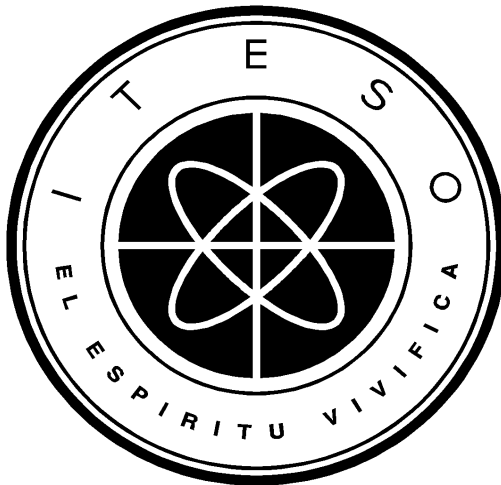


# **INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018  
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION  
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.

---



## **DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES MAESTRÍA EN FILOSOFÍA SOCIAL**

**HOMBRES Y MUJERES PARA LOS DEMÁS.**  
Una propuesta ética viable para la realización humana.

---

TESIS PROFESIONAL QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA SOCIAL  
PRESENTA:

**SALVADOR RAMÍREZ PEÑA**

**TLAQUEPAQUE, JALISCO JULIO DEL 2005**

## ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I. Impelencia de los otros en la constitución de mi persona.	
Hombres y mujeres “por” los demás.....	18
1. La realidad.....	24
A. El sentir intelectual.....	24
B. Prius de la realidad.....	36
C. Actualidad.....	37
D. Aprehensión primordial de realidad.....	38
E. Sustantividad.....	41
2. La realidad humana.....	44
A. El subsistema “organismo”.....	49
B. El subsistema “psique”.....	51
C. Sustantividad abierta.....	57
3. Apertura a otras realidades humanas.....	65
A. Los otros, ¿quiénes son?.....	65
B. Actualización de los otros en mis acciones.....	71
C. La impelencia de los otros en mis acciones.....	75
D. El poder de los otros.....	76
4. Configuración de la personalidad.....	78
5. Conclusión del capítulo.....	82
CAPÍTULO II. Convivencia humana. Hombres y mujeres “con” los demás.....	83

1. El vivir humano.....	84
A. El vivir humano es convivir.....	87
B. La habitudes.....	89
C. Intelección de las habitudes.....	97
D. La sociedad como sistema de habitudes sociales.....	102
2. La comunicación como vinculación humana.....	109
A. Fundamentación de la comunicación humana.....	110
B. Medios de comunicación humana.....	117
C. Comunicación sin vinculación.....	122
3. Conclusión del capítulo.....	130
CAPÍTULO III.- Realización personal. Hombres y mujeres “para” los demás.....	133
1. La responsabilidad como condición de la moralidad.....	136
2. La responsabilidad social.....	145
A. Responsabilidad para con los demás hombres y mujeres.....	146
B. Responsabilidad para con las demás cosas reales.....	165
3. La responsabilidad histórica.....	174
4. Conclusión del capítulo.....	180
CONCLUSIÓN.....	183
BIBLIOGRAFÍA.....	191

## INTRODUCCIÓN.

El mundo en el que vivimos está conformado como un mundo plural y globalizado. Por un lado, culturalmente somos muy diversos unos de otros. Cada pueblo sobre la Tierra tiene su particular forma de vivir, de pensar, de comunicarse, de comer, de celebrar sus tradiciones, de transmitir sus costumbres, sus hábitos, sus valores, sus dioses, sus interpretaciones del mundo en el que viven. Pero también, aún con tanta diversidad cultural, vivimos en un mundo en donde impera un sistema económico hegemónico, el neoliberalismo, el cual va asemejando a las distintas culturas a través de la “*mercadización*” de la vida que nos hace dependientes de la oferta y la demanda. Esto ocasiona que las relaciones entre humanos se estén construyendo en torno al poder adquisitivo que cada individuo tiene dentro de la sociedad. Si tenemos recursos para comprar lo que el mercado nos ofrece, estamos “*in*”, estamos dentro del sistema. Y si estamos dentro del sistema, seremos visibles, tendremos voz, seremos notables. Si quieres ser, tienes que tener. Si quieres tener, necesitas consumir. Si no consumes, no eres. Tal es el caso de las personas que no tienen los recursos económicos suficientes para consumir lo que el mercado ofrece, ellos están “*out*”, fuera del sistema. Son los invisibles, son los que no tienen voz.<sup>1</sup>

