

## LA PRAXIS HISTORICA DE LIBERACION DESDE EL PENSAMIENTO DE XAVIER ZUBIRI

### PRELIMINARES\*

El título de esta colaboración enuncia con intensidad y concisión máximas lo que es hoy para la mayoría de los pueblos de la tierra, especialmente para los de nuestra América, una entrañable aspiración y una urgente e inaplazable tarea. En efecto, «una profunda y vasta aspiración a la libertad anima hoy la historia humana»<sup>1</sup>.

Nuestros pueblos experimentan una incontenible voluntad de participación en todos los ámbitos y niveles de la vida social y realizan agónicos esfuerzos por conquistar modos de existencia más dignos en medio de un mundo en crisis que busca reestructurarse, pero conservando los privilegios para una mínima parte de la humanidad, a costa del despojo y el sufrimiento de la mayoría.

Se trata de una lucha denodada, ante todo contra nuestros propios lastres históricos que han contribuido a sumirnos en un mar de frustraciones y violencias: la pasividad y el estatismo a que hemos condenado al indio, al negro y al campesino, tradicionalmente vistos como simple naturaleza bárbara e irredenta. El caudillismo de los que so capa de bien común convierten al Estado y las instituciones sociales en simple problema de propiedad privada y usufructo individual. Las endémicas explosiones de inconformidad y rebeldía, de sobra justificadas, pero que de alguna manera han aupado todo tipo de

\* Siglas de las obras de Zubiri citadas en este trabajo (las cinco primeras editadas por Alianza Editorial): SE = *Sobre la esencia*, 5.<sup>a</sup> ed., 1985; SH = *Sobre el hombre*, 1986; EDR = *Estructura dinámica de la realidad*, 1989; IS = *Inteligencia sentiente*, 1980; IL = *Inteligencia y logos*, 1982; SEAF = *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, U. Santo Tomás, 1982.

1 Gustavo Gutiérrez, *Teoría de la liberación*, 7.<sup>a</sup> ed., Salamanca, Sígueme, 1975, p. 52.

aventurerismos históricos de aquellos que pretenden erradicar nuestro pasado para construir una sociedad edémica y definitiva.

La lista de nuestras calamidades y anhelos podría ser interminable. Baste lo dicho para entender la necesidad, hoy más apremiante que nunca, de replantear la concepción y el sentido de nuestra propia praxis a fin de que sea más efectiva y auténticamente liberadora.

Lo dicho no puede hacernos pensar que se trata de una preocupación de los pueblos periféricos y empobrecidos. En la reflexión contemporánea, el problema de la praxis acapara la atención de los pensadores de mayor actualidad. Hasta tal punto es así que, según algunos analistas estaríamos asistiendo a la constitución de un nuevo y superador horizonte filosófico: el horizonte de la praxis<sup>2</sup>.

Uno de esos filósofos más prestantes es, sin lugar a dudas, el pensador español Xavier Zubiri. Dentro de su profunda y sistemática concepción metafísico-antropológica, es central el problema del liberador «dar de sí» de la realidad desplegado unitariamente en niveles que van desde el dinamismo de las sustantividades prehumanas a la praxis realizadora del hombre y, por ella, a los dinamos de la sociedad y de la historia<sup>3</sup>, no como estratos superpuestos, sino como unidad diferenciada y diferenciadora.

De su creador legado filosófico podemos recabar principios orientadores de nuestra praxis para que sea menos violenta y estéril de lo que hasta ahora ha sido la constante de nuestro azaroso discurrir histórico. Ellos también pueden iluminarnos en la tarea de asumir positivamente los intentos de liberación presentes ya en la temprana resistencia e insurgencia del indio y del negro e inequívocos en los incontables levantamientos campesinos, obreros y estudiantiles de hoy.

Inspirado en algunas de las tesis zubirianas más densas y originales, adelantaré mi somero análisis en tres partes, a manera de círculos concéntricos o escalas ascendentes: el dinamismo de realidad, la actividad humana y el dinamismo de la sociedad y de la historia. Apenas creo necesario decir que, aparte de limitaciones personales, dadas la inabarcable complejidad del tema y la monumental riqueza de la obra zubiriana, lo que sigue es sólo una aproximación por demás incompleta.

2 Antonio González, 'El hombre en el horizonte de la praxis', *Revista de Estudios Centroamericanos*, E.C.A., nn. 459-460, XLII, enero-febrero 1987, p. 61.

3 El vocablo «praxis» no es un término semánticamente marcado dentro del léxico zubiriano. Por el contrario, ocupa lugar destacado dentro del pensamiento y la obra de quien fue discípulo y amigo personal del maestro, el jesuita sacrificado en lucha por la liberación de los pueblos latinoamericanos, Ignacio Ellacuría. Para éste, «... la realidad histórica, dinámica y concretamente considerada tiene carácter de praxis...», véase Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, El Salvador, U.S.A., 1990, p. 599.

## I. EL DINAMISMO DE LA REALIDAD

Para Zubiri el orden trascendental no es el del ser, sino el de la realidad. Es decir, antes de cualquier consideración entitativa o de sentido, las cosas son «de suyo». Poseen unas propiedades o notas que les pertenecen en propio, en virtud de las cuales actúan formalmente sobre las demás o sobre sí mismas. Realidad es «de suyo». No que las cosas carezcan de ser, sólo que el ser es ulterior a la realidad <sup>4</sup>.

Sin embargo, tales notas o cualidades no son agregados «inherentes» a algo que sería el sujeto o substancia. Zubiri radicaliza y supera la arraigada concepción sustancialista de las cosas —que nos viene de Aristóteles— para proponer una visión estructural de la realidad mucho más acorde con lo que hoy por hoy está descubriendo la ciencia más avanzada <sup>5</sup>.

En efecto, lo que llamamos cosas no son ristas de propiedades arraigadas en un sustrato oculto, sino sistemas de notas «coherentes» en mutua e intrínseca codeterminación. Desde luego, no todas lo son de igual forma. Existen algunas meramente adherentes debidas a la conexión que guardan las cosas entre sí. Pero existen algunas que hacen o constituyen lo que esa realidad determinadamente es: son las notas constitucionales. Dentro de éstas se da un conjunto de notas últimas que forman unidad primaria, clausurada y cíclica; por tanto, infundada y fundante de todas las demás propiedades. Tal unidad primaria es la esencia de esa cosa <sup>6</sup>.

La esencia es la responsable de la suficiencia que cada cosa posee para ostentar determinada constitución o modo de ser real. Pues bien, esta suficiencia constitucional es la sustantividad. Las cosas, en última consideración, no son sustancias, sino sustantividades, o, si se quiere, estructuras sustantivas.

A pesar de lo dicho, podría entenderse que lo que llamamos el Cosmos no sería otra cosa que el acoplamiento o la «taxis» de estas sustantividades.

4 «Realidad» no es, para Zubiri, ni cosa «en sí», ni «en mí», como se pensó antigua y moderadamente, sino «de suyo». No se trata tampoco de una zona de cosas allende de conciencia, sino sentidos, sea una nota o una constelación de notas, lo aprehendemos como siendo ya «en propio» lo que es con independencia del momento aprehensor. De ahí que Zubiri prefiera el neologismo «reidad».

5 El concepto de «estructura» es fundamental en el pensamiento maduro de Zubiri. Véase Ignacio Ellacuría, 'La idea de estructura en la filosofía de Zubiri', *Realitas*, I, 1974, pp. 71 y ss. También Pedro Laín Entralgo, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, cap. 2.

6 Zubiri concibe la esencia «real», por tanto, más allá de la existencia y la esencia clásicas. Para él la esencia es aquel subsistema constitutivo de notas que en unidad coherencial primaria funda toda otra nota o propiedad de la sustantividad. Véase SE, tercera parte.

Pero no es así. La realidad es de suyo respectiva<sup>7</sup>. Respectividad no es mera relación, pues ésta supone previamente los relatos. Cualquier tipo de relación que pueda imaginarse se da precisamente por la fundamental respectividad de la realidad, ante todo respectividad intrínseca, constitutiva de la sustantividad. Decíamos que las cosas no son sustancias sino sistemas, según los cuales cada nota, en cuanto tal, es «de» todas las demás. Toda parte o propiedad, en cuanto «nota-de», ocupa una posición y se desempeña funcionalmente determinada por y determinando al todo sistemático. Este carácter lo denomina Zubiri, aprovechando un rasgo distintivo de las lenguas semitas, «estado constructo». Las cosas son constructos sistemáticos<sup>8</sup>.

La respectividad es igualmente extrínseca. Las cosas no empiezan por estar ahí y luego se articulan con las demás del modo que sea. Son determinadamente lo que son, porque forman estado constructo en esa gran y plena sustantividad que es el Cosmos. El Cosmos, más que como acoplamiento de sustancias, hay que pensarlo como esa gran unidad melódica que se va desplegando en la abigarrada armonía de sustantividades.

Gracias a esta doble respectividad la realidad es dinámica en y por sí misma. No es que las cosas sean estructuras congeladas que luego, y por la causa que sea, se ponen en movimiento. La verdad es la contraria, las cosas son estructuras dinámicas o dinamismos estructurados; vale decir que, si se dan las condiciones, las cosas actúan y producen sus efectos por el hecho de ser tales.

En respectividad dinámica la realidad va dando de sí procesualmente según niveles de complejidad creciente. Al menos se podrían identificar los siguientes: el dinamismo de la materialización por el cual, de ese remoto y originario piélagos de energía radiante emergieron las primeras partículas materiales: protones, mesones, electrones, etc. El dinamismo de la estructuración, gracias al cual se forman las primeras estructuras cósmicas, tal vez ya el protón, pero sin lugar a dudas el átomo, las moléculas y macromoléculas. El dinamismo de la variación, en virtud del cual las estructuras devienen en sus propiedades adherentes, la más elemental y básica, el cambio de lugar. El dinamismo de la alteración, mediante el cual una estructura se transforma en otra, la replica, la genera o la origina evolutivamente. Es este nivel en que surge la vida y, por consiguiente, el hombre<sup>9</sup>.

7 Xavier Zubiri, 'Respectividad de lo real', *Realitas*, III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 13-43.

8 Esta expresión la toma Zubiri para expresar la idea de que las cosas poseen unidad más profunda que la de meras sustancias. En cuanto sustantividades están dotadas de la unidad que les confiere su intrínseco y radical sistematismo.

9 Zubiri formula expresamente cinco niveles de dinamismo. Véase EDR, segunda parte. Los dos primeros los destaca apoyándose en la información científica más reciente, Pedro Laín Entralgo, op. cit., p. 75.

Aún aceptando lo anterior se podría seguir pensando que para que se dé el «paso» de un nivel inferior a otro superior debe intervenir algo que desde el exterior se añadiría al primero, que de alguna manera estaría dispuesto a acogerlo. Tanto más perentoria sería esta intervención cuanto mayor fuera el nivel de complejidad. Así, la vida no podría aparecer sin la incursión de un «principio» vital, como se ha pensado por centurias.

El filósofo hispano piensa que las averiguaciones de la ciencia más actual hacen innecesario el recurso a ese milenario «deus ex machina», pues el dinamismo de la realidad no sólo es estructurante, sino intrínsecamente estructurado, según cuatro momentos fundamentales: desgajamiento exigitivo, subtensión dinámica, liberación e incorporación.

Donde se hace más patente dicha estructura momentual, sin ser exclusivo de él, es en el nivel de las sustantividades vivientes. La vida no es el fruto de ningún principio, elan o entelequia. La vida es una propiedad estructural. En efecto, en toda estructura existen unas propiedades que son la suma de las propiedades de sus elementos componentes. Así, la energía cinética de cualquier sistema material es la sumatoria de las energías cinéticas de los componentes que la integran. Por el contrario, la energía potencial de ese sistema ya no puede distribuirse entre las partes que lo conforman. En la molécula de agua existen unas propiedades sistemáticas, como su densidad, su calor específico, su fluidez, etc., que emergen de su peculiar condición estructural.

Algo semejante ocurre con la vida, ésta es un logro de la estructura. Utilizando la terminología de la vieja química, se puede establecer la distinción entre la mezcla como mero agregado de elementos y la combinación en la que el resultado no es un agregado, sino un nuevo compuesto con propiedades absolutamente originales que no se hallaban en los elementos aislados. De similar manera sucede con la vida, ésta es una «combinación funcional» y nada más. Pero tampoco menos.

Llega un momento en que las estructuras fisicoquímicas desgajan exitivamente esa combinación funcional que llamamos la vida. De ahora en adelante, cualidades como el autotrofismo o la sensibilidad quedan liberadas para nuevos estadios de actividad estructural. No dejando a sus espaldas aquéllas de donde surgieron, sino elevándolas a niveles de dinamismo que por sí mismas no podrían acometer, por ejemplo, la sensibilidad óptica. Pero tampoco significa que esta propiedad exitivamente liberada pueda, por decirlo de alguna manera, actuar omnímodamente. Las estructuras que le dieron emergencia continúan presentes y actuantes en subtensión; esto quiere decir, por ejemplo, que una falla en el quimismo puede significarle al viviente una grave alteración de su sensibilidad y, en caso extremo, su colapso.

En determinado momento, la estructura dinámica en que consisten la mosca o el perro, no sería viable, ni siquiera bioquímicamente, si no entrara en funciones la sensibilidad a la luz. Liberada esta nueva y novedosa propiedad, el animal podrá realizar actividades que incluso llegan a tener significado metabiológico. Pero siempre el ámbito, el alcance y la riqueza funcional de esta última permanecerán apoyados, sostenidos y conformados intrínsecamente, en subtensión dinámica por las estructuras físicas y electroquímicas de donde brotó.

Por desgajamiento exigitivo, subtensión dinámica y liberación, la naturaleza toda se hace profunda y radicalmente innovadora. De este apretado e incompleto recorrido podemos ya extraer reflexiones que apuntan al hondón de nuestro trasegar histórico. De sobra es conocida la antinomia «civilización-barbarie» que ha nutrido el pensamiento y la acción de hombres y grupos prominentes en la determinación de la cultura y el devenir social de nuestros pueblos. Desde la llegada del conquistador europeo, si bien es cierto que la naturaleza ha maravillado por su esplendor y desmesura, también lo es que con harta frecuencia ha sido vista como rémora y amenaza a toda empresa verdaderamente histórica. Grandes obras de nuestra literatura, que con justicia nos enorgullecen, presentan la naturaleza como vorágine que devora los hombres. En *Hijo de hombre*, del paraguayo A. Roa Bastos, la naturaleza es desierto agobiante, o es selva insaciable que no descansa hasta no chupar el último jugo de esas piltrafas humanas que han sido condenadas a trabajar en el infierno de los yerbales<sup>10</sup>.

También al indio, al negro y al campesino tradicionalmente se los ha considerado como lastre natural del que es mejor deshacerse, o con el que sólo se cuenta para alimentar las interminables guerras partidistas.

La realidad es medularmente liberadora. Desde la perspectiva zubiriana no podemos aceptar, como parecen suponerlo pensadores nuestros, que la liberación es sólo cuestión de los habitantes de la periferia o, a lo sumo, de las menesterosas realidades humanas y que tiene sin cuidado a la naturaleza. Claro que la tiene sin cuidado si estamos pensando en proyectos históricos específicos. Aquí tenemos capitalismo dependiente, pero podríamos tener algún tipo de socialismo u otra cosa. Pero no en su más amplia y profunda consideración.

Ni que decir tiene, que con sólo el dar de sí liberador de la naturaleza no tenemos aún liberación humana, mucho menos política y económica. De ser así, bastaría sentarnos a esperar que un germen material o espiritual nos fuera transportando a distintos y mayores estadios de civilización. Esto no ocurre, ante todo, porque al emerger el hombre el dinamismo de la realidad sube de

10 SH, cap. I, pp. 11 y ss.

tono, se hace personal, social e histórico. Zubiri es taxativo al afirmar que no hay historia natural, pero también que sin naturaleza no habría historia. La naturaleza subtiende dinámicamente la historia humana. Con el estremecimiento ecológico que hoy recorre el planeta, esto no parece difícil de entender.

## II. LAS ESTRUCTURAS DE LA ACTIVIDAD HUMANA

El propósito central de esta somera y deshilvanada reflexión es iluminar, desde el pensamiento zubiriano, las estructuras fundamentales de la praxis.

En este apartado intentaré mostrar que si la vida es un logro del dinamismo de la materia, el hombre es una conquista del dar de sí liberador de la vida.

Para ello es necesario mencionar: 1) El carácter unitario de la actividad vital; 2) Las «habitudes» o modos básicos de enfrentarse el viviente con las cosas de su entorno; 3) Las estructuras vivientes de donde, por formalización, brotan esas hábitos y actividades, y 4) El despliegue de la acción por la cual el hombre es a una el agente, el autor y el actor de su vida.

### 1. *El carácter unitario de la actividad vital*

Todo viviente —nos recuerda Zubiri— se halla en continua y constitutiva actividad<sup>11</sup>. Una actividad que no deja atrás los dinamismos anteriores, sino que los absorbe y eleva en subtensión dinámica.

La actividad vital posee carácter unitario desplegado en tres momentos: estimulación, modificación tónica y respuesta.

Desde la susceptibilidad de los vegetales, pasando por la sentiscencia de los monocelulares hasta los metazoos, existe en todo viviente la capacidad de ser estimulado por las cosas de su entorno vital. Obviamente, no todas las cosas (la garrapata, por ejemplo, percibe estímulos térmicos, pero no visuales). Ello depende, en últimas, de las propias estructuras vivientes.

La estimulación desencadena una modificación del tono vital. Todo ser vivo, en cada instante, se halla en un estado que no es de interna quietud, sino de equilibrio dinámico y además reversible, dentro de ciertos parámetros. Al ser estimulado, su estado o tono vital sufre alguna alteración que rompe ese equilibrio. Para recuperarlo tiene que reaccionar y dar algún tipo de res-

11 Augusto Roa Bastos, *Hijo de hombre*, Bogotá, Seix Barral, 1984.

puesta. Desde luego, aquélla viable dentro de la gama de respuestas posibles para ese viviente determinado.

Pues bien, estimulación, modificación tónica y respuesta son los tres momentos de la estructura dinámica en que discurre la vida, en nuestro caso la vida animal y humana. Sólo que, como sugerimos arriba, no todos los vivientes tienen la misma capacidad de ser estimulados y reaccionar de la misma forma. Al respecto existe una diferencia abismal entre una ameba y un animal superior. Para ilustrarla, Zubiri trae a colación la siguiente experiencia (experimento de Katz): Si a un cangrejo se le coloca su presa sobre una roca, sin titubear la atrapa; pero si la misma se le suspende de un hilo, ya no reacciona. El cangrejo actúa ante la configuración presa-roca, no a la configuración hilo-presa. Esto no le ocurriría, por ejemplo, a un perro, el cual no tendría dificultad en capturar un trozo de carne, pero importa en qué constelación se le presente.

Significa lo anterior que a medida que se asciende en la escala biológica, esto es, a medida que las estructuras vivientes se hacen más integralmente complejas y dinámicas, o, como dice Zubiri, más normalizadas, los tres momentos de la actividad, sin romper su unidad, se van haciendo más autónomos y diferenciados. Así, el chimpancé, valga el ejemplo, puede establecer mayor número de «recortes» en su entorno y percibirlos de manera más finamente discriminada. Lo mismo se puede afirmar de su tono vital, hasta el punto de sentirnos autorizados —hablando antropomórficamente— al decir que el simio se halla triste, apacible o contento. Algo semejante ocurre con la respuesta. El chimpancé encerrado en su jaula (experimento de Köhler), después de varios intentos inútiles por agarrar un plátano que se halla fuera del alcance de su mano, llega a ser capaz de acoplar dos palos para acercárselo. Y qué decir de las hazañas de los animales de circo.

Todo ello se debe, en últimas, a los distintos grados de formalización de los organismos. No obstante, por múltiples y diversos que sean tales modos, existe en todo animal un modo básico y radical de enfrentarse con las cosas que lo rodean; este modo lo denomina nuestro pensador «habitud». En el caso de los animales no humanos, todos tienen un modo primario de enfrentamiento. Veamos cuál es.

## 2. *Las hábitos básicas*

Según el momento de estimulación —decíamos—, el animal aprehende unos estímulos internos o externos. Lo que ocurre es que para el animal las cosas sólo funcionan en su aprehensión «estimúlicamente», vale decir, las cosas



para el animal sólo funcionan como signos. Esto es, desempeñan el papel de determinantes objetivos de una respuesta y en ello se agotan <sup>12</sup>.

Por muy alejados que se encuentren en la escala zoológica, todos los animales tienen este modo básico de enfrentamiento con las cosas de su entorno: aprehenderlas formalmente como estímulos. Esta es la «habitud de estimulidad» <sup>13</sup>. Estímulo no es, pues, una clase de cosas sino una «formalidad». Esta habitud y esta formalidad son los constitutivos del «puro» sentir, o sentir animal.

Al animal humano le ocurre algo semejante. En los primeros estadios de su vida, su actividad vital está determinada por los estímulos, los cuales funcionan también en los albores del sentir, en forma meramente estímúlica. Lo que sucede es que en él la formalización de sus estructuras, especialmente gracias a la asombrosa complejidad de su cerebro, se hace máxima, se convierte en «hiperformalización» y el hombre en animal hiperformalizado.

Por la hiperformalización de la sustancia humana, la actividad vital cambia esencialmente. Llega un momento en que para continuar viviendo, aun biológicamente, ya no basta la mera aprehensión de las cosas como puros estímulos. En ese momento, muy temprano en la vida, seguramente pocos días después del nacimiento, ya las cosas no quedan en la aprehensión como simples signos objetivos de respuesta, sino que quedan como algo «de suyo», o como siendo «en propio» lo que «ya» eran, con una prioridad de fundamentación sobre el momento de estimulación. En el sentir humano las cosas ya no quedan en formalidad estímúlica, sino en una nueva y radicalmente innovadora: la «formalidad de la realidad». Realidad, por tanto, no es como asentía el realismo clásico —lo que está más allá y es independiente de la conciencia que conoce—, sino formalidad. Las mismas cosas pueden quedar en formalidad distinta, según se trate del sentir animal o del sentir humano. En el primero, como meros estímulos. En el segundo, como realidades, o, mejor, como estímulos reales.

Por lo que mira al sentir, en el hombre no tenemos mero sentir, sino intelección. Para Zubiri, la inteligencia humana es esencialmente «aprehensión impresiva de realidad». Por ella el hombre está constitutivamente abierto a la realidad e inmerso en ella.

Como ya dijimos, toda la actividad humana por hiperformalización queda esencialmente transformada. En efecto, no sólo el momento de estimulación se ha tornado en intelección. La modificación tónica ya no es solamente el

12 Véase SH, cap. 2. También IS, pp. 48 y ss.

13 «Signo» no tiene aquí el significado usual en semiótica y lingüística. Aquí lo utiliza técnicamente para indicar la formalidad de estimulidad que revisten las cosas en el sentir animal. Véase IS, pp. 48-53.

estado de satisfacción o insatisfacción animal, sino atemperamiento a la realidad: es sentimiento.

Por último, la respuesta ya no se queda al simple nivel de reacción, sino que se convierte en opción de realidad, es decir, volición.

Inteligencia, sentimiento y voluntad son los tres momentos en que queda desplegada la actividad del viviente humano. Trinitaria conquista del «dar de sí» liberador de la vida, más concretamente de la animalidad. Son las estructuras animales las que, llegadas al punto de la hiperformalización, por desgajamiento exigitivo liberan desde sí mismas el orbe entero de la actividad humana, pero no para quedar relegadas a una especie de sótano vital, sino manteniéndose en subtensión dinámica. Al mismo tiempo, el entorno animal queda elevado a mundo.

De ahí que en el hombre no haya sentidos más inteligencia, como tradicionalmente se ha venido pensando en ciencia y filosofía. Lo que existe es una única facultad sensitivo-intelectiva o, según la clásica expresión zubiriana, «inteligencia sentiente». Parecida cosa debe decirse del segundo momento: éste no es una especie de problemático apéndice de la inteligencia y la voluntad, pero tampoco una aséptica reverberación espiritual. El sentimiento humano es afectivo atemperamiento o fruición de realidad, es «sentimiento afectante».

Por lo que toca a la volición, tampoco ésta es apetito y opción que caminara por encima de los ciegos impulsos animales. Por la hiperformalización, los deseos humanos son tensiones inconclusas, no porque ocurra lo que han pensado antropólogos al estilo de Ghelen, que el hombre es un animal incompleto o deficiente <sup>14</sup>.

Son inconclusas porque no lo abocan a determinada respuesta, sino lo dejan en suspenso ante aquello que apetece. Los deseos humanos son «pretensiones», ante las cuales el hombre no tiene más remedio que optar libremente. En el hombre la respuesta se eleva a «voluntad tendente».

En suma, la actividad humana es a una inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente <sup>15</sup> determinada por un modo de enfrentamiento con las cosas peculiar y exclusivamente humano: la «habitud intelectual». Habitud que emerge de la estructura psico-orgánica constitutiva de la sustantividad del hombre.

14 A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Siguerme, 1980 pass.

15 SH, cap. II, pp. 31-40.

### 3. *Las estructuras de la sustantividad humana*

Como apuntamos en la primera parte, Zubiri elaboró una sistemática y original concepción estructural de la realidad. Para él las cosas no son últimamente sustancias sino sustantividades. En cuanto tales, no son conjuntos inherentes de propiedades, sino constructos coherentes de notas en mutua code-terminación.

Las notas se hallan en «estado constructo», cada una es «de» todas las demás. Desde luego, no con el mismo rango o igual posicionalidad dentro de la estructura. Unas son meramente adherentes o adventicias, otras son constitutivas, y dentro de éstas existen algunas que forman unidad primaria, coherencial y cíclica; por ello son infundadas y fundamento de todas las demás. Son la esencia de esa sustantividad.

La sustantividad humana no hace excepcion a esto. En ella existe un subsistema de notas bioquímicas, que podemos llamar cuerpo u organismo, y un subsistema de notas psíquicas, que denominamos psique (Zubiri prefiere este término al milenario «alma» para evitar los inconvenientes de la ambigua carga semántica que este vocablo ha ido acumulando en tantos siglos de reflexión)<sup>16</sup>.

Organismo y psique no son dos sustancias que se acoplan, ni una materia indeterminada investida de una forma que da por resultado un hombre. Son subsistemas, bien entendido que no se trata de sistemas completos reclusos en algo que los organizaría al modo de un suprasistema. Son subsistemas en el sentido de que son «notas-de» el único y unitario constructo humano. Por ello, la psique es «de» el cuerpo, y el cuerpo lo es «de» la psique. El hombre es sustantividad psicoorgánica.

La actividad de todo viviente, por lo que mira a su entorno, indefectiblemente va orlada de un doble coeficiente: cierta independendencia del medio y un control específico sobre él. En lo que respecta a su propia sustantividad viviente, la actividad no es una especie de mera «ducción» reactiva, es algo más, es conducta. Esto quiere decir que la estructura viviente, máximamente la animal, no sólo es activa desde y por sí misma, sino que lo es «para» sí misma. Esto es, el animal actúa no sólo como respuesta a los estímulos internos y externos, sino que a una lo hace para sostenerse y perdurar como tal estructura. La vida no es mero decurso, es un decurso en el que, con cierto grado de independendencia de su medio y ejerciendo algún tipo de control sobre él, el viviente va siendo el «mismo», se va autoposeyendo. Decurso en autoposición es en lo que, en última instancia, consiste la vida. Por eso el animal, humano

16 SH, cap. III, pp. 43-51.

o no, está condenado a ser siempre «el» mismo, a costa de no ser nunca «lo» mismo.

Tratándose del hombre, por su peculiar habitud intelectual, llegado cierto momento de su vida, no le son suficientes los estímulos, tiene que aprehender las cosas como reales y por esta vía hacerse cargo de la realidad toda. Su peculiar estructura psico-orgánica, de donde brota dicha habitud, hace del hombre un «animal de realidades»<sup>17</sup>. Abierto a la realidad de todo y, en primera línea, de sí mismo, su autoposesión en decurrencia no es sólo autoposesión de la mismidad animal, sino autoposesión de realidad. En cuanto animal de realidades, el hombre es «de suyo», suyo, es Persona<sup>18</sup>. En consecuencia, la actividad humana ya no transcurre para el sostenimiento de sus propias estructuras, sino en vistas de la realidad, y abierta a ella. Ya no es mera perduración, sino «realización» personal.

En cada acción que el hombre acomete no sólo está haciendo esto o aquello, sino, al mismo tiempo y en el fondo, lo que hace es ir configurando su propia y personal realidad; en todo lo que ejecute o deje de hacer el animal humano va forjando su propia e indeclinable «personalidad»<sup>19</sup>.

Si es verdad que la personalidad es lo que decantan las propias acciones humanas, también lo es que las estructuras psico-orgánicas se la van configurando por su interna e intrínseca actividad. Aquí no nos estamos refiriendo a que la sustantividad humana haga eclosión desde un dinamismo genético y evolutivo. De acuerdo con Zubiri, las estructuras humanas se van conformando gracias a su intrínseca y constitutiva actividad.

Efectivamente los progenitores no entregan al engendrado unas estructuras ya conformadas, sino unos materiales que por su propio dinamismo se van conformando estructuralmente. Por autoactividad se constituye la célula germinal, primera y primaria estructura humana. Esta estructura psico-orgánica Zubiri la denomina, echando mano de un vocablo de la antigua biología, «plasma germinal». Indica con ello que en esta prístina estructura no se trata de un germen de donde saldrá, si se dan las condiciones, un hombre, sino que se trata de un «hombre germinante», o en actividad germinal.

Esta actividad germinal tiene una precisa estructura. Para explicarla, el filósofo español introduce conceptos de gran alcance analítico: «actividad activa», «actividad pasiva», «dominancia», «disponibilidad».

17 SH, p. 40. También SE, p. 452.

18 SH, cap. IV. También SE, p. 504.

19 El hombre, por su inteligencia, está abierto a su propia realidad. Por ello es de suyo «suyo», es persona. La sustantividad personal, en su carácter formal de «suidad», la denomina Zubiri «personidad»; por cuanto está inadmisiblemente abocada a su propia realización, es «personalidad». Véase SH, caps. IV y V.

En los primeros momentos de la constitución humana la actividad está de parte del subsistema orgánico. Este se halla en actividad «activa» morfogenética. La psique, por el contrario, se encuentra en actividad «pasiva». En consecuencia, es el dinamismo bioquímico morfogenético quien va conformando las potencias y facultades psico-orgánicas. El día que entre en funciones el psiquismo llamado «superior», esto es, el día que el generado se haga cargo de la realidad lo hará con «esta» inteligencia, «esta» voluntad sana o enferma, rica o pobre, según haya sido conformada en gracia a la propia actividad morfogenética. El psiquismo humano se va configurando y modulando en y por la propia actividad humana. Y esto no sólo en la etapa inicial, sino, en una u otra forma, durante toda la vida. La propia acción va decantando en nosotros una «forma mentis», una mentalidad. Será la del poeta, la del científico o la del profeta. Claro que a esta altura el psiquismo ya se halla en actividad «activa». Sólo que la realizará según distinto grado de dominancia.

Para explicar esto, Zubiri apela a la analogía del estanque cuando el agua está agitada. En su superficie se van formando ondas con crestas y vanos. En la actividad «adulta» (no sólo del adulto) y normal, en cierto momento, la cresta la estará ocupando, por ejemplo, la inteligencia; el valle será para la actividad electroquímica. Así, en una acción marcadamente intelectual, pongamos por caso la especulación filosófica o científica, la dominancia está del lado del psiquismo, propiamente de la inteligencia, ella se hallará en actividad ejecutiva. El momento biológico se encontrará en disponibilidad. Lo contrario ocurriría con acciones más «orgánicas», como el digerir o el pasear.

Pese a lo anteriormente dicho, podría creerse que la acción es una especie de conglomerado de acciones orgánicas y psíquicas cada una completa en cuanto acción, de cuyo concurso saldría determinada actividad. Pero no es así. Zubiri establece la distinción entre «acto» y «acción». Los primeros no son acciones que confluyeran en una acción más grande, sino momentos de una acción unitaria. Contraer un músculo o preferir algo no son acciones sino «actos», es decir momentos de una acción; por ejemplo, pintar un cuadro, tomar un alimento o dar un paseo. En cada una de estas diversas acciones los actos perfectamente pueden ser los mismos <sup>20</sup>.

La acción humana es sistema dinámico unitario y asombrosamente plástico y decurrente. Gracias a él el hombre se enfrenta y resuelve las situaciones, convirtiendo el entorno y el medio animal en ese medio y mundo humano sociocultural tan fantásticamente complejo.

Complejidad, no obstante, no es sino el precipitado objetivo de esa acción, su cara «externa». Conviene echar un vistazo «puertas adentro». Como ya hemos aseverado, el hombre, gracias a su inteligencia, está abierto a la

20 SH, p. 88.

realidad; desde luego y en primera instancia a su propia realidad, por eso es esencia «abierta». Las demás sustantividades que habitan el cosmos son esencias «cerradas». No porque sean nómadas sin ventanas, pues todo en el cosmos se halla en constitutiva y dinámica respectividad. Son cerradas porque la realidad formalmente no cuenta para ellas. En su actividad no tienen que enfrentarse a la realidad en cuanto tal (obviamente entendiendo realidad en el preciso sentido zubiriano) <sup>21</sup>.

El hombre, por hiperformalización de sus estructuras, ha quedado liberado de sí mismo y lanzado sobre sí. Es precisamente a la hora de entender el carácter abierto de la esencia intelectual cuando queda más al descubierto la insuficiencia del concepto «sustancia». El hombre, más que sub-stante, es «supra-stante» <sup>22</sup>. Por ello no tiene más remedio que «realizarse», cincelar su propia personalidad. De aquí, también, que el animal humano no sólo tenga propiedades naturales, esto es, aquellas que florecen naturalmente de sus propias estructuras, como le ocurre a todos los demás seres, sino que esté ineludiblemente abocado a tener propiedades por «apropiación». El hombre puede naturalmente tener una gama de tendencias de mayor o menor riqueza o intensidad. Pero la virtud o el vicio son propiedades que las tiene porque las ha hecho suyas. La virtud o la ciencia son propiedades por apropiación <sup>23</sup>.

¿Por qué? Ante todo porque es esencia abierta, sustantividad sobrestante. Pero no porque algo, que sería lo específicamente humano, quedara sobrevolando omnímodamente sobre el resto de sus estructuras, que no serían propias o íntegramente humanas. El hombre no puede no contar con su propia realidad, y con el todo de la realidad ésta tiene siempre carácter de «últimidad» para él. El hombre está «ligado» a la realidad y no puede no estarlo. Pero además, y por ello, está «obligado» a realizarse. En esto consiste el que la moral, antes que cuestión de deberes o normas, es primariamente cuestión de realidad. El hombre es realidad moral <sup>24</sup>.

En esta bifronte y paradójica condición de ligado-obligado, liberado y libre, el hombre se autoposee en el decurso de su vida con la integridad de sus estructuras, desde las más vegetativas hasta las más espirituales. Con ellas construye su personalidad. En cada acción que realice y en todo su decurso vital, el hombre es a una el agente, el autor y el actor de su realización personal.

21 SE, pp. 499 y ss. También SH, pp. 65 y ss.

22 SH, p. 343 y ss.

23 SH, pp. 344-45.

24 SH, cap. VII.

#### 4. *El hombre como agente, autor y actor de su vida*

El hombre es el agente de su propia vida, está ineludiblemente abocado a ejecutar aquellas acciones a que lo impele el propio dinamismo de su estructura psicoorgánica, precisamente y ante todo para retenerlas y asegurar su continuidad.

El hombre no es únicamente agente, sino también el autor de su realización. Llegado cierto momento de la vida, ya no le es suficiente responder estímulo: por su inteligencia tiene que hacerse cargo de la realidad. De ahora en adelante tendrá que enfrentarse intelectivamente a ella, distanciándose de las cosas para conceptualizarlas, razonarlas y comprenderlas en interminable y penosa labor. Pero, además, tiene que encargarse de ella. Como anotamos antes, por inconclusión de sus tendencias, el hombre queda lanzado sobre sí, libre para determinar lo que quiere hacer y lo que debe y puede ser. Entre sus tendencias y las acciones debe interponer las posibilidades de lo que va a realizar. Por esto el hombre no tiene más remedio que proyectar su vida.

Lo anterior no significa, como lo han pretendido pensadores contemporáneos, que la vida sea omnímodamente proyectiva y la sustantividad humana el mero precipitado del logro o malogro de tales proyectos. La sobre-estancia humana implica que el hombre opta libremente por ciertas posibilidades de vida. Sin embargo, la opción no se agota en la simple proyección; para que el proyecto sea tal debe llevarnos a la apropiación de las posibilidades proyectadas. No basta proyectar ser artesano o científico, es indispensable apropiarse efectivamente determinados saberes, recursos, técnicas, sin los cuales el proyecto no pasaría de vana aspiración. En consecuencia, la opción libre es, a la vez, proyección y apropiación de posibilidades de acción y realización de mi vida.

Sin embargo, las posibilidades apropiadas no forman un estrato que fuera a superponerse a lo que ya se era naturalmente. No. Todo proyecto ejecutado y realizado se incorpora y naturaliza en mi sustantividad.

Si la naturaleza me ha liberado y puesto en trance de decidir, mis decisiones se van naturalizando y van definiendo el perfil de mi personalidad. Esta naturalización muestra a las claras no sólo el carácter ineluctable de la libertad, sino su dramatismo y hasta su tragedia. La libertad humana es una libertad comprometida. Comprometida, ante todo, consigo misma. Un proyecto realizado me abre el ámbito de nuevos proyectos y realizaciones, pero también me estrecha el abanico de posibilidades que tendría de no haber tomado esa decisión. Nunca sabremos hasta dónde las opciones personales y colectivas, si bien nos han abierto horizontes de nuevas y ascendentes realizaciones, también nos habrán obturado posibilidades a lo mejor absolutamente esenciales,

no sólo de cara a un futuro más humano, sino incluso frente a la pura y simple continuidad de la especie.

El hombre no sólo es el agente de la acción, sino en alguna medida, acotada y estrecha, también el autor de su vida. El ámbito de la decisión es estrecho, ante todo por lo que toca a mi propia naturaleza. Sólo podré proyectar y realizar aquello y hasta donde me lo permitan mis propios recursos y dinámicos psicofísicos. Mis proyectos pueden fracasar no sólo por la muerte, como se ha pensado, sino por otras muchas razones: una de ellas y fundamental, por los límites que me marcan mis propios ritmos y funciones vitales. Si estoy desnutrido, hambriento o fatigado, muchos de mis proyectos serán irrealizables o, al menos, no podré culminarlos en el lapso y con la intensidad requeridos.

Pero además, mis proyectos están definidos por la sociedad, la cultura y el momento histórico que me cupo en suerte. Podríamos imaginar los logros de que hubieran sido capaces un Aristóteles, un Alejandro o un Bolívar si hubieran tenido la suerte, o la desgracia, de vivir en este finiquitante y convulso siglo XX. Toda vida humana es portadora de un insoslayable ingrediente de destino y suerte. Por eso el hombre no sólo es el agente y el autor de su vida, sino también su actor, su personaje <sup>25</sup>.

Indisolublemente, como agente, autor y actor el hombre se autoposee y cursivamente va haciendo su vida.

Cuando esta estructura dinámica se disocia y sólo se atiende al primer momento, estamos asistiendo a la naturalización de la actividad humana. De este peligro no hemos estado a salvo los latinoamericanos. Cuántas veces se nos ha repetido que nuestra situación de pobreza y subdesarrollo se debe a un fatal e inevitable atraso. Hemos subido tarde al tren de la historia, cuando pueblos más afortunados han quemado las etapas que ahora nosotros muy comteanamente tenemos que recorrer. No nos queda más que padecer resignadamente las limitaciones y yerros a que nos exponen nuestra juventud e inmadurez históricas. De todas maneras, también inevitablemente, irá germinando en el seno de nuestras sociedades ese brillante y anhelado progreso. Eso sí, si estamos prontos a acoger las semillas de futuro que con tanta generosidad nos dispensan las mesiánicas agencias internacionales, Fondo Monetario Internacional a la cabeza.

Si sólo atendemos a la segunda vertiente: el hombre y los pueblos como soberanos protagonistas de su historia, caemos en la estacada del idealismo y el romanticismo de la acción.

25 SH, pp. 584-93.



Idealista y romántico ha sido, sin duda, en sus principales trechos el trasegar de nuestras naciones. Buena prueba de ello son el hispanismo y antihispanismo que tanto han dado que decir y hacer desde los albores de la vida republicana hasta este año del quinto centenario. Para consumir la independencia política que nos dieron las armas, es indispensable acometer nuestra «independencia mental» que nos convierta en los «anglosajones del Sur». Tal fue la consigna de muchos prohombres de nuestro siglo pasado. Iniciando éste, y ante las deprimentes consecuencias de semejante «independencia», emprendimos la reconquista de la hispanidad espiritual y religiosa que nos permitiría erradicar las lacras del sucio materialismo usurero del Norte.

En la segunda parte de la centuria, el aventurerismo agresivo y sanguinario de ciertos grupos pretendidamente revolucionarios; la nutrida cáfila de predicadores de aperturas, no sólo económicas; incluso ciertos discursos «liberadores» que se resienten del maniqueísmo centro-periferia, totalidad opresora-alteridad marginada, indican paladinamente que la aña gaza idealista no nos ha puesto aún la última zancadilla.

Por último, si únicamente miramos al coeficiente de destinación que inevitablemente orla la existencia humana, tendremos que contentarnos con el papel de espectadores alegres o atemorizados del gran drama de la historia. Es el escepticismo, qué duda cabe, la más insidiosa acechanza que nos tiende este agónico segundo milenio.

Si el abismo entre ricos y pobres se hace aparentemente insalvable; si el segundo y aún el tercer mundo están ingresando al catálogo de las quimeras; si esto es así, sólo nos va quedando el papel de pasivos sufridores de una historia que otros tan diestramente construyen, o, si andamos con suerte, el de sus estoicos intérpretes.

Todo es posible. Eso sí, sólo y hasta cuando la amenaza de colapso ecológico o los intereses geopolíticos de los nuevos bloques de poder no hagan aconsejarle, en aras del venturoso «nuevo orden internacional», la masiva invasión física que les permita, de una vez por todas, erradicar la ominosa taifa de productores de drogas; de paso ponerle talanqueras a ese incontenible hongo de población hambrienta para que siga siendo exportadora, ante todo, de capital neto, eso sí, sin agotar los recursos, especialmente los genéticos, tan indispensables al nuevo orden y progreso del mundo.

En definitiva, la estructura de la actividad es la del hombre como agente, actor y autor de su realización personal. Sin embargo, aún no queda todo dicho. Es que el animal de realidades hace su vida «desde» sí mismo y «con» las cosas (entendiendo por tales su propia sustantividad, los demás hombres, sus instituciones, etc.). En este punto la actividad humana sube de tono, no es meramente acción, sino praxis social e histórica.

### III. LA PRAXIS HISTORICA

El hombre hace su vida «desde» sí mismo, esto es, desde un «sí mismo» que posee no sólo una esencia constitutiva, sino específica. Ello significa, por lo pronto, que en aquella unidad primaria y cíclica de notas infundadas y últimas se plasma un esquema biológico genéticamente replicable en otros con los cuales formará una línea homónima o especie. La especie no es un concepto que agrupe características compartidas por ciertos individuos. Tampoco una clase natural de todos aquellos que se identifican por algún conjunto de rasgos comunes. La especie es una realidad biológica, lo que no quiere decir que sea sólo cuestión de biología. Zubiri eleva la especie biológica a rango metafísico. Gracias a esta condición específica de su sustantividad, el hombre lleva esencialmente dentro de sí a los demás <sup>26</sup>.

El hombre es animal social, no sólo de hecho —como se ha venido afirmando por siglos— sino esencialmente. La socialidad humana es más que un hecho: es una «dimensión», por cuanto mide o mensura la realidad toda del hombre <sup>27</sup>.

Esto le ocurre, sin embargo, no porque sea humano, sino ante todo por ser animal. En efecto, todo viviente, al menos en la integridad de su actividad, vive en comunidad biótica con otros organismos, inscrito en ecosistemas de varia y variable complejidad. Sólo que aquí no se trata estrictamente de sociedad, sino de mera agrupación. Incluso de las impropiedades llamadas sociedades animales, como las de abejas o termitas, no se puede hablar estrictamente de convivencia social, pues no actúan socialmente, sino que cada elemento entrevera su accionar con el de los demás. Por eso una termita propiamente no «co-labora» estimulada por las otras: va a lo suyo, aunque de resultas las demás aprovechan el fruto de su labor. El animal de realidades es el único que está constreñido a trabajar «para» los demás, aun en el oficio más individual y privado.

No obstante, se debe decir algo más si queremos entender la entera y concreta socialidad humana. Cuando el niño nace, gana inmensamente en independencia de su medio, pero el control que puede ejercer sobre él es sumamente exiguo. En estos momentos no le queda más que reclamar de los otros nutrición y amparo, si es que ha de sobrevivir. El que lo logre no depende fundamentalmente de él, sino de los otros. Son ellos quienes acuden o no en su ayuda. Esta doble dinámica de reclamo y ayuda la llama Zubiri estructura de la «socorrenia» <sup>28</sup>. A ella se debe que cuando el nuevo vástago se abra

26 SE, p. 318.

27 SH, pp. 491-98. También SEAF, pp. 122 y ss.

28 SH, pp. 325-36.

a la realidad, también a la realidad de sí mismo, se encuentre con que los otros ya han intervenido en su vida y la han modulado esencialmente.

Cuando decimos los «otros», no debe entenderse seres humanos o personas. Primero, porque para el recién nacido los demás empiezan por ser cosas que lo estimulan satisfactoria o insatisfactoriamente. Sólo que dentro de esas «cosas» hay algunas que se encargan de acercarle o no aquello que satisfará sus necesidades. Más tarde y muy gradualmente los demás irán configurándose como los «otros que yo» y a los cuales quedará vinculado según determinado tipo de colectividad (ésta es, en sentido restringido, la sociedad). O, más adelante aún, como los «otros como yo» y con los cuales podrá entrar en comunión personal.

Segundo, porque el niño no empieza por ser un «yo» que se enfrenta a los demás. Lo que sí hace el recién nacido es, empujado por su propia indigencia y por los estímulos que recibe, también de quienes le rodean, reaccionar en procura de cobijo y alimento. A esta reacción los demás responden de determinadas maneras y, sin que se lo propongan expresamente, van encausando y modulando los comportamientos infantiles. Paulatinamente el niño se va haciendo a la imagen y semejanza de los otros. Es en este proceso en el que se va decantando y perfilando el carácter del «me» del «mi» y, por último, del «yo», que podrá hacer de ese nuevo humano un adulto consciente y responsable.

Así es cómo el animal humano queda basilarmente vinculado a los demás y «mensurado» a través de ese creciente e intrincado tejido de hábitos, costumbres y relaciones sociales. Podría suponerse entonces que el vínculo social, en últimas, no designa otra cosa que ese manojo de hábitos e interrelaciones. Pero no es así. No porque esto no sea verdad, sino porque la vinculación formalmente es más que hábito. Los hábitos tienen carácter operativo, se van formando mediante la llamada socialización. Pero esto ocurre y es así porque más allá existe una «habitud» que ya no tiene mero carácter operativo, sino entitativo. Vínculo social es «habitud de alteridad». Obviamente, no se trata aquí de la habitud radical, o «habitud de realidad»<sup>29</sup>. Más bien, es por esa primaria apertura por la que el nuevo hombre tiene que hacerse cargo de la realidad; también la de los otros y su acción interventora, y queda habitualmente vinculado en sociedad.

En consecuencia, es legítimo afirmar que la socialidad es una conquista de la acción humana. Demos por descontada la actividad generante de los progenitores y sus fundamentales implicaciones para el generado (piénsese en todo lo que ella pueda suponer para una buena o mala salud psicoorgánica). Atendamos nada más que a la ya mencionada estructura de la «socorrenia».

29 SH, pp. 271 y ss.

Esta, decíamos, conforma una dinámica de doble vía. La del retoño que va en busca de sustento y protección y la de aquellos que pueden o no venir en su ayuda. Pues son éstos quienes deciden acercarle o no las cosas que aquél vitalmente demanda. Pues bien, en esta decisión se va fraguando la condición pública y comunal de toda la realidad humana.

La publicidad, en este sentido primario, no es cuestión de pactos o acuerdos sociales del tipo que sean. Tampoco es sinónima de «res publica», como contradistinta de la apropiación-privada. Todo esto indiscutiblemente se da, pero como formas históricas dentro del marco previo de la comunalización de la realidad posibilitado por la socorrenca.

Los demás, por su accionar interventor, van plasmando una habitud de alteridad en forma de vínculo social y van delineando la condición de publicidad que adoptarán las cosas en ese mundo humano. Pero no es todo, porque en esa acción se le va entregando algo a ese nuevo hombre o a esa nueva generación. ¿Qué? Inmediatamente podría responderse que se le entregan cosas y medios de vida. Es cierto, pero no lo primario. Lo que primariamente se le entrega es un sentido. El sentido humano de sí mismo, de los demás y de todo lo que le rodea. Cuando ese hombre en la vida vaya asumiendo el inmenso tejido de las relaciones sociales, lo hará desde ese primer sentido de lo humano que le fue entregado. Esto que es válido para el individuo, también lo es tratándose de grupos o pueblos enteros. ¿Cuántas colectividades hoy no están mostrando ante otras actitudes de solidaridad y respeto, sino más bien de indiferencia y desprecio? ¿No será que en esas culturas el primordial sentido no se orienta al interés positivo por el otro, sino a la incontrolada posesión y disfrute de las cosas?

Por esa vía regia del sentido se le van entregando al niño todas las demás «cosas» humanas: el lenguaje, los hábitos, las normas, los valores, las instituciones. Por ellas y en ellas la novel generación va quedando incorporada al gran cuerpo social.

La sociedad es una realidad, grave realidad. Pero no es una sustancia, como con tanta insistencia se ha pensado. Desde luego, tampoco en un evanescente haz de relaciones, como también suele suponerse. La sociedad es estructura. Y para lo que aquí nos interesa, esa estructura es cuerpo. En él quedamos incorporados al mundo impersonal de los «otros»: instituciones, clases, roles. Paradójicamente lo que logramos y hace posible la incorporación social es la «impersonalización» de cada uno. Es la impersonalización por vía de la alteridad <sup>30</sup>.

El cuerpo social es la sede de un poder. No porque formalmente la sociedad sea poder, como se ha propuesto en sectores del pensamiento sociológico-

30 SH, p. 195. También EDR, pp. 255 y ss.

co. La sociedad es poder y presiona a los asociados, incluso hasta llegar a aplastarlos. Pero no consiste en ser poder presionante, sino en ser cuerpo, en cuya vinculación la actividad de cada uno va logrando la estabilización imprescindible para realizar su vida.

Pero no sólo es eso. La incorporación social va liberando a individuos y grupos para llevar a cabo colectivamente actividades con una eficacia y una lógica que desborda con mucho la conciencia y la productividad de la acción individual. Incluso, puede hacer posible esas formas de convivencia tan densamente humanas como la amistad y la comunión personal.

Lo dicho en último término no puede inducir a la creencia de que la vida social significa siempre positiva y ascendente humanización. Puede ocurrir, tal vez la mayoría de veces, que la habitud de alteridad y la incorporación social sean vehículos de deshumanización. El abandono, la orfandad, la marginación y la soledad, según el diagnóstico descarnado hecho por eminentes intelectuales nuestros, parecen ser el estigma distintivo de la personalidad de los latinoamericanos. Sólo recordemos a Octavio Paz, con *El laberinto de la soledad*; a Juan Rulfo y su *Pedro Páramo*; el solitario y despótico José Gaspar Rodríguez de Francia, que nos retrata Augusto Roa Bastos en *Yo el Supremo*; al asqueante *Huasipungo* de Icaza.

Aunque aterrador, no tiene que ser necesariamente así. Pues, por su carácter de realidad, la socialidad humana está abierta a mil formas de realización histórica. Esto ocurre en últimas porque el hombre es esencia abierta a la realidad de su propia sustantividad, del cuerpo social y de todas las cosas. En efecto, el hombre hace su vida no sólo «desde» sí mismo, sino «con» las cosas. Este «con» no es un mero apéndice a lo que el hombre es y hace, pertenece intrínsecamente a la realidad de la vida humana. Las cosas, entendido el término en su más amplia acepción, forman constructo, o estructura dinámica con la vida. En esta unidad constructa las cosas van cobrando sentido. No son meramente «cosas realidad», sino «cosas sentido»<sup>31</sup>, esto es, posibilidad de vida que el hombre tiene que activamente encontrar o crear y apropiarse. A esto se debe que la acción no sea sólo praxis social, sino igualmente histórica.

El hombre es «animal de realidades». Está constreñido a «hacerse cargo de la realidad», incluso para ser biológicamente viable. De ahí que no pueda,

31 Al definir el ámbito de lo esencial, Zubiri introduce la distinción entre «cosas-realidad» y «cosas-sentido». Aquéllas son las cosas en cuanto actúan sobre las demás o sobre sí mismas formalmente en virtud de las notas que posee. Una puerta actuará en cuanto sólida o pesada, pero no formalmente en cuanto puerta: no es, pues, cosa-realidad sino «sentido». Véase SE., pp. 103 y ss. Ello no puede inducir a creer que se trata de dos parcelas inconexas. Las cosas-sentido son las mismas cosas-realidad cuando el hombre, por ofrecimiento o por creación, va haciendo de ellas posibilidades de vida. Véase EDR, pp. 225.

como sí le ocurre a los demás animales, empezar su vida en cero. Imprescindiblemente, empieza su vida «instalado» en la realidad. No importa que esa instalación pueda revestirse de infinitas formas, una primera es insustituible.

Según lo dicho en párrafos anteriores, esa primaria instalación se debe, en lo esencial, a la actividad de los otros. Son ellos quienes se encargan de entregarle al nuevo ser humano un sentido y unas cosas con las que irá haciendo su vida. Vivir humanamente es posible, ante todo, por esa primera instalación en la que se le entrega un modo de estar en la realidad. A partir de él, cada nacido y cada nueva generación irán decidiendo y construyendo sus modos peculiares de realización personal, hasta que, llegado un día, tendrán que entregarle a nuevos retoños, lo que para ellos serán las formas iniciales de instalación.

Este proceso, por lo que tiene de «entrega», de posibilidades de vida y modos de estar en la realidad, lo denomina Zubiri, «tradición». La tradición exhibe una triple vectorialidad: a) En cuanto significa la primera instalación del hombre, la tradición es constituyente; b) A partir de esa primera instalación y echando mano de las posibilidades ofrecidas, deberá ir enfrentando las situaciones que le presenta la vida. Por esto, la tradición es continuante. Esto no significa que la nueva generación esté condenada a repetir sumisamente la tradición, ello sería mundo tradicionalismo. En rigor la escueta repetición es imposible, así sea sólo porque ni los hombres, ni las situaciones que enfrentan son exactamente los mismos. Además, muchos cambios tendrá que introducir en lo recibido, precisamente cuando se propone salvar aquello que considera esencial en la tradición; c) Por último, la tradición es prospectiva. Llegará un momento, si el grupo o la especie han de continuar, en que los hombres tendrán que proceder a instalar y entregarle a los nacidos algún modo de estar en la realidad <sup>32</sup>.

La tradición es indisolublemente constituyente, continuante y prospectiva. Por lo primero, los hombres quedan instalados en esa primera y primordial matriz de humanización. Por lo segundo, los hombres conviven. Por lo tercero, el hombre queda implantado en el dinamismo de la historia.

Para que haya historia es indispensable la transmisión genética, sin ella la historia sería una epopeya angélica o algo por el estilo. En todo caso, no sería humana. Aunque con sola naturaleza, lo que habría sería a lo sumo evolución, pero no formalmente historia <sup>33</sup>. Esto es así porque la acción generante necesariamente exige la entrega de modos de estar en la realidad. Desde luego si se quiere asegurar la continuidad de la nueva vida y, más allá, la de la especie. Por lo dicho, Zubiri define en primera aproximación la historia

32 SH, pp. 265 y ss. También SEAF, p. 127.

33 SEAF, p. 128.

como «transmisión tradente». Transmisión, por lo que tiene de génesis biológica, tradente por lo que toca a la entrega de modos de estar en la realidad<sup>34</sup>.

La tradición está forzosamente montada en una génesis biológica. A esto se debe que el sujeto de la historia no sea el individuo, ni el grupo, sino la especie humana.

Radicalmente instalado, cada hombre tiene que ir haciendo su vida «con» las posibilidades que se le han entregado y que él, en alguna medida, reinventa y crea. ¿En qué consisten tales posibilidades?

Esas posibilidades son las cosas (entendiendo por tales la propia sustantividad, los demás y todo cuanto les rodea) que forman unidad constructa con la vida<sup>35</sup>. En efecto, la vida humana está constitutivamente expuesta a incontables situaciones y forzada a sortearlas de la mejor manera. El hombre lo hace recurriendo a las cosas que le crean esa situación y que también lo instan a resolverla. Las posibilidades son las cosas en cuanto instancias y recursos con los que cuenta la vida.

Las cosas con las que hago mi vida no son meras «cosas realidad» sino «cosas sentidos». No se trata de dos clases superpuestas. Las cosas realidad, como quedó dicho, son estructuras investidas de unas potencias con las que actúan y pueden recibir actuaciones. A partir de ellas el hombre descubre y crea posibilidades. No es que el hombre arbitrariamente se proponga inventar cualquier cosa. De aire o de humo, al menos por ahora, no puedo construir una mesa. Esto se debe a que las cosas tienen una «condición»<sup>36</sup> determinada por su sistema de potencias y propiedades.

Desde luego, con solas cosas todavía no tengo posibilidades. Es indispensable que el hombre «pueda» hacer algo con los recursos de que dispone. Debe «poder» hacer algo. Desde los griegos se ha entendido el poder como «dynamis», potencia, o «facultas», facultad. La sustantividad humana, y esto es absolutamente esencial de cara a unas posibilidades, posee también un conjunto de potencias y facultades. La acción, en cuanto fruto, de estas potencias y facultades será potencial o «factible» (en el sentido de ser actuada por una facultad), pero todavía no constituirá una posibilidad. Hace falta algo más. Como insistentemente hemos venido diciendo, el hombre es esencia abierta. Por el carácter inconcluso de sus tendencias, entre el deseo y su satisfacción, tiene que interponer un proyecto. Para ello le toca dar el rodeo de la «irreali-

34 Ib., p. 130.

35 Sobre la importancia del concepto «posibilidad» en el pensamiento zubiriano, véase Germán Marquínez Argote, 'Centralidad de la categoría «posibilidad» en la fundamentación zubiriana de la moral', en *Ciencia tomista*, Salamanca, n. 384, t. 118. en.-abr., 1991, pp. 139-151.

36 EDR, p. 228.

dad»<sup>37</sup>. Esto es, alumbrar las posibilidades de lo que va a hacer y quiere ser en su vida. El proyecto es el manojo de posibilidades que me han sido entregadas y que en alguna medida creo, desde luego no en forma caótica y caprichosa, sino sistemática y procesual.

El dinamismo de la historia no es otra cosa que actualización de posibilidades. Por esto, Zubiri define la historia en una segunda aproximación como «proceso de posibilitación»<sup>38</sup>. Proceso, por cuanto las posibilidades se van actualizando, no sólo unas después de otras, sino unas apoyadas en las anteriores y sirviendo de apoyo de las siguientes. En todo momento no se puede actualizar cualquier posibilidad. Esto es de suma importancia en cualquier proyecto histórico.

Los hombres, al menos por lo que respecta a la historia, no podemos hacer lo que nos venga en gana. Realizaremos todo y aquello para lo cual estemos posibilitados. En este sentido no basta contar con potencias y facultades. El hombre de las cavernas no podía volar, no porque no tuviera un sistema de potencias aproximadamente tan desarrollado como el nuestro. No podía porque no contaba con las posibilidades. Prácticamente hasta el siglo pasado los hombres no podían realizar viajes espaciales, aunque efectivamente poseían las potencias y facultades necesarias. Hoy nos hallamos posibilitados para efectuarlos, aunque de hecho no lo hagamos, pues la acción humana no es mera actuación de potencias, sino ejercicio procesual de posibilidades. Por lo primero, las acciones son «hechos»; por lo segundo, son más que hechos: son «sucesos». En consecuencia, la historia no es un entramado de hechos, sino un proceso de sucesos.

Zubiri se opone abiertamente a aquellas visiones que conciben la historia como un proceso de destrucción-creación de realidades. Claro que eso ocurre en la historia; basta pensar en la afinidad de civilizaciones y especies vivas hoy desaparecidas, pero no es lo específicamente histórico.

Todas aquellas realidades quedaron en el pasado y, en cuanto tal, ya no son. Pero el pasado nos lega algo: justamente el conjunto de posibilidades con que hoy contamos. De no ser así, la historia sería el gran naufragio de la realidad. Para verlo, nuestro pensador introduce la distinción entre el *opus operans* y el *opus operatum*. El primero es la actividad de la sustantividad en cualquier momento de su decurso vital y llamada por esto a desaparecer cuando aquélla perezca. El segundo es lo operado en esa actividad y como tal desligado de su creador y, dado el caso, capaz de incorporarse a la sociedad en

37 IL, pp. 91 y ss. También, J. G. Forero B., *Una antropología en Xavier Zubiri*, Bogotá, U. Javeriana, tesis doctoral, pp. 43 y ss.

38 SE, p. 516. También Diego Gracia Guillén, 'La historia como problema metafísico', *Realitas*, III-IV, 1979, p. 111.



calidad de recurso para otros hombres. La teoría de la relatividad, para dar un ejemplo, considerada como el cúmulo de trabajo y esfuerzo creador de Einstein, es *opus operans*: ella desapareció definitivamente a la muerte del genio. Vista como *opus operatum* es hoy patrimonio de toda la humanidad y venero de insospechadas posibilidades científicas y técnicas. En este sentido, el cuerpo social es la gran reserva de posibilidades, indispensables para la supervivencia de los individuos y también para la continuidad de la propia estructura social.

Sin esta incorporación, la praxis no sería estrictamente histórica. La historia es social de una u otra manera. En consecuencia, el sujeto propio y adecuado de la historia es la sociedad<sup>39</sup>. Lo dicho no significa que las personas no cuenten o que ingresen a la historia en calidad de simple recuerdo, como pensaba Hegel. Como si la sociedad fuera una especie de macrohombre que se pasara a su antojo por encima de las pobres sustantividades humanas. Nada de eso. La sociedad es real, pero no como sustancia, sino como sistema de posibilidades. A su vez, las personas cuentan y actúan en la historia, pero no como subjetividades que de pronto se les viene en gana hacer historia. Cuentan y actúan impersonalmente por vía del *opus operatum*.

Impersonalmente, el sistema de posibilidades del cuerpo social es el genuino sujeto de la historia. Esto es máximamente cierto hoy cuando la humanidad está constituyendo, con incontables tropiezos y conflictos, un solo cuerpo de alteridad. Las posibilidades con que contamos hoy son las de toda la humanidad. Por este camino, la historia humana se va convirtiendo en auténtica «historia universal», no porque sea la suma de las historias particulares, sino como dinámica de un único y planetario sistema de posibilidades.

Sistema de posibilidades internamente estructurado. Sus grandes momentos, como se suele admitir hoy, podrían reducirse básicamente a tres: el socio-económico, el institucional y el ideológico<sup>40</sup>. Estos tres subsistemas no actúan en pie de igualdad, lo hacen según sea su posicionalidad en el cuerpo social y con diversa dominancia. Parece claro que en la sociedad actual el lugar dominante lo ocupa el momento socio-económico. Pues bien, la acción queda investida de esta momentualidad estructural y su consecuente posicionalidad. La acción inscrita en el subsistema socio-económico conformará el complejo mundo del trabajo, con todas sus posibilidades de humanización, pero también de alienación y conflicto. Aquélla, inscrita en el nivel institucional, tiene el carácter de acción socio-política, en su amplio sentido (desde la crianza de los hijos, pasando por la educación, hasta la actividad propiamente política). Por último, la acción incardinada en el plano ideológico integrará el mundo

39 Diego Gracia Guillén, op. cit., p. 126.

40 SEAF, p. 159.

de la producción teórica y simbólica con sus innumerables matices. De esta manera los hombres ingresan despersonalizadamente en la dinámica histórica. A ello se debe también que dicha dinámica adquiriera esa autonomía y desarrolle una lógica que rebasa con mucho las intervenciones y los propósitos particulares de los asociados.

Los peligros de esa lógica impersonal son inocultables. La deshumanización y marginalidad de masas y pueblos enteros es, por desgracia, una realidad cotidiana y de intensidad creciente. Las ventajas tampoco se pueden negar. Ventajas, ante todo, por lo que mira a la estabilización de la vida. ¿Cuántas oportunidades de mejoramiento y progreso serían impensables si no contáramos con un sistema estable de comunicaciones? La ciencia y la técnica, al menos para algunos hombres y grupos, es ya una posibilidad estabilizada que está liberando un ingente cúmulo de recursos y medios aptos para acceder a un modo de existencia más plenamente humano. El que sea o no así depende de la propia praxis histórica.

Son los hombres los llamados a apropiarse del sistema de posibilidades que les brinda la sociedad. Las posibilidades no lo serían efectivamente si, en forma individual, pero especialmente colectiva, no se convierten en objetos de apropiación. En el caso de la ciencia, de bien poco serviría el conjunto de bibliotecas, laboratorios y técnicas disponibles, si no se convirtieran en concretos recursos de investigación. La apropiación de unas posibilidades es la que le confiere a hombres y pueblos ese enorme poder de intervención y actuación en la historia. Esto es efectivamente así porque la apropiación no es un mero uso extrínseco de unos recursos que encuentro. Por la apropiación nos apoderamos de ciertas posibilidades, pero también quedamos apoderados por ellas.

Quedar apoderado es lo decisivo. Por ello las potencias y facultades quedan revestidas de un poder. De nudas potencias y facultades pasan a ser dotes (Zubiri no descarta que haya dotes naturales). Las dotes son las potencias naturales apoderadas por la apropiación de posibilidades históricas. Sólo que estas dotes pueden ser meras competencias para operar posibilidades ya dadas y ofrecidas. Son dotes meramente operativas, Zubiri las denomina «disposiciones». Puede darse el caso que las dotes, por las apropiaciones efectuadas, no se reduzcan a operar con recursos ya dados, sino que se conviertan en poderes de creación de campos donde despunten nuevos y originales sistemas de posibilidades. Aquí las dotes son más que disposiciones, son «capacidades»<sup>41</sup>. Nuestra visión es una potencia natural. Gracias a la historia se ha ido transformando en una dote para la lectura, la pintura, la observación microscópica. Podríamos estar de acuerdo en que hoy —para un creci-

41 *Ib.*, p. 161.

do contingente de seres humanos— la lectura es una disposición, vale decir una dote operativa. Igual puede ocurrir, para algunos pueblos y grupos reducidos, con la ciencia y la técnica. En cualquiera de esos campos, si se dan las condiciones, puede lograrse un avance que las eleva de disposiciones a capacidades. Es lo que efectivamente parece estar ocurriendo en campos como el de la genética y la biología molecular. Algunos biólogos están accediendo ya a la posibilidad de creación de materia viva y de manipulación genética. La apropiación de posibilidades de la ciencia y la técnica biológicas los ha lanzado a la capacitación.

La capacitación es el más alto logro de la praxis histórica; por ello, en definitiva, la historia es «proceso de capacitación»<sup>42</sup>. La historia no es mera vicisitud, es algo que toca al hombre en su más profundo ser y mensura toda su realidad. Es una dimensión suya, que lo hace ser no sólo paciente de la historia, sino también y sobre todo su creador. En primer término, de sus propias capacidades. Aristóteles contraponía la «praxis» a la «poíesis». La primera es aquella acción que se basta a sí misma. En últimas, es la «theoría» a la que se entrega el hombre en el ocio de la vida. La segunda es la acción productiva y transformadora de las cosas. En esta concepción aristotélica queda claro que hay acciones que transforman la realidad, pero dejan intacto al hombre. Otras pueden elevarlo a los más altos niveles de existencia, sin transformar la realidad. El pensamiento moderno se esfuerza por anular esa arraigada contraposición. En Zubiri es absolutamente claro que la acción humana es integralmente intelección-sentimiento-volición. Empleando los términos tradicionales, es teoría-práctica en indisoluble unidad. No obstante, también ha existido la tendencia, al menos en cierta tradición marxista, a reducir la praxis a la acción transformadora de las estructuras de poder de la sociedad, en definitiva a acción socio-política. Para el pensador hispano, la praxis es la íntegra acción humana, integralmente social e histórica, en toda su riqueza y complejidad económica, sociopolítica e ideológica y esencialmente capacitante del hombre y la sociedad.

Al término ya de este apresurado y esquemático vistazo, podemos concluir que el dinamismo de la realidad ha dado de sí al hombre la esencia abierta, cuya acción no es mera actividad, sino libre realización personal social e histórica. La libertad es fruto de la liberación, antes que su consecuencia. «El ideal utópico de una plena libertad para todos los hombres no es posible más que por un proceso de liberación, de modo que no es la libertad la engendradora de la liberación, sino que es la liberación la engendradora de la libertad,

42 SEAF, p. 162.

aunque entre ambas se dé un proceso de mutua potenciación y enriquecimiento»<sup>43</sup>.

Libertad «de» todo el peso muerto de la tradición y de todo lo que impida al hombre apropiarse posibilidades que le ofrece el cuerpo social. Pero también libertad «para» nuevas posibilidades de vida. ¿Qué tipo de vida? Esto es lo que más importa, sobre todo a los pueblos latinoamericanos.

Desde distintos campos de la reflexión actual, como la filosofía y la teología de la liberación, la teoría crítica<sup>44</sup>, en una u otra forma, se ha venido denunciando la creciente automatización y pérdida de sentido del mundo de la vida. Como ya lo diagnosticaba M. Weber, la cultura moderna se caracteriza por el desvanecimiento de las grandes visiones del mundo que le daban cohesión y sentido a la vida social. Ahora va a imperar una nueva racionalidad, ya no sapiencial y ética, como la anterior, sino instrumental y utilitaria. Cada esfera de la cultura se va autonomizando hasta llegar a constituir sistemas cibernéticos, regulados según una lógica que les es propia y cuyos valores orientadores máximos son la eficiencia, entendida en términos de economía funcional, y la eficacia medida por el éxito productivo.

Sin duda las posibilidades de vida que libera este cuerpo social hodierno son de incuestionable riqueza. Sin embargo, su fecundidad en términos de promoción y defensa de la vida y, sobre todo, los modos de apropiación que facilita, hacen que no podamos considerarlos genuinamente liberadores. ¿Qué pensar de la ciencia y los científicos al servicio de la guerra, o de la incorporación al mercado mundial de pueblos y continentes enteros en mera calidad de exportadores de materia prima barata y de capital neto (también el llamado capital humano y los recursos genéticos) e importadores de todo lo que ayude a descongestionar los depósitos para dar cabida a los nuevos ingenios de la ciencia-tecnología? Apropiación acaparadora que asegura a unas minorías el consumo incontrolado y despilfarrador y condena a los más a niveles de magra subsistencia.

Si la liberación de posibilidades de vida, fruto de la praxis histórica de hoy, no conoce precedentes, no obstante, esa praxis parece cada vez menos liberadora de la naturaleza y del hombre mismo.

En respectividad dinámica, la realidad ha dado de sí, desde las partículas elementales hasta la sustantividad inteligente. Por ésta, la respectividad se ha elevado a dinamismo de la sociedad y de la historia.

43 Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, t. I, p. 415.

44 G. S. Castro, 'De la polémica hispanismo-antihispanismo en el pensamiento latinoamericano', en *Revista Universitas Philosophica*, U. Javeriana, nn. 15-16, dic. 1990-jun. 1991, p. 130.

No obstante, lo que nos indica la accidentada experiencia histórica del presente es que esa respectividad, más que liberadora se ha hecho —para hombres y pueblos enteros— deshumanizante y opresora.

La praxis, si ha de serlo integralmente, tiene que enfrentarse a este enorme reto: crear modos de respectividad histórica dignos del hombre. Aquéllos en los que «respectividad» signifique real y prácticamente, tanto en las relaciones sociales como en las nacionales e internacionales, apertura al otro y a su diversidad, no sólo, aunque también, a la biodiversidad tan proclamada en la reciente cumbre de Río. «Respectividad» que signifique también respeto al otro, donde la comunalización y publicidad del mundo social permitan la promoción del hombre y de la realidad toda. No se trata de soñar la vuelta al paraíso o el ingreso a una idílica comunidad de predestinados. La praxis exige lucha, asumir el conflicto, imaginar creadoramente futuros posibles. Esto es así porque la historia es abierta, por serlo el hombre y la realidad. Utilizando un término dusseliano, podríamos decir que la respectividad histórica debemos hacerla no meramente dialéctica, sino profundamente «analéctica»<sup>45</sup>.

En esta tarea los pueblos de nuestra América y todos los del Tercer Mundo pueden y deben dar un aporte invaluable. Aporte ya iniciado en las luchas indígenas, negras y campesinas. Hoy manifiesto y pujante en tantas comunidades populares que han sabido liberarse de modelos de convivencia exclusivamente regidos por la omnipotente ley del mercado y han ido liberando relaciones sociales<sup>46</sup>, donde —como decía García Márquez—, nuestro nobel, va haciéndose efectivamente posible una nueva y arrasadora utopía de la vida.

FIDELIGNO NIÑO M.

45 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, U. Santo Tomás, 1980, pp. 190 y ss.

46 J. Hoyos Vasquez, 'Lógica de las relaciones sociales', en *Revista Universitas Philosophica*, op. cit., pp. 94 y ss.