme limitación, y no sólo de Hegel, sino de la filosofía de la historia en cuanto tal. La historia dimensional es posibilitación tradente; es historia modal tanto como biografía. Y la historia dimensional, en cuanto biografía personal, no es impersonal, sino esencialmente personal.

- Que dimensionalmente, la historia es proceso de capacitación.

- Que, como dimensión, la historia lo es no sólo de la realidad humana, sino también de su ser, del Yo. Y en este aspecto, la historia dimensional no es un proceso de devenir de propiedades, sino un proceso de devenir de actualidades; es la figura concreta del Yo.

- Que la historia dimensional, como ser, no es el constitutivo formal del Yo absoluto, sino tan sólo el carácter dimensional de su prospección absoluta: es la etaneidad. La historia es el modo de ser absoluto según sus capacidades, esto es, el modo de ser etaneamente absoluto." "La dimensión histórica del ser humano", en **Realitas** I, pp. 55-63.

4.4 El hombre, realidad moral

"Al hacer su vida, el hombre entre las posibilidades que tiene elige unas y rechaza otras, de modo que la figura que el hombre determina en cada acto vital suyo pende en gran parte de decisiones suyas. La necesidad que el hombre tiene de 'apropiarse' unas posibilidades en lugar de otras, hacen de él una realidad peculiar.

a) Carácter moral de la realidad humana

En efecto, además de las propiedades formales que emergen 'naturalmente' de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una 'emergencia' sino una 'apropiación': la apropiación de posibilidades. En tal caso, el momento subjetual de la realidad humana cobra un carácter singular. Por un lado, esa realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de las propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero por otro, no está "por-bajo-de" sus propiedades,

sino justamente al revés, está "por-encima-de" ellas, puesto que se las apropia por aceptación.

En su virtud, yo diría que en este aspecto no es **hypokeímenon**, sino más bien hyper-keímenon, algo no sólo **sub**-stante, sino también **supra**-stante. Es decir, es sujeto, pero no en el sentido de que esas propiedades broten de su naturaleza y le sean inherentes como "sujeto-de" ellas. La virtud o la ciencia, por ejemplo, no son unas notas que el hombre tiene por su naturaleza, al igual que el talento o la estatura, o el color natural de los ojos. En el hombre, antes de su decisión libre hay talento, pero no hay virtud ni ciencia; es "sujeto-de" talento y de color, pero no es "sujeto-de" virtud o ciencia.

Virtud y ciencia son sólo dos posibilidades de vida y de realidad humana a diferencia de otras, del vicio y de la practiconería, por ejemplo. Para 'tenerlas', el hombre tiene que elegir entre esas posibilidades y apropiárselas. Por tanto, respecto de ellas no está en condición de 'sujeto-de' ellas, sino de sujeto determinante de ellas; es suprastante.

En cuanto suprastante, la sustantividad humana es tal que por su intrínseca constitución se halla excediendo del área de sus sustancias y no de una manera cualquiera, sino de un modo sumamente preciso, a saber, por hallarse 'naturalmente' inmerso en 'situaciones' que forzosamente ha de resolver por decisión, con la vista puesta en diversas posibilidades. Ciertamente también otras realidades, por ejemplo los animales, están en situaciones y por tanto están también en cierto sentido lato 'sujetos-a'... enfermedades, etc. Pero en el caso del hombre la situación es tal que tiene que resolverla por decisión.

Por esto es por lo que excede el área de sus sustancias, y por lo que decimos que es 'sujeto-a' por excelencia. Solamente es 'sujeto-de' una vez que se ha apropiado sus posibilidades; por ejemplo sólo es sujeto de virtud o de ciencia cuando se ha hecho científico o virtuoso. En este aspecto, la sustantividad no sólo es distinta de la subjetualidad, sino que es fundamento de ésta; la sustantividad es el fundamento de ser 'sujeto-a', y ser 'sujeto-a' es el fundamento de ser 'sujeto-de'.

Los griegos no hablaron más que de propiedades, distinguiéndolas sólo por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo mismo de ser propias: unas lo son por 'naturaleza', otras por 'apropiación'. Lo primero se da en las sustantividades meramente sustanciales, lo segundo en las sustantividades superiores.

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 constitutivamente moral en el sentido expuesto. Lo moral es a su modo algo también 'físico'.

c) Justificación de los actos humanos

Las decisiones que toma esta realidad moral plantean inmediatamente la cuestión de si los actos decididos están justificados o no. Los actos del hombre tienen o necesitan justificación. Hay, pues, que esclarecer la condición de los actos humanos en tanto que justificables. Lo cual plantea, por lo pronto, tres cuestiones: el hecho mismo de la justificación, qué es la justificación y qué es lo que se justifica.....

El hombre, a diferencia del animal, no se limita a ajustar con justeza su organismo al medio ambiente sino que entre la realidad externa y su propia realidad, el hombre interpone inexorablemente una posibilidad que establece el tipo de ajustamiento; es decir, hace la justeza, y al hacerla tiene que justificarla (**iustifacere**). Es la justificación.

La justificación no es sólo la dependencia del ajustamiento respecto de una posibilidad, sino que implica la preferencia de una posibilidad entre otras. Esta preferencia se inscribe en el carácter con que las posibilidades mismas solicitan al hombre en virtud de su interna cualidad. Esta cualidad transciende del contenido de la posibilidad concreta. La posibilidad siempre se presenta como buena o como mala, con lo que la justificación pende del bien.

Y esas acciones, que así están justificadas, no lo están precisamente por razón de su contenido sino por lo que tienen de acción vital, por lo que tienen de autoposesión. Es decir, porque en ellas se dibuja la figura con que el hombre perfila su propia personalidad dentro de su realidad de persona. La justificación, el carácter de bueno o de malo, es formalmente algo que afecta a la vida en cuanto vida, a la figura misma de la personalidad. Es el problema mismo de la realidad moral.

Encontrábamos en la justificación que algo es justificado cuando otorga su preferencia a lo bueno. Ni qué decir tiene que aquí la palabra bueno no se entiende como opuesta a malo, porque la preferencia por el mal también es un modo de justificación. Como quiera que sea, por un lado nos encontramos con una preferencia por lo bueno, que puede ser en sí mismo malo, pero que yo por un acto mío lo decreto bueno, es decir, porque lo prefiero; pero por otro lado nos encontramos con que aquello que es el sujeto primario de la justificación es precisamente la persona en su personalidad.

Si atendemos al último momento, a saber, que aquello que se justifica es la acción, el acto vital como definitorio de la personalidad, lo justificado aparece como sujeto de justificación, es aquello que se justifica. En cambio, cuando hablamos de la cualidad buena o mala de aquel carácter que constituye el momento solicitante de una posibilidad, entonces bueno y malo no se refieren al sujeto, sino a la cosa a la que el sujeto tiende, a la cosa que el sujeto prefiere.

c) El ámbito de lo moral

Estos dos momentos son dispares, pero no van separados. El problema moral estriba, por lo pronto, en la forma y punto en que esos dos momentos o caracteres sean uno. Es decir, en que la persona vaya dirigida efectivamente a aquellas posibilidades que sean buenas o malas. Y es que lo moral no es, pura y simplemente, un decreto sobre lo bueno y sobre lo malo, ni es la constatación de que una persona esté o no ordenada, sino que el problema moral está en qué es esa ordenación. En la ordenación estriba, dicho externamente, la unidad estructural de lo que llamamos lo moral. Pero ¿qué se entiende por ordenación y en qué consiste?

Puede pensarse -es la primera respuesta- que la ordenación a lo bueno o a lo malo consiste en el deber. El deber representaría la ordenación. Y en tanto sería el hombre una realidad moral en cuanto es sujeto de deberes. Esta sujeción es lo que formalmente constituiría el carácter moral del hombre.

Ahora bien, esto no es lo primero. En primer lugar, como queda dicho, el ámbito de lo moral es más amplio que el ámbito de lo debido. Junto a la moral del deber está, por lo pronto, la moral del consejo: hay unas cosas que son mejores que otras, sin que esto signifique que se esté obligado a hacer las mejores. Será cierto que sin un mínimo de deber no hay moralidad, pero el ámbito de lo moral exorbita ese carácter de lo debido. Más aún, el carácter exorbitante de lo moral respecto de lo debido se halla en que la mayoría de las acciones del hombre no tienen nada que ver con deberes ni con consejos... Lo moral, pues, es más amplio que el deber.

De ahí que pueda pasarse, y debe pasarse, a un estrato más hondo que el del deber. Ese ámbito más amplio es el de lo bueno y lo malo. Es la segunda respuesta. El deber remite al bien, y el bien exorbita el ámbito del deber. Incluso de las acciones llamadas moralmente indiferentes ha de decirse que están inscritas entre esas dos realidades del bien y del mal. No puede decirse, por ejemplo, que las acciones de un perro sean moralmente indiferentes. El deber remite al bien, y aquello será moral en cuanto el hombre se mueve constitutivamente dentro de la diferencia entre el bien y el mal. Esto es verdad, pero pende de que se diga que la preferencia del hombre está moviéndose entre lo bueno y lo malo, en la diferencia entre lo bueno y lo malo.

Ahora bien, toda diferencia de contenido se mueve en una línea previa, que la hace posible. Si se quiere precisar en qué consiste esa línea previa en la que se inscribe la diferencia entre lo bueno y lo malo, habría que decir que la palabra 'bien' tiene varios sentidos. Se trata en nuestro caso de un bien o de un mal moral, no de una adecuación de orden físico. Y así nos encontramos con que el deber nos remite al bien, y el bien nos remite a la estructura moral del hombre, en tanto que el hombre está ordenado a moverse entre el bien y el mal, en cuanto que él, por su propia y real constitución, es efectivamente moral y que, precisamente por serlo, puede tener y tiene que tener eso que se llama la antítesis del bien y del mal.

En este sentido, sólo en este sentido, debe decirse que hay moral no porque hay bien y mal, sino justamente al revés: que hay bien y mal porque hay moral, y solamente entonces tiene sentido plantearse el problema de la diferencia entre lo bueno y lo malo. No es el bien y el mal directa y primariamente lo que funda lo moral, sino la dimensión moral del hombre en tanto que realidad. El hombre como realidad moral: ésta es la línea previa del bien y del mal.

Así, el deber se funda en el bien y el bien y el mal se fundan en el carácter de realidad moral que tiene efectivamente el hombre. Sólo así tiene el hombre, como realidad moral, la figura de moralidad concreta. Se plantean por ello cuatro cuestiones distintas, que representan el resultado del planteamiento del problema: En qué consiste formalmente el carácter de realidad moral que tiene el hombre. En qué consiste eso que llamamos bien y mal. En qué consiste y por qué el que haya bienes debidos, es decir, el deber. Cuál es la estructura concreta de lo moral en un hombre.....

d) Moral y felicidad

El hombre en cualquier situación en que se encuentre incurso, lo que inexorablemnte va a hacer es salir de la situación del mejor modo posible, que es en sí mismo indeterminado. Hay sí una posibilidad radical que no puede no estar apropiada, que es la propia felicidad del hombre. Por estar el hombre ligado a este bien, a esta felicidad, no puede dejar de estar vinculado o ligado a las otras posibilidades de ese bien y de esa felicidad. En su virtud el hombre es una realidad debitoria, en la que no cabe contraponer el ser al deber ser, porque como ser es constitutivamente debitorio. Y este carácter debitorio es el que constituye la radical determinación del bien. Esta determinación tiene que ser apropiada: es la forma querida de la felicidad.

Sin embargo, el problema de la realización determinada de la moral queda indeterminado por varias razones. En primer lugar, porque se trata de la felicidad del hombre concreto, dotado de una inteligencia sentiente, que hace problemática la apropiación de lo que va a ser su propia felicidad; la figura de la felicidad queda todavía pendiente. En segundo lugar, esa determinación del bien queda todavía en indeterminación, porque el deber no agota la moral; no hay ningún deber que le obligue al hombre a querer lo mejor, por lo menos en toda la amplitud que tiene este vocablo. En tercer lugar, la realidad moral se encuentra dotada de una multiformidad y de una variabilidad que se encargan de demostrar que la felicidad es **de facto** algo indeterminado. Si así no fuera, ¿cómo iba a haber distintas morales sobre la tierra? ¿Cómo iba a haber morales distintas en cada una de las sociedades que a lo largo de la historia cambian su modo de moral? De ahí que se cierne ante nosotros el problema de la moral real y efectiva, absolutamente concreta en cada una de las condiciones en que la realidad moral del hombre existe. La moral así entendida, en toda su concreción, es ahora nuestro problema.

En primer término, uno propende a creer que el problema es un problema de 'ideas' morales. Pero aquí no se trata de ideas morales, sino de la 'realidad' moral del hombre. Que el hombre sea realidad moral no es cuestión de reglas y de normas, sino de su propia estructura formal como esencia constitutivamente abierta. El hombre se encuentra en la más modesta de las situaciones con que tiene que hacerse cargo de la realidad; está sobre sí. Y precisamente por estar sobre sí, el hombre no puede menos -y con una forzosidad física- de definir un sistema de posibilidades de realización. En el caso de la moral, no se trata de objetividades, de que la moral sea objetiva, sino de que esta moral es real, de que la moralidad es una estructura radical y física del hombre. El hombre es real y físicamente moral.

En segundo lugar, el hombre se encuentra en cada situación envuelto por aquello entre lo que el hombre vive, a saber, cosas físicas, sus propias dotes naturales, y los demás hombres que en forma de cuerpo social definen un cuerpo, esto es, un sistema de posibilidades para que cada uno sea formalmente cada cual. Y un cuerpo social, además, en que por incorporación del acontecer individual, él mismo acontece en cierto modo. A fuer de tal el hombre desde el punto de vista social es más realidad por razón de la sociedad; y en cada una de las sociedades el hombre lo es de otro modo, por razón misma del acontecer social. Por esto, en esta sociedad y en su historia entera, el hombre recibe de los demás un sistema de posibilidades apropiables y, en orden a la felicidad, un sistema de posibilidades apropiandas en sentido positivo o en sentido negativo. En este respecto, la realidad moral del hombre no solamente es realidad, sino que es una realidad social histórica. La moralidad misma es social y es histórica. No se trata pura y simplemente de que el hombre tenga unas ideas morales en función de la sociedad y de la historia, sino de que la dimensión de realidad moral que el hombre tiene es constitutivamente **qua** realidad moral, histórica y social.

Hay un tercer momento. El individuo tiene que hacer su vida en una sociedad con una moral histórica y socialmente determinada y, en consecuencia, su acción moral está físicamente determinada en cada una de las concretas situaciones en que va pasando su vida.

Los tres momentos, especialmente el primero, determinan, por tanto, el planteamiento concreto de nuestro problema.....

Abierto a la realidad en forma de felicidad, el hombre está absolutamente vertido a una forma de perfección, lo cual no depende de él y es el elemento absoluto de toda moral; pero los distintos modos de perfección no son sino distintas posibilidades que existen en cada una de las situaciones sociales y históricas, y que el hombre actualiza, de modo que no aumenta o cambia la moral del hombre, sino que cambia el hombre que va a tener esta moral concreta; finalmente no solamente las distintas ideas del hombre y de su perfección son actualización de posibilidades, sino que dentro de un mismo sistema de posibilidades y de una misma idea del hombre hay un desarrollo que es el hacer ver

la fecundidad de esas posibilidades, que definen en aquella sociedad al hombre dentro de las distintas circunstancias históricas y individuales...

Comoquiera que sea, tres conclusiones son firmes. Primera, como fundamento de la moral está la condición del hombre como realidad abierta, como realidad final, como personeidad religada, de modo que toda determinación positiva, venga de donde viniere, podrá ser incluso un incremento relativo de las posibilidades del hombre en orden a la perfección y concreción, si bien esas posibilidades vienen incoativamente dadas en la estructura misma del hombre. Segunda, que esa idea no puede ser otra cosa sino la idea de una perfección, y que como tal perfección no hace sino expresar la perfección de que es capaz aquello que real y efectivamente es la naturaleza humana. Tercera, que supuesta esa idea de la perfección humana, tiene que caber en ella la vicisitud histórica de modo que esa perfección se vaya explicando y concretando en cada situación y en cada momento en el sistema de fecundas posibilidades, que dimanan incoativamente de la realidad humana. Solamente por esta vía la convivencia social y la situación individual dan a la moral su último carácter concreto. Las situaciones de convivencia y los distintos tipos de posible convivencia son los que determinan los sistemas de posibilidades implícitas en la estructura misma del hombre como realidad sustantiva....

El hombre determina su sustantividad psicofísica, y esa determinación por apropiación de posibilidades es lo que constituye su virtud y su vicio. La concreción moral y efectiva del hombre no es otra cosa sino la concreción de sus virtudes y de sus vicios. La concreción de la moral es la apropiación racional y razonable de las posibilidades que van implicadas incoativamente en la idea del hombre, perfectamente actualizada en cada una de sus situaciones. Eso y no otra cosa es lo que constituye la felicidad del hombre. De esa felicidad penden los deberes, y la felicidad a su vez pende de la índole misma de una realidad: la realidad humana que está constitutivamente abierta a su interna justificación.

Pues bien, la justificación de la vida no es -y no puede ser otra cosa- sino la propia felicidad concreta del hombre." **Sobre el hombre,** pp. 343-440.

5. EL FUNDAMENTO ULTIMO DE LA PERSONA HUMANA

"Se es hombre haciéndose en las propias acciones agente, actor y autor de ellas. Por sus acciones el hombre está **con** las cosas reales, pero con ellas donde está es en la realidad. 'Las' cosas reales no son 'la' realidad; son solamente vectores de ésta. Estando en la realidad es como el hombre se hace realidad personal, una realidad relativamente absoluta. La realidad es desde este punto de vista el fundamento último, posibilitante y impelente de mi realidad personal.

Esta fundamentalidad de lo real es lo que constituye el poder de lo real, la dominancia de lo real en tanto que real. Y esta dominancia domina mi realidad personal no por causalidad sino por apoderamiento. Este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación.

La religación es la realidad apoderándose de mí. Y esta religación no es un vínculo material, sino mera dominancia de apoderamiento, de un poder de lo real actualizado en mi intelección sentiente. Por tanto, la religación actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mí se ha apoderado. La religación, en efecto, es primariamente algo no conceptual sino físico, es algo experiencial; en segundo lugar es manifestativa del poder de de lo real; pero es enigmática porque no nos hace ver en qué consiste la diferencia y la unidad de 'esta' realidad (la de cada cosa) y 'la' realidad.

El hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático. Lo real del poder está actualizado como algo enigmático. Y como este poder es un fundamento de mi realidad personal, resulta que el hacerme persona en mis acciones es algo problemático. Este problematismo se muestra como inquietud, como voz de la conciencia, y como volición de verdad real. Esta verdad tiene los tres momentos de ostensión, fidelidad y efectividad. Por tanto la inquietud que me dicta la voz de la conciencia es voluntad de verdad real enigmáticamente aprehendida. Por consiguiente hemos de ir buscando. Hacerse persona es **búsqueda**. Es en definitiva buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto. Toda búsqueda es problemática cuando lo buscado es enigmático." **El hombre y Dios**, pp. 108-109.

5.1 Problematismo de la realidad-fundamento

"El hombre está hoy más necesitado que nunca de atender a la verdad **real.** Es una voluntad de verdad que quiere descubrir cada vez más verdad real, esto es, más manifestación, más seguridad, más efectividad de lo real. Y esta verdad real es real en todos los modos de realidad, entre ellos según el 'hacia'. Estamos, pues, lanzados 'hacia': en y por la verdad real, hacia lo real mismo.

Precisamente por esto el hombre tiene que adoptar alguna forma de realidad entre otras posibles. Y esto no es sólo una obligación sino un hecho; no sólo el hecho del que el hombre está necesitado, sino el hecho constitutivo de la realidad personal del hombre. En cada uno de sus actos el hombre está ejecutando una volición de verdad real. En ella tiene que adoptar una forma de realidad. Esta forma es, pues, optativa.

Por tanto la voluntad de verdad real se plasma en **búsqueda.** ¿Búsqueda de qué? Búsqueda de cómo se articulan las cosas reales en 'la' realidad para poder optar por una forma de realidad. Necesitamos averiguar cuál es la manera como se articula en cada cosa 'su' realidad con 'la' realidad. Y ésta es la fundamentalidad en que se fundamenta mi realidad personal en la realidad, en la realidad fundamento." **El hombre y Dios**, pp. 107-108.

a) Religación de la persona al poder de lo real

"El hombre no sólo no es nada sin cosas sino que necesita que le hagan hacerse a sí mismo. No le basta con poder y tener que hacerse, sino que necesita el impulso para estar haciéndose. Y este impulso es intrínseca y formal versión al poder de lo real. El hombre no es realidad personal sino estando pendiente del poder de lo real... La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real.

Esto no es una mera conceptuación teórica sino que es un análisis de hechos. La religación es ante todo un **hecho** perfectamente **constatable**. No sólo esto, sino que la religación es algo que afecta al todo de mi realidad humana desde mis más modestos caracteres físicos hasta mis más elevados rasgos mentales, porque lo que está religado al poder de lo real no es uno o otro aspecto de mi realidad sino que es mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, porque según todas es como me hago persona. La religación es pues un hecho no sólo constatable, sino un **hecho total,** integral. Finalmente, la religación es algo básico y radical. La religación es la raiz misma de esta realidad personal mía. No sólo es hecho constatable y total, sino que es ante todo y sobre todo **hecho radical**. La religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es la raiz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo **un** Yo sino mi Yo.....

Me encuentro pues religado a la realidad en su poder. La religación es religación al poder de lo real. El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder. La fundamentalidad acontece en religación al poder de lo real.

Esta unidad del poder de lo real y de la religación es justo... el apoderamiento." **El hombre y Dios**, pp. 92-93.

b) Carácter enigmático del poder de lo real

"La religación al poder de lo real es la experiencia que manifiesta lo enigmático de este poder de lo real... Vimos, en efecto, que al estar con las cosas reales, aquello **en** que estamos es en 'la' realidad. Toda cosa real impone que adoptemos una forma determinada de realidad. Y aquí está el enigma.

Enigma es ante todo un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente, como lo hace un oráculo. Así dice Heráclito que el oráculo de Delfos ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa. Este modo de manifestar la realidad es lo que se llama **aínigma,** enigma. El enigma está constituido por una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles. Sin embargo el carácter de enigma no concierne tan sólo al decir, sino que concierne a lo dicho mismo. Lo que se dice o manifiesta es enigma porque lo dicho, lo real, es enigmático.

Pues bien, la realidad, lo manifiesto, está indicado o es manifiesto en tanto que realidad, y esta manifestación es enigmática. Porque realidad es por un lado un momento de la cosa real con que estamos, su formalidad propia, su propia realidad. Pero por otro lado nos impone que adoptemos una forma de realidad. ¿Cuál? No forzosamente la de esta cosa real misma, sino una forma en 'la' realidad.

Ahora bien, esto es una radical ambivalencia. Porque aquello **con** que estamos es esta realidad, y aquello **en** que estamos es 'la' realidad. Y ambos momentos ciertamente no son separables pero son muy distintos. Toda cosa humanamente aprehendida es real, pero ninguna es 'la' realidad. Y lo grave está en que es cada cosa real lo que nos impone estar en 'la' realidad. Es lo que expresábamos diciendo que las cosas reales vehiculan el poder de lo real, son sus vectores. No son dos realidades sino una sola, una unidad enigmáticamente manifiesta en nuestra religación experiencial.

Tenemos que estar en la realidad, nos lo exigen las cosas reales en su realidad, pero ninguna es aquello en que se nos hace estar. Es el poder de lo real como enigma: estar en 'la' realidad con las cosas reales. Es un poder enigmático....

Como el poder de lo real es enigmático, este enigma imprime su carácter a la realización de nuestra realidad personal: es el problematismo de la fundamentalidad. Nos

hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real." **El hombre y Dios**, pp. 96-99.

c) El problema de Dios

"Este problematismo de la realidad fundamento no es algo que lleva al problema de Dios sino que **es** formalmente **el problema de Dios**. Lo que la religión manifiesta experiencial pero enigmáticamente es Dios como problema. El problema de Dios pertenece, pues, formal y constitutivamente a la constitución de mi propia persona en tanto que tiene que hacerse inexorablemente su propia realidad, su propia **figura de ser** absoluto 'con' las cosas estando en 'la' realidad. Es un problema que pertenece a la dimensión de mi persona religada intrínseca y formalmente al poder de lo real. Este poder acontece en mi vida como experiencia de la realidad en cuanto manifestada, fiel y efectiva. Por tanto Dios constituye un problema intrínseca y formalmente constitutivo, en tanto que problema, de la estructura de mi propia realidad personal. No es un problema arbitrario.

Por esto mismo el problema de Dios no es tampoco formalmente un problema del más allá. Esta es otra cuestión. No se trata de esto sino al revés: es que la voluntad de verdad real y el problema de Dios inscrito en ella son una dimensión que constituye la posibilidad de mi existencia misma en la realidad, para poder soportar el estar en este mundo. El problema de Dios es un problema que afecta radical y formalmente a la constitución de la persona humana y, por consiguiente, no es un problema que formalmente concierne a un más allá.

El problema de Dios, repito, concierne precisamente y ante todo a la realidad misma de este mundo y a nuestra realidad personal en él. Por consiguiente, el problema de Dios no es la investigación de algo que está fuera del mundo sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía. A este algo estamos problemática, pero inexorablemente lanzados todos para poder optar a la figura absoluta de nuestro ser.

¿En qué consiste radicalmente esta realidad-fundamento hacia la que estoy lanzado y que tengo que buscar?.... Ahora nos encontramos lanzados del hombre a Dios: es el problema de la realidad divina.

Para plantearlo adecuadamente necesitamos una definición nominal de aquello que se busca; de lo contrario no podríamos buscar. ¿Qué se entiende por Dios, acéptese o no su realidad? Al comienzo de la investigación llamaremos Dios al fundamento último posibilitante y impelente de la articulación, digámoslo así, de las cosas reales en 'la' realidad. Pero no basta con esto. Necesito también ver que lo que he encontrado en mi búsqueda no es sólo algo real que llamo Dios, sino que eso real es precisamente Dios en tanto que Dios." **El hombre y Dios**, pp. 109-112.

5.2 Justificación intelectual de la realidad de Dios

"En la religación **somos llevados** a hacer nuestro Yo. En segundo lugar, somos llevados **físicamente,** esto es, no se trata de una marcha meramente conceptual, sino de una marcha real y física de nuestra persona. En tercer lugar, somos llevados físicamente, pero de un **modo problemático**. La religación es la experiencia misma del problematismo de nuestro ser; es un problema físicamente problemático. Ahora bien, este problema físico es justo lo que es preciso explanar ahora: es el problema de Dios.

Justificar la realidad de Dios no es montar razonamientos especulativos sobre razonamientos especulativos, sino que es la explanación intelectiva de la marcha efectiva de la religación. Es una explanación intelectiva: por tanto no puede menos de envolver un momento de fundamentación. Es la explanación de una experiencia que estamos **experienciando físicamente**: por tanto tiene siempre esa resonancia de problema, propia del carácter de la vida personal.

Esta explanación intelectiva la llevamos a cabo en varios pasos." **El hombre y Dios**, pp. 134-135.

a) Primer paso

"Mi Yo, mi ser, es algo que se configura respecto de la realidad en que estoy y en la que me muevo. Se configura mi ser no sólo respecto de las cosas cualitativamente determinadas, sino respecto de estas cosas en cuanto reales. En otras palabras, el Yo 'es' frente a toda realidad sea ella cualquiera: piedra, prójimo, Dios mismo. Frente a toda realidad en cuanto realidad soy Yo quien soy. En su virtud, el ser del hombre, su Yo, es un ser 'absoluto'. Absoluto porque es mío, y porque está determinado en función de 'la' realidad **simpliciter**.

Este ser absoluto que es el Yo, es, sin embargo, algo cobrado. En su virtud, diremos que el Yo es el ser 'relativamente absoluto'. Relativamente, porque es un ser cobrado; pero absoluto en el sentido que acabamos de explicar. Y como lo cobrado es absoluto resulta que el hombre está radicalmente **inquieto** en la vida. Y como esta inquietud se halla constitutivamente inscrita en mi realidad en cuanto realidad, resulta que es esta realidad la que clama en aquella inquietud. Este clamor es la **voz de la conciencia.** La voz de la conciencia es el clamor de la realidad camino del ser absoluto. La realidad se me hace presente como noticia en la voz de la conciencia.

He aquí el primer paso de nuestra explanación: la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo su Yo, su ser, que es un ser relativamente absoluto, un absoluto cobrado." **El hombre y Dios**, p. 137.

b) Segundo paso

"El hombre no sólo vive 'en' la realidad y 'desde' la realidad, sino que el hombre vive también 'por' la realidad. La realidad no es sólo última y posibilitante, es también **impelente**. La realidad, decía, es aquello 'con' que el hombre hace su Yo, su ser absoluto. Y lo hace porque la estructura de este 'con' consiste en ser 'en, desde y por', esto es, porque la realidad es última, posibilitante y impelente.

De ello resulta que la realidad no es una especie de 'objeto' a que se refiere mi persona, sino que es el fundamento mismo de mi ser absoluto: la realidad es un poder, el **poder de lo real**... Pero poder es la dominancia de lo real en cuanto real. La realidad es dominante, es poder, pura y simplemente por ser real. Y la dominancia de este poder es, en nuestro caso, el poder de hacernos ser absolutos. La dominancia es dominancia de fundamentalidad de mi Yo absoluto.

¿Cómo domina? No es, desde luego, una especie de fuerza física, porque es un poder y no una causa. Pero sin embargo la realidad es principio formal determinante... Este singular carácter se ser algo 'físico' sin ser 'fuerza' es justo lo que acontece en la esencia de la religación. Por esto es por lo que la religación es algo físico y no es, sin embargo, mera vinculación.

Religado al poder de lo real como último, posibilitante y impelente, me hallo físicamente determinado por él en mi ser absoluto. Lo que nos determina físicamente es, pues, 'la' realidad. 'La' realidad es lo que 'me hace ser Yo'. El ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante y impelente. He aquí el segundo paso de nuestra explanación." **El hombre y Dios**, pp. 138-140.

c) Tercer paso

"El carácter de realidad no sólo es 'más' que lo que cada cosa real concretamente es, sino que es **en cada cosa real** aquello que determina mi ser relativamente absoluto en cuanto absoluto. El poder de lo real, a pesar de no ser un poder que esté fuera o por encima de las cosas reales concretas, es sin embargo un poder de 'la' realidad en cuanto realidad; es algo 'más' que el poder de las realidades concretas, pues en cada cosa concreta, por modesta que sea, yo me estoy determinando ante 'la' realidad como tal: es justo la raiz de mi ser absoluto.

'La' realidad tiene un poder físico. Lo cual quiere decir que cada cosa real vehicula un carácter y un poder que no está agotado en la realidad de las cosas concretas que, como reales, tienen poder sobre mí. El 'más' es un **momento constitutivo** del poder de lo real: el poder de lo real es el poder de lo real en todo su 'más'.

Como momento de las cosas y como determinante del Yo, el poder de lo real es 'más' que la realidad y que el poder de cada cosa real concreta. Cada cosa real lleva

físicamente en su realidad el carácter y el poder de 'la' realidad **simpliciter**: he aquí el tercer paso de nuestra explanación." **El hombre y Dios**, pp.143-144.

d) Cuarto paso

"Como el poder de lo real es enigmático, la inteligencia no se halla tan sólo 'ante' la realidad que le es dada como ante algo que está presente, sino que está lanzada por la realidad misma 'hacia' su radical enigma. La inteligencia no está tan sólo intencionalmente '**dirigida**' hacia, sino físicamente '**lanzada**' hacia. El 'hacia' no es un ir 'hacia' sino que es un momento de la realidad misma aprehendida: no es 'hacia la realidad' sino la 'realidad en hacia'... Pues bien, en nuestro caso, el enigma de la realidad es la intelección de la realidad en un 'hacia' muy preciso, a saber, hacia el fundamento radical de cada cosa real. El poder de lo real no sólo nos determina físicamente de un modo problemático, sino que esta determinación es el problema mismo del fundamento de la estructura de la realidad en cuanto tal. La religación es religación a la realidad en su enigma.

Lanzados por la realidad misma hacia su enigma, la inteligencia puede descubrir cuál es el nudo de la dificultad. El poder de lo real, en efecto, como todo poder, se funda en las propiedades (digámoslo así) que posee la cosa que tiene tal poder; si no las poseyera, no tendría ese poder. Y aquí está el nudo de la cuestión. El poder de lo real se funda en la índole de la realidad en cuanto realidad. El poder de lo real, como determinante de mi relativo ser absoluto, es un poder que se funda en la realidad misma. Ahora bien, esta realidad no es la de **este** par de gafas, porque ser real es 'más' que ser este par de gafas. Pero el poder de lo real tampoco es sin más el poder de esta realidad que es la de este par de gafas. Porque **con** el par de gafas, aquello **en** lo que estoy es en 'la' realidad **simpliciter**; pues es en ella donde me determino en mi relativo ser absoluto, según vimos ya. De aquí dos consecuencias decisivas:

- La realidad en que se funda este poder no son las cosas reales concretas. En otros términos: todas las cosas son reales, pero ninguna es 'la' realidad. Pero 'la' realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda 'la' realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es '**una**' realidad sino el fundamento de '**la**' realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto.

- Pero este poder de lo real lo encuentro en la realidad concreta de cada cosa. Lo cual significa que la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, está presente **formalmente** en las cosas constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas reales es primariamente de carácter formal. Dios no está primariamente presente en las cosas reales como la causa lo está en su efecto, sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales. La posible causación efectora de Dios respecto de las cosas es una interpretación ulterior exigida por algo anterior: por la presencia formal de

Dios en las cosas. Y esta presencia consiste en que la realidad de cada cosa está constituída 'en' Dios. Dios no es una realidad que está ahí **además** de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal. Por tanto, la realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constituyentemente presente en ésta de un modo formal. Por esto es por lo que toda cosa real es intrínsecamente ambivalente. Cada cosa, por un lado, es concretamente su irreductible realidad; pero, por otro lado, está formalmente constituida en la realidad absolutamente absoluta, en Dios. Sin Dios 'en' la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Y esta unidad es justo la resolución del enigma de la realidad. La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar sin embargo formalmente constituida en Dios. Por esto es por lo que la cosa es 'su' realidad y presencia de 'la' realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real...

Así pues, Dios existe, y está constituyendo formal y preciosamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella. He aquí el cuarto paso de nuestra explanación.

e) La vía de la religación. Síntesis y punto de llegada

Recogiendo los pasos anteriores, diremos entonces en forma sencilla: la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su Yo, su ser, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso). Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante y impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante del Yo, el poder de lo real es 'más' que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso).....

Ahora no resta sino explicitar este punto de llegada para ver que hemos llegado a Dios en tanto que Dios. No se trata de una inferencia sino de un examen del término a que hemos llegado en la intelección de la vía de la religación.

Por la vía de la religación hemos llegado a la determinación de mi ser relativamente absoluto, de mi Yo, gracias al poder de lo real. Este poder se funda en la índole misma de la realidad. De ahí que esta vía no es ni antropológica ni cósmica, sino que es a una y por elevación la vía de la realidad. Por esta vía descubrimos una realidad absolutamente absoluta que es el fundamento, según acabamos de ver, tanto del poder de lo real como de la realidad misma de las cosas en que aquel poder se funda. Este fundamento es un fundamento formalmente constituyente de la realidad, y por tanto de mi Yo. Estando, pues, formalmente presente en las cosas reales, la realidad absolutamente absoluta, esto es, Dios, tiene dos aspectos. Primero aquel aspecto según el cual por su propia índole es

fundante del poder de lo real, y segundo, aquel aspecto según el cual concierne al poder de lo real como **fundado** en Dios....

Que mi Yo sea absoluto no significa que en sí mismo nada tenga que ver con el mundo real y con Dios; significa por el contrario que tiene que ver con todo, incluso con Dios mismo pero de un modo absoluto, esto es, **divinamente.** Tengo que ver divinamente con Dios. Por tanto, la función de Dios en la vida no es sólo ser su plenitud, sino ser tensión dinámica en la marcha hacia lo absoluto de mi ser. Por esto, cuando se dice que el hombre tiene algo de divino, se enuncia una verdad, pero era necesario conceptuar con rigor qué es este 'algo'. No es una vaga semejanza de propiedades, sino la tensión constituyente de mi ser relativamente absoluto en la realidad absolutamente absoluta: la tensión constituyente de mi Yo como algo absoluto en Dios. Es un aspecto de lo teologal en el hombre.

De aquí dos importantes consecuencias:

- Es una tensión teologal constituyente de mi Yo. Por tanto, como ya lo indicaba, no es Dios quien hace mi Yo; mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien 'hace que yo haga' mi Yo, mi ser. Es el aspecto propiamente dinámico de esta tensión. Dios no es mera **naturans me naturans**, sino **realitas me reificans.** Porque hacer mi Yo es constituir mi realidad en la figura de mi ser, esto es, hacer que mi realidad sea, **realitas in essendo**. Este hacer que yo sea mi Yo, que yo sea mi ser relativamente absoluto, es esencial a la función de Dios. Dios es formalmente **quoad nos**, la realidad absolutamente absoluta que 'hace ser' relativamente absoluto. Dios hace que mi realidad humana se haga su Yo en la vida.

- Como todo acto, por minúsculo y intrascendente que sea por su contenido, contribuye a hacer mi Yo, mi relativo ser absoluto, resulta que todo acto es formalmente una **toma de posición** respecto de Dios. Por esto, en tanto que constructor de mi Yo, ningún acto, por modesto que sea su contenido, es intrascendente: todo tiene la transcendencia de estar constituyéndome en Dios. El hombre está **implantado** en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo.

Esta es la estructura funcional de Dios en la vida: es **fundamento** (y no objeto), lo es de su **plenitud** (y no de su indigencia), y lo es en forma de **tensión dinámica** (y no de yuxtaposición). Esta estructura funcional es constituyente de la vida y lo es de una manera no recóndita sino más bien palmaria. Nada de lo dicho, supuesta la realidad de Dios, excede de un análisis y de una interpretación intelectiva, si no inmediata, sí cuando menos palmaria. Lo que sucede es que el hombre puede ignorarla, y puede sobre todo dar nombres distintos a lo que nosotros hemos llamado Dios y función de Dios. Pero lo que dichos nombres designan es la misma realidad que nosotros hemos tratado de justificar. De ahí que aunque el hombre la ignore, jamás podrá volver las espaldas a esta estructura de la construcción de su Yo.

Pero sin embargo puede el hombre distanciarse de ella y hasta sumergirla en oscuridad. Porque lo que el hombre no soporta fácilmente no es precisamente Dios, sino el carácter absoluto en que su Yo consiste. En su tensión hacia su ser absoluto se ve invadido por una interna y radical distensión, por una **fatiga de lo absoluto,** una especie de fatiga teologal. Le gustaría descansar, desentenderse, aunque fuera episódicamente, de la necesidad de estar siempre tomando posición en lo absoluto. Entonces es fácil reducir a Dios a la categoría de un mero objeto de que uno se ocupa. **Eo ipso** tiene trazada la vía para creer que está viviendo sin Dios. Pero es mero alejamiento de El.

La fatiga de lo absoluto, la objetualización de Dios y el alejamiento vital de Dios, son tres fenómenos esencialmente conexos, cada uno de los cuales está fundado en el anterior. No es la única fuente del ateísmo ni remotamente, pero es un hecho sumamente general. Sólo la reviviscencia de la religación puede inyectar nuevo vigor a la astenia de lo absoluto, sólo este vigor puede hacer ver la tensión constituyente de la vida, y sólo esta tensión puede volver a descubrir a Dios presente en el seno del espíritu humano y en toda realidad. Es el punto culminante de la vía de la religación." **El hombre y Dios,** pp. 149-164.

5.3 Forma plenaria del acceso del hombre a Dios

"Como hecho, la religación es el hecho inconcuso de que estamos ligados al poder de lo real como fundamentalidad de nuestro Yo. Pero habiendo inteligido ya que este poder es sede y vehículo intrínseco y formal de Dios, resulta claro que la esencia de la religación es este acceso incoado que constituye la accesibilidad de Dios en las cosas y sobre todo en nosotros mismos. Todo hombre accede incoadamente a Dios por Dios. Escribía San Agustín que Dios diría al hombre: 'tú no me hubieras buscado si yo no te hubiera encontrado'. Es verdad. Pero verdad parcial, porque no se trata primariamente de una búsqueda sino de un verdadero acceso, todo lo incoado que se quiera, pero verdadero acceso. Sépanlo o no lo sepan, todos los hombres están incoativamente accediendo a Dios.

Este acceso es, como digo, sólo un acceso incoado. Pero la fundamentalidad de Dios es, según vimos, donación personal. En su virtud, el hombre accede religadamente a Dios en una tensión que tiene un carácter sumamente preciso: una tensión que es el correlato humano de la tensión donante, a saber, la tensión en entrega. A la donación corresponde la entrega. La forma plenaria del acceso del hombre a Dios es 'entrega'. Dios se nos da en las cosas en un 'hacia' en forma de noticia y de nuda presencia. Por esto es por lo que la forma plenaria de acceder a Dios es darnos a El en un 'hacia': es la entrega.

Todo hombre, decía, está en acceso incoado a Dios. Pero este acceso incoado no se despliega en acceso plenario en todo hombre. Para ello es menester que se conozca formalmente que Dios existe como realidad absolutamente absoluta en toda su absoluta concreción. Ahora bien, este conocimiento es el que hemos justificado precisamente en

el capítulo anterior. Fundados en este conocimiento, esto es, en la situación del hombre que ha inteligido la realidad de Dios, es como llevamos a cabo la entrega a El.

Como acabo de decirlo, esta entrega no es idéntica al acceso incoado; pero no podría existir sino inscrita en el seno del acceso incoado y vehiculada por él. La entrega, el acceso plenario, no es sino el despliegue del acceso incoado. La entrega no es el acceso primario del hombre a Dios pero es su despliegue plenario. Parodiando a san Agustín pudiéramos pensar que Dios diría al hombre: 'no te me entregarías si yo no te hubiera llevado a mí'. Nos preguntamos entonces qué es este despliegue del acceso incoado en acceso plenario.....

Estando llevado por Dios el hombre no va a la deriva de la corriente, sino que va bogando en la realidad hacia Dios. El hombre hace su Yo, su ser relativamente absoluto, entregándose a la realidad absolutamente absoluta, a Dios.

Pero no lo olvidemos: Dios y su donación son personales. Por tanto la entrega no es sólo una acción positiva sino que es una acción estrictamente interpersonal que va formalmente dirigida desde la persona humana, que es un Yo, a la persona de Dios. A la donación personal que es la presencia fundante de Dios en las cosas y en el hombre, responde la persona humana con esa forma especial de donación que es la entrega de sí mismo. Decía que el ir a Dios es el despliegue del estar llevados a El. Ahora se ve por qué: el ir a Dios es donación; y como donación fundada en la donación incoada, la entrega es despliegue de esta última. ¿Cómo?

La entrega de la persona humana a Dios tiene distintos momentos. Vuelven a aparecer aquí por milésima vez las tres dimensiones del poder de lo real, de la religación y de Dios mismo, a saber, ultimidad, posibilitación y impelencia. Pero van cobrando un perfil cada vez más claro y preciso.....

A los tres caracteres de Dios religante como realidad última, posibilitante y impelente, corresponden tres momentos de la entrega del hombre a Dios: acatamiento, súplica y el refugiarse. En este triple aspecto es como transcurre ese acto unitario y simple que es la entrega de la persona humana a la persona divina. Son tres momentos en algún modo distintos pero esencialmente inseparables. Todo acatamiento, por ejemplo, es una súplica y un ir a Dios como refugio, etc. Lo que sucede es que en cada caso puede dominar un carácter más que los otros. Y precisamente porque estos momentos de la entrega se fundan en la aceptación de la realidad de Dios como último, posibilitante y impelente, es por lo que esta entrega constituye el despliegue del acceso incoado. En esencia, el acceso incoado es la religación misma; la entrega no es sino el despliegue de la religación.

¿Cuál es la índole de la unidad entre el hombre y Dios en la tensión dinámica de la entrega?... Es unidad de persona a persona. Y como se trata de una donación de Dios y de una entrega del hombre, en la que Dios mismo tiene la iniciativa (Dios es pretensión), resulta que en una o otra forma, esta unidad de donación y de entrega es **unidad de causalidad personal....**

Como toda causalidad personal, esta causalidad interpersonal es rigurosamente metafísica... Ayudar, consolar, escuchar, etc., no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndome en mi ser. Por esto, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia es **en sí misma** la experiencia de Dios. Dios es algo experienciado. Correlativamente, el hombre, según vimos, se entrega a Dios-donante en acatamiento, súplica y refugio. Son los modos de la causalidad interpersonal entre Dios y el hombre desde el punto de vista del hombre." **El hombre y Dios**, pp. 196-204.

5.4 El hombre, experiencia de Dios

"La marcha 'hacia' el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto 'tanteo'. La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto real. Es, en cada paso suyo, un intento de 'probación'. Pues bien, 'probación física de realidad' es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos 'experiencia'.

a) Experiencia fundamental

Por tanto, la marcha problemática hacia el fundamento del poder de lo real en la religación es experiencia de aquel fundamento, una experiencia real y física, pero intelectiva. El apoderamiento por el poder de lo real acontece en forma experiencial. La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es **experiencia fundamental.** Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento. Este carácter es esencial a la religación. El hombre, decíamos, accede siempre religadamente al fundamento de lo real. Por tanto, el hombre tiene siempre en su realización personal aquella experiencia fundamental.

Todo acto suyo, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real. El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. No son meras actitudes conceptuales.

Esta experiencia fundamental es individual, social y histórica. De ahí que el propio fundamento del poder de lo real pertenece, en una o en otra forma, a la persona misma: ser persona es ser 'figura' de ese fundamento, y serlo experiencialmente.

b) Somos experiencia de Dios

Pues bien, la experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es **eo ipso** Dios experienciado como fundamento, es experiencia de Dios. Y como en virtud de la experiencia fundamental el fundamento del poder de lo real, según acabamos de ver, pertenece en una o en otra forma a la persona misma, resulta que Dios, al ser la realidad-fundamento de este poder, descubierta por la persona y en la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana 'y además' Dios. Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son **simpliciter** un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios **ad extra.**

Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente. Por esto, la 'y' de 'hombre y Dios' no es una 'y' copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. ¿Cuál es el modo concreto de esta inclusión? Es justo 'experiencia': ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana.

La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios.....

c) Historia de las religiones y cristianismo

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión. Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.

En esta experiencia se inscribe el cristianismo. El cristianismo es religión y, por tanto, una plasmación de la religación, una forma como el poder de lo real, y, por tanto, su fundamento, Dios, se apodera (en el individuo, en la sociedad y en la historia) experiencialmente del hombre. El poder de lo real, decía, consiste en que las cosas son reales 'en' Dios. Pues bien, para el cristianismo este 'ser reales en Dios' consiste en ser **deiformes.** Las cosas reales son, decía, Dios **ad extra**; para el cristianismo este **ad extra** es 'ser como Dios'.

Esta deiformidad admite modos y grados diversos, pero siempre son modos y grados de una estricta deiformidad. De ahí que el apoderamiento en que la religación consiste sea concretamente deiformidad. La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios....

A mi modo de ver, es la esencia del cristianismo. Antes que ser religión de salvación (según se repite hoy como si fuera algo evidente) y precisamente para poder serlo, el cristianismo es religión de deiformidad. De ahí que el carácter experiencial del cristianismo sea la suprema experiencia teologal, porque no cabe mayor forma de ser real en Dios que serlo deiformemente.

En su virtud, el cristianismo no es sólo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad, 'radical', pero además 'formal', de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia no sólo histórica, sino teologal del cristianismo. La experiencia teologal de la humanidad es así la experiencia de la deiformidad en su triple dimensión individual, social y histórica: es cristianismo en tanteo." **El hombre y Dios,** pp. 377-381.

5.5 Dimensión teologal del hombre

"El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios. Es cierto -todos los hombres somos víctimas de inelegancias- que apelamos a Dios cuando truena. Sí, de esto no está exento nadie. Pero no es la forma primaria como el hombre va a Dios, y 'está' efectivamente en Dios.

No va por la vía de la indigencia sino de la plenitud, de la plenitud de su ser, en la plenitud de su vida y de su muerte. El hombre no va a Dios en la experiencia individual, social y histórica de su indigencia; esto interviene secundariamente. Va a Dios y debe ir sobre todo en lo que es más plenario, en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona. En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios, dándose al hombre en la experiencia suya. Esta donación de Dios es justamente la realidad de la persona. Y esta experiencia humana de lo absoluto es experiencia de esta donación de Dios...

El hombre va a Dios y lo encuentra haciéndose persona. Y en este hacerse persona se halla la dimensión teologal del hombre. La exposición y articulación de esta idea la he llevado a cabo en tres partes sucesivas.

En primer lugar el hombre: qué es ser hombre y cómo el hombre se hace persona. A este problema ha respondido un concepto esencial y fundamental: la religación. El

hombre se hace persona religado en su ser mismo al poder de lo real en tanto que real, como último, posibilitante y impelente.

En segundo lugar, en esta religación el hombre se encuentra lanzado al fundamento de esta religación: es la marcha del hombre a Dios. En su religación personal el hombre tiene **velis nolis** una voluntad de verdad real. Voluntad de verdad real, es decir, de asentar de una o de otra manera su ser, aunque sea en sí mismo, como es el caso del ateo. Pero el hombre tiene forzosamente esa voluntad de verdad. Y esa voluntad de verdad se despliega en un acto que tiene dos aspectos. Por un lado, inteligir de alguna manera el carácter de ese fundamento, de modo que esa intelección sea la intelección de la realidad absolutamente absoluta de Dios; y, por otro, tener acceso a ella, en una forma precisa, apropiándose esa realidad personal. Esa apropiación constituye una entrega a la realidad personal de Dios, y en tanto que verdadera, es justamente la fe. Es el concepto de la entrega intelectiva a Dios como voluntad de verdad.

En tercer lugar, el planteamiento de lo que es el hombre y de lo que es Dios nos llevaba a discutir el problema de Dios 'y' el hombre. ¿En qué consiste esa 'y'? Esta 'y' no tiene carácter copulativo sino implicativo. En su entrega intelectiva el hombre descubre que su ser es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Ser persona humana es una manera de ser experiencia de Dios, a saber, experiencia tensiva. Una experiencia que se despliega individual, social y históricamente. Ser hombre es una manera finita de ser Dios. Y en este Yo de carácter tensivo es en lo que consiste el último y radical transcurso de la religación para el que admite la realidad de Dios.

Religación al poder de lo real, entrega intelectiva a Dios en la voluntad de verdad, experiencia tensiva de Dios: he aquí los tres conceptos que expresan tres momentos de un solo fenómeno, de una sola estructura, cuya unidad intrínseca y formal constituye la dimensión teologal del hombre, del hombre como constitución del acto en el cual se afirma como relativamente absoluto en el seno de la realidad en tanto que Yo." **El hombre y Dios**, pp. 344-345, 364-365.

6. EPILOGO SOCIO-POLITICO

Las urgencias nos apremian. La vida es corta. ¿Vale la pena gastar nuestro precioso y escaso tiempo en leer a Zubiri? Creo que sí. Puede proporcionarnos una cura de rigor y realismo, sin obligarnos a renunciar a nuestros ideales o utopías. Su filosofía, por extraño que parezca, ofrece un fermento eficaz de renovación sociopolítica.

Dentro de su sistema filosófico pueden alojarse concepciones sociales que no tienen nada que ver con una aceptación pasiva de situaciones injustas o indignas del hombre. Ofrece una buena plataforma para proyectar una avanzada política de promoción de la felicidad concreta de todos los hombres.

La persona, en su dimensión individual, social e histórica, ha de buscar la felicidad **apropiándose** las mejores posibilidades reales. Posibilidades que en parte pueden ser alumbradas por nosotros. El futuro no nos viene totalmente impuesto. En la concepción zubiriana de la historia hay iniciada germinalmente una reflexión sobre los mejores objetivos políticos.

Pues Zubiri concibe la historia como tarea **moral,** lo cual implica un discernimiento de las posibilidades en la situación concreta en que vivimos. Además la naturaleza **abierta** de la realidad humana permite un incremento constante de nuestras posibilidades en orden a la perfección. Y del horizonte de ese incremento no han de excluirse "las posibilidades máximas de la sociedad y de la historia" (10).

10 **Sobre el hombre**, pp. 434-435.

CUADERNOS DE FORMACION

1. La persona fin en sí (Carlos Díaz) (3ª ed.)
2. El hombre y Dios (Carlos Díaz) (3ª ed.)
3. El sentido de la vida (José Seco) (2ª ed.)
4. Ser persona, no cosa (Orencio León) (2ª ed.)
5. Ser mujer (Mª Dolores Hoyos) (2ª ed.)
6. Una economía al servicio de la persona (José A. Moreno) (2ª ed.)
7. Introducción al concepto de persona (José Mª vegas) (2ª ed.)
8. Ética y jurídica: Los derechos humanos (Soedade López Campo) (2ª ed.)
9. El hombre: constitución y destino (N. Lorenzo y V. Chillón)
10. Los nuevos movimientos sociales (Pepe Taberner)
11. Trabajo y paro (Antonio Calvo) (2ª ed.)
12. Propuestas para un mundo solidario (Agustín Domingo)
13. Por una cultura al servicio de la persona (Mª José Criado)
14. Sindicalismo y política (Félix García)
15. Macro y microeconomía (Félix Fernández de Aguirre)
16. Persona y rostro del otro (Ildefonso Murillo)
17. La autogestión (I) (Alfonso Gándara)
18. La autogestión (II) (Alfonso Gándara)
19. La economía hoy (Charo Prieto)
20. Por una escuela crítica (Pepe Medina y Fco. Javier Cortiguera)
21. La noviolencia (Pablo Simón)
22. Hacia un nuevo modelo energético (Federico Velázquez)
23. Optar por el sur (Chema Callejas)
24. Reencantar la realidad (José María Vegas)
25. Etica y gratuidad (Margarita Díez)
26. Ecología y persona (Jesús Romero)
27. Nuevas tecnologías (José Manuel Alonso)
28. Valores y normas éticas (José Luis Martín)
29. Los medios de comunicación social (Emilio Andreu)
30. Redefinir la política (Daniel Barcala).

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

Información y pedidos: Instituto E. Mounier. C/ Melilla, 10, 8º D. 28005 - MADRID. Tlfno: (91) 4731697. Suscripción completa ambas colecciones de cuadernos: 9.000 pts. Fin de edición: Diciembre de 1992.