De esta manera, en esta “*sociedad hegemónica*” la persona se encuentra constantemente insatisfecha, tanto por consumir compulsivamente todo lo que el mercado quiere sin encontrar la plena satisfacción de sus deseos, como por vivir perpetuamente frustrada por no poder comprar todo lo que el mercado ha hecho que desee.

---

<sup>1</sup> Nótese que los mismos términos “*in*” y “*out*” son palabras en inglés, idioma que representa al sistema neoliberal, siendo el modelo de este sistema económico el sistema norteamericano que determina quién está dentro o fuera de “*su*” sistema.

Ante este panorama de nuestro mundo plural y globalizado, con personas reducidas cada vez más al ámbito de lo individual, la discusión ética se ocupa por encontrar los criterios sobre los cuales justificar y legitimar la acción del hombre con respecto a LOS OTROS: los otros hombres y mujeres con los que día a día el hombre interactúa y las otras cosas reales que se encuentran en el entorno del hombre y que le ayudan para realizarse en el mundo.

En el debate ético contemporáneo se encuentran, por un lado, las “éticas de situación”, aquellos planteamientos éticos que postulan que el hombre al encontrarse en situaciones tan diversas tanto en lo individual como en lo cultural, es imposible que llegue a una comunicación efectiva con los demás hombres que no se encuentran en su misma situación, ya sea económica, cultural, ideológica o política. Por lo tanto, lo que éstos planteamientos éticos señalan es que sólo podemos relacionarnos con nuestros “iguales”, con los miembros de la misma comunidad y que lo más que podemos lograr es hacer pactos de no agresión con las otras comunidades, con los otros que no son iguales a nosotros.

Por el otro lado, en el debate ético contemporáneo se encuentran las éticas que buscan “criterios universales” que logren el entendimiento entre las diversas culturas, ya sea a través de la imposición (como lo trata de hacer los Estados Unidos de Norteamérica con los demás países de la Tierra), o a través del diálogo, del consenso, de la comunicación.

Nuestras acciones tienen un alcance mundial. Somos realidad humana, y por ser realidad estamos desde sí mismos abiertos a otras cosas reales, vivimos en respectividad unos de otros. Sin embargo, hay poca reflexión seria sobre el efecto que producen nuestras acciones: terrorismo, migración, exclusión social, pobreza, crisis ecológica. Tal parece que nuestras acciones se plantean sólo en términos de una “moral privada”, una moral que sólo se preocupa por lo suyo, importando poco los demás. Esta moral privada sólo se preocupa de que

la conciencia moral del individuo esté tranquila. Nuestras acciones pocas veces se plantean en términos de justicia y “moralidad pública”, en términos de una preocupación honesta por el alcance social e histórico de nuestras acciones. De tal manera que el problema de la pobreza en América Latina y África, de la guerra entre judíos y palestinos, de la invasión a Irak o a Afganistán por parte de Estados Unidos de Norteamérica, del terrorismo, de la discriminación sexual, de la discriminación racial, de las pruebas de armas nucleares, de la deforestación masiva de los bosques, el problema de los “desastres naturales”, esos problemas son problema sólo para la gente a quien se les presenta y no son “nuestro problema”. Pensamos que no nos incumben sus problemas.

Tal parece que los otros sólo existen cuando interfieren en nuestros intereses particulares, y aparecen como un “tú” proveedor o como un “tú” amenazante. En esta perspectiva, los otros no se nos hacen presentes en forma de un “tú”, sino en forma de un “ello”, indeterminados, impersonales, prácticamente son inexistentes. Por lo tanto, los problemas que padecen “ellos” son “su problema”. Nos deslindamos de toda responsabilidad.

Estamos viviendo una crisis moral generalizada: lo queremos todo y no queremos asumir sus consecuencias, queremos que los demás nos carguen. Si vivimos actualmente una crisis moral generalizada, lo es precisamente por no actuar responsablemente ante la realidad que se nos presenta. No queremos cargar ni encargarnos de “la realidad”, de este mundo en el que vivimos.

Aparentemente somos muy críticos localmente: ante los modos de gobernar, ante el comportamiento de diputados y senadores, ante el trato inhumano a los delincuentes por parte de la policía municipal, ante el comportamiento escandaloso de los jóvenes, etc., pero la problemática que se presenta en el ámbito mundial y que llega hasta amenazar la existencia de

la humanidad se deja al arbitrio de los que tienen el poder de dominar, de manera local y global: los empresarios y los gobiernos de los países política y económicamente poderosos.

¿Por qué nuestro actuar se sigue orientando de forma discrecional ante los problemas mundiales? Cuando la desgracia, el hambre o la miseria afectan al otro extraño, al diferente, al otro lejano, al extranjero, parece que nada tiene que ver con nosotros.

Por ser realidad humana, las acciones de hombres y mujeres trascienden lo individual de su persona, afectando directamente “la realidad” en su totalidad. Esto es lo que Zubiri llama en “Inteligencia Sentiente”, el poder de lo real: “la *dominancia* del momento de realidad sobre todo su contenido” (Zubiri, 1980: p198).

Por estar inmersos en la realidad, todos los hombres y mujeres somos corresponsables del acontecer mundial. De ahí la necesidad de encontrar una condición moral que trascienda las circunstancias particulares de un grupo o de una nación, encontrar algún criterio ético radical que fundamente la acción entre personas iguales y diferentes.

Por otro lado, no podemos abandonar nuestras tradiciones y apropiarnos del discurso “científico-tecnológico” pensando que únicamente este discurso es el criterio efectivamente universal. Los graves problemas que azotan a la humanidad, tal es el caso de la contaminación, deforestación, armas nucleares, armas bacteriológicas, etc., son producidos por una “civilización” que se define a sí misma como “altamente tecnificada”. La dinámica científico-técnica sin una orientación ética, nos puede conducir con facilidad a diversos escenarios catastróficos que ponen en riesgo la vida humana.

Esta es la crisis del discurso moderno racionalista: la ciencia y la tecnología en sí mismas no garantizan la pervivencia humana, mucho menos su realización plena. El hombre y

la mujer contemporáneos van perdiendo humanidad, dependen cada vez más de objetos tecnificados y se vinculan cada vez menos con las otras personas. Se van despersonalizando.

El desarrollo del hombre se mide en términos de ganar humanidad y no en términos de ganar dinero. La pregunta que está de fondo es: ¿qué nos hace más humanos? Nos hace más humano aquello que preserva, fomenta y realiza plenamente la vida del hombre. Urge que los hombres y mujeres actúen para construir una sociedad humanizante en la que se conviva integradamente con todos los seres vivos y las demás cosas reales.

Las actuales tendencias del hombre hacia lo individual, sólo hacia el perfeccionamiento y realización personal no deben desconectarse de la responsabilidad por el prójimo, por la sociedad, por la naturaleza.

El hombre, independientemente de los proyectos que se proponga para un futuro mejor de la humanidad, no podrá convertirse en simple medio. Tendrá que seguir siendo la finalidad y el criterio decisivo. Dinero, capital, trabajo, ciencia, técnica, industria, sí son medios. Estos medios, precisamente por ser creados por el hombre y orientados por él, no son neutrales, deben ser valorados y utilizados en la medida en que sirvan al desarrollo humano del mismo hombre.

Alain Touraine nos advierte que “la cultura de masas al penetrar en el espacio privado, refuerza la voluntad política y social de defender una identidad cultural. La desocialización de la cultura de masas, consecuencia del neoliberalismo económico, nos sumerge en la globalización pero también nos impulsa a defender nuestra identidad apoyándonos sobre grupos primarios de referencia, reprivatizando la vida pública, participando en actividades volcadas hacia el exterior e inscribiendo nuestra vida en una comunidad que se impone sobre la persona” (Touraine, 1997: p. 11).

Aquí encontramos la paradoja del hombre contemporáneo, por un lado nos encontramos en un mundo estructuralmente globalizado en lo económico, en lo político, en lo cultural; y por el otro lado, tenemos una ética relegada a la esfera de lo privado que abandona al poder dominante los ámbitos decisivos del actuar humano. Nos estamos convirtiendo en ciudadanos del mundo sin responsabilidades, derechos o deberes por una parte, y, por la otra, defensores de un espacio privado, mi espacio, que invade un espacio público, el espacio de los otros.

La ética vuelve a convertirse en asunto público de primer orden. El hombre no va a mejorar mediante el creciente recurso de leyes o preceptos, ni tampoco por meros procedimientos psicológicos o sociológicos. Los conocimientos no implican siempre saber sobre el sentido, los reglamentos no son todavía orientaciones, y las leyes no son todavía actitudes morales. De poco sirve a los diversos Estados y organizaciones la constante creación de nuevas leyes, si una gran parte de ciudadanos no piensa en aceptarlas, y disponen de medios y procedimientos suficientes para seguir manteniendo impunemente sus propios intereses personales o de grupo.

Ante este panorama surge la pregunta por la finalidad de la convivencia humana. ¿Para qué comunicarnos con los otros, los diferentes, si de cualquier manera no nos entienden? ¿Por qué mejor no imponer nuestros modelos de convivencia y que los demás aprendan a comunicarse con nosotros? ¿Para qué preocuparse por lo que está a nuestro alrededor si lo más importante en la vida es mi “armonía interna”? ¿Para qué seguir apostándole a una “ética global” cuando al parecer podemos vivir “mejor” con una moral privada?

Actualmente hay diversas personas, organizaciones, instituciones, que se preocupan por lograr algunos planteamientos que trasciendan del ámbito “privado” y que sean viables

para la solución a los problemas ético-morales que se les presentan al hombre y a la mujer contemporáneos. Planteamientos que sin ser “imperativos categóricos universales”, le signifiquen mayor humanización a las distintas personas que habitan la Tierra.

“Ayudar a las ánimas” es una expresión que frecuentemente escribe Ignacio de Loyola cuando quiere describir la razón de ser de la Compañía de Jesús, orden religiosa católica fundada en 1540 por él y por otros compañeros de la Universidad de París. Actualmente la misión de los jesuitas, religiosos que pertenecen a la Compañía de Jesús, es “ayudar a los demás” promoviendo la fe y la justicia a través de una variedad grande de ministerios en casi todos los países de la Tierra, buscando en ello “la mayor gloria de Dios”.

Pedro Arrupe, superior general de los jesuitas durante el período de 1965 a 1983, pronunció el 31 de julio de 1973 en Valencia, España, durante el Décimo Congreso Internacional de Ex-alumnos Jesuitas de Europa, un discurso que se convertiría en el vértice principal de la formación en sus instituciones educativas. Después de anotar que la "educación en pro de la justicia se ha convertido en los últimos años en la principal tarea de la Iglesia", añade: "Hoy en día nuestro primer objetivo educativo debe ser formar gente-para-los-demás; hombres que vivan no para sí mismos sino para Dios y su Cristo, para el Dios-Hombre que vivió y murió para todo el mundo; hombres que no puedan ni siquiera concebir un amor a Dios que no incluya el amor al más pequeño de sus hermanos; hombres convencidos de que el amor de Dios que no desemboque en justicia para los demás es una farsa".

Esa ponencia resultó ser controversial puesto que pedía un cambio y orientaba a la Compañía de Jesús claramente hacia la promoción de la justicia social. El tema hombre-para-los-demás, que después se editó como hombres y mujeres para los demás, rápidamente se

extendió a través de todo el mundo y adquirió todavía mayor aceptación en los círculos educativos jesuitas.

Ante un mundo dividido, agonizante, individualista, el ser hombres y mujeres para los demás se presenta como una propuesta ética viable para la realización humana, no sólo en el ámbito individual, sino también en lo social y en lo histórico.

Sin embargo hay varias cuestionantes: ¿Cómo formar hombres y mujeres para los demás cuando vivimos inmersos en un mundo consumista que fomenta hombres y mujeres “estacionados” en sí mismos? ¿Cómo formar hombres y mujeres que desposeyéndose de sí mismos sean capaces de vivir para los demás y encontrar en este actuar la realización personal? ¿El ser hombres y mujeres para los demás es mera utopía o está cimentado en la estructura constitutiva de la realidad humana?

Sobre el hombre hay muchas teorías. Hay quienes consideran al hombre como persona, hay otros que lo ven como individuo, otros más que lo consideran como un ser social, otros tantos que lo perciben como un objeto, algunos otros ven al hombre, únicamente, como una especie más en el mundo animal.

Todas estas percepciones desarrolladas por numerosos pensadores a lo largo de la historia, son teorías que en su momento le han ayudado al hombre para justificar su actuar, para darle sentido al mundo en el que vive. Pero estas teorías no son el punto de partida para entender lo que es el humano. Todas las teorías tienen una serie de presupuestos que es necesario cernir para llegar al hecho primordial del cual se parte para explicar lo que es el hombre.

Los otros hombres y mujeres antes de ser considerados teóricamente como objetos o como personas, son una realidad. Los otros hombres y mujeres se nos presentan como siendo ellos mismos, independientes del concepto que tengamos de ellos, independientes de cualquier

ideología que quiera justificarlos o anularlos. Los otros no son producto de la conciencia, simplemente están presentes en nuestra aprehensión como siendo suficientemente ellos mismos, previo a la misma aprehensión que tenemos de ellos. Posteriormente hablaremos de la suficiencia de la realidad humana. Por el momento es necesario reiterar que los otros se nos presentan con una alteridad radical que no podemos confundirlos con nosotros mismos ni con otra cosa que se nos presente. Distinguimos perfectamente al otro de lo otro, a la realidad humana de las otras cosas reales.

La propuesta de este trabajo de investigación es presentar el ser “hombres y mujeres para los demás” como una propuesta ética viable para la realización humana.

Para esto, primeramente analizo algunos presupuestos antropológicos que sustenten esta propuesta ética. Para este trabajo me he apoyado, principalmente, en el análisis zubiriano sobre el hombre y en el análisis ético del Otro de Emmanuel Lévinas. El ser hombres y mujeres para los demás no es un “noble ideal” de algunos filántropos, el ser hombre y mujer para los demás no es una propuesta ética que descansa en el aire. Constitutivamente estamos posibilitados para ser para los demás.

No se trata sólo de optar por los demás, sino de reconocer que antes de optar por los otros, fueron ellos, los otros próximos, mi prójimo, los que desde el inicio de mi vida están vertidos en mí, haciéndome precisamente humano. Esta versión de los otros en mi persona me prepara para hacerme cargo de la realidad, una realidad que ante todo es alteridad, lo otro que yo, los otros que yo. Por eso creo que para comprender que somos hombres y mujeres para los demás, es necesario reflexionar primeramente que somos hombres y mujeres por los demás y con los demás.

En el primer capítulo abordo la impelencia del otro en la constitución de mi persona. Dicho de otro modo, trato de responder de acuerdo a los planteamientos antropológicos del filósofo español Xavier Zubiri al cuestionamiento de lo que implica ser hombre y mujer por los demás. Para esto retomé primeramente algunos planteamientos zubirianos esenciales que son necesarios para entender al hombre como realidad humana: qué es el sentir humano, qué es la realidad, qué es la actualidad, qué es la aprehensión primordial de realidad, cuáles son los modos ulteriores de intelección y qué es la sustantividad. Una vez abordados estos planteamientos, describo lo que es y en qué consiste la realidad humana. Y al final del capítulo reflexiono acerca de quienes son los demás, cómo están vertidos en mí persona, qué es lo que me transmiten, cómo el hombre y la mujer se van apropiando de lo transmitido.

En el segundo capítulo reflexiono sobre la convivencia humana: ser hombres y mujeres con los demás. Algunas preguntas que trato de aclararme son sobre el vivir humano, sus implicaciones, la importancia de la comunicación como vinculación humana y los riesgos de utilizar los medios de comunicación como fin en sí mismos.

Una vez tratados el “por” y el “con”, en el último capítulo reflexiono sobre la realización personal, entendida ésta como en “ser para los demás”. En este capítulo abordo las implicaciones que tiene para el hombre y la mujer el hacerse cargo de la realidad, de cómo su actuar lo afecta y afecta a los demás hombres, mujeres, animales, plantas, y demás cosas reales y de cómo somos responsables ante la trascendencia de nuestros actos, de cómo estamos abriendo o cerrando posibilidades de vida plenamente humana. En este capítulo me detengo en la reflexión de la responsabilidad como condición de la moralidad y de cualquier planteamiento ético.

La formación de hombres y mujeres para los demás no es sólo una cualidad de la educación humanista-cristiana, ni siquiera es una respuesta “noble” ante un mundo injusto y caótico. Formar hombres y mujeres para los demás es una propuesta ética que le apuesta a la continuidad de la vida del hombre y de su entorno. Ser hombres y mujeres para los demás es una propuesta ética que nos posibilita vivir responsablemente, humanamente.

## CAPÍTULO I

### IMPELENCIA DE LOS OTROS EN LA CONSTITUCIÓN DE MI PERSONA. HOMBRES Y MUJERES POR LOS DEMÁS.

Los otros (hombres, mujeres y demás cosas) como constitutivos de la persona, no han sido un problema básico ni permanente para el hombre. Para los filósofos griegos, concretamente para Platón, el pensamiento filosófico es un silencioso y secreto coloquio del alma consigo misma. En el Teeteto (174 b), señala que tal es el ensimismamiento de los filósofos que “ninguno de ellos sabe de su prójimo ni de su vecino; y no sólo de aquello en que los tales se ocupan, pero ni siquiera acerca de si son hombres u otros engendros cualesquiera”.

Tampoco Aristóteles conoció el problema del otro como constitutivo del ser humano. Al considerar al hombre como un animal político, ve en los animales el género próximo del hombre, y en el modo político de lo comunal, su diferencia específica. La única “otredad” que le preocupa es la que a su ver existe entre los hombres que “por naturaleza” son típicamente distintos entre sí, como el varón y la mujer, el griego y el bárbaro, el señor y el esclavo. De tal manera que sólo el varón, griego y señor es hombre. La mujer, el bárbaro y el esclavo están en escalas inferiores. Por ser distintos, no son hombres.

Pedro Laín Entralgo nos dice en su libro “Teoría y Realidad del Otro” que el problema del otro como constitutivo para mi persona existe a partir del cristianismo. Para el cristiano, el hombre es imagen y semejanza de Dios. Y de acuerdo a los planteamientos de Laín Entralgo, es precisamente por esto que el hombre y la mujer son personas. Veamos más detenidamente este planteamiento.

El otro hombre constituye para el cristiano una realidad emergente de la nada, es un ser creado por Dios, al igual que él mismo, y por ser creados por el mismo Dios, por el mismo “padre”, el hombre siente responsabilidad por el otro hombre, por su “hermano”.

Los cristianos creen en el Dios de la historia, en el Dios hecho hombre. Para la tradición hebreo-cristiana la relación persona-persona se expresa así: “El Señor habla con Moisés cara a cara” (Ex. 33,11). “Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara” (Dt. 34,10). El mismo san Pablo usa la expresión: “Ahora vemos confusamente en un espejo, mientras entonces veremos cara a cara” (1Cor. 13,12). “Cara”, “rostro”, se dice en hebreo *pním*, en griego *prósopon* (de donde viene en latín “*personare*”, máscara, sonar a través de).

Cuando estoy con mi rostro ante el rostro del otro, él es alguien para mí y yo soy alguien para él. El estar “rostro ante rostro”, de dos o más, es el ser persona. El rostro indica lo que aparece del otro de su corporalidad.

Cara a cara, persona a persona, es la relación de proximidad, de cercanía. La experiencia de la proximidad entre personas como personas es la que constituye al otro como “prójimo”, es decir, alguien próximo, alguien cercano; y no el otro como algo, como cosa, instrumento, mediación.

Hablar de relación persona a persona o cara a cara no es algo abstracto, es una relación concreta, histórica. En el cara a cara, en la justicia y en la caridad, el amor cristiano se vive en plural, en comunidad, en pueblo.

La amistad de los muchos que, dispersos, se reúnen, siendo primero un montón, en el cara a cara de la unidad son “comunidad” (en el Nuevo Testamento, *koinonía*). La comunidad es la que tiene todo en común. El montón se hace comunidad, se hace pueblo.

De acuerdo a la visión judeo-cristiana, en la comunidad todos son personas para personas; las relaciones son de un amor de caridad, y no sólo de justicia. En la comunidad cada uno sirve al otro por el otro mismo en la amistad de todos en todo. Por ello todo es común. La comunidad es el sujeto real y el motor de la historia; en ella estamos en casa, en seguridad, en común.

En una comunidad cristiana, los creyentes viven en unidad. En esta unidad, en la relación cara a cara, interpersonal, de respeto, de justicia, de gozo, de amistad, de amor, los cristianos buscan el Reino del Dios de Jesús y su justicia.

Para los cristianos, la misma comunidad, la vida comunitaria misma, era ya la realidad del Reino comenzado.

Los cristianos creen que la vida humana de Cristo es la experiencia de Dios. Cristo se muestra como una persona que tiene hambre, tiene sueño, tiene cansancio, dolor, aflicciones, llora cuando se le muere un amigo. Todos estos actos de la vida de Cristo nos enseñan que la manera concreta que tuvo que ser Hijo de Dios fue justamente teniendo hambre, comiendo, hablando con los amigos, llorando cuando los perdía, rezando, etc. Cristo no era un hombre además de ser Hijo de Dios, sino que era la manera concreta como él vivía humanamente su propia filiación divina.

Xavier Zubiri nos dice en “El hombre y Dios” que “Cristo es la experiencia subsistente de Dios. Ciertamente la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste” (Zubiri, 1984: p. 333).

Los otros hombres y mujeres hacen patente a Dios. Los otros hombres y mujeres son el prójimo para el cristiano, pero antes de ser “el prójimo”, los demás hombre y mujeres son los “otros”, aquellos que no son yo, pero que son creados al igual que yo por el mismo Dios.

Este pensamiento “personalista cristiano” prevaleció durante muchos siglos. Fue hasta en los siglos XIV y XV, durante el auge histórico del nominalismo, cuando se propició la secularización de la existencia. El nominalismo vuelve convencional y simbólico el nexo entre el pensamiento y la cosa pensada. Con esto, el pensador deja de tratar intelectualmente con las cosas reales que sus sentidos perciben y maneja tan sólo los símbolos que en su personal contacto con ellas va creando su mente. Si nada existe fuera de los cuerpos individuales, si las abstracciones no son más que fantasmas, la entidad social ya no es necesidad: cada ser es completo en sí mismo. El nominalista en su relación con otro hombre, se sentirá mentalmente obligado a preguntarse cómo puede ser hombre real aquel individuo concreto que ante él habla y se mueve.

Con esta paulatina secularización de la existencia del hombre occidental durante el Renacimiento, Dios ya no es para los cristianos “razón” de todas las cosas, sino voluntad y libertad creadoras, omnipotentes e infinitas. Ahora, el hombre tiene que justificar intelectualmente la realidad y el conocimiento de Dios y de los demás hombres.

Pero incapaz de llegar a Dios por medio de la razón, el pensador de este tiempo queda metafísicamente solo. “Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la realidad sustante 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” (Zubiri, 1944: p.49).

El hombre moderno, solo consigo mismo en el mundo de los hombres, ha procurado dar razón intelectual del otro. Trató de encontrar en su propia realidad individual, los móviles de su conquista del otro. Recluido en su propia realidad y con la ayuda de un método idóneo, trató de descubrir al otro para su propio beneficio. Piensa que antes de existir “otro”, primeramente existe “yo”. Yo soy el sujeto de todas mis acciones: yo pienso, yo hablo, yo camino, yo como. Yo es la realidad más primaria e inmediata. Al otro lo voy a entender objetivamente, en función de mí mismo. Por analogía. El otro, por ser objeto, algo que está frente a mí, puedo subordinarlo a mis privados intereses.

Considerado como objeto, el otro no pasa de serme indiferente: su desaparición o su ausencia no es para mí una “pérdida irreparable”. La pérdida de un hombre que para nosotros es un objeto, podrá dolernos ocasionalmente, pero no sentimos el peso de su ausencia. Al objetivar al otro, siempre será un “ello”, algo indeterminado, cualquier cosa.

En cuanto objeto, el otro puede serme un obstáculo que se interpone en mi vida, por lo que es necesario aniquilarlo, desconocerlo, evitarlo, silenciarlo.

El otro-objeto también puede serme un instrumento de cuyas propiedades me valgo para la realización de mis propios fines. La concepción de la vida social como una dialéctica de producción y consumo hace ver en el otro un puro productor-consumidor, convirtiendo sistemáticamente a la persona en instrumento.

El otro como objeto también puede serme sólo un espectáculo cuya finalidad es producirme placer, goce, satisfacción.

Podemos considerar y tratar al otro como objeto, de múltiples modos, pero el otro no es objeto. El otro siempre se escapa de mi deseo de objetivarlo. El otro no es objeto, el otro es persona.

En el encuentro con el otro hay un momento personal porque él pide de mí una respuesta adecuada a lo que realmente es. Así me lo demuestra su réplica cuando yo lo objetivizo.

En este primer capítulo hablo de los presupuestos antropológicos del ser hombre y mujer para los demás, de la impelencia de los otros hombres y mujeres en la constitución de mi persona. Si somos estos hombres o mujeres, es porque los demás así me posibilitaron. El ser por los demás tiene grandes implicaciones. Si el otro es para mí objeto, me objetivizo, me construyo a mí mismo y construyo mi entorno de forma objetual. El mundo sería un mundo de objetos, de los cuales puedo disponer por el simple hecho de que están ahí, a mi alcance. De igual manera, si el otro es para mí una persona, me personalizo, me construyo y construyo mi entorno de forma personal. El mundo sería para mí un mundo real, en donde las cosas, incluyéndome a mí y a los demás hombres y mujeres, son de suyo, “suyas”, en donde todas las cosas reales están en respectividad no para mí, sino conmigo. Desde esta posición, resulta que los otros tienen impelencia en la constitución de mi persona.

No puedo hablar de la realidad humana si antes no describo que entiendo por realidad, cómo es que la aprehendo, y qué entiendo por lo humano. Tanto “la realidad” como “lo humano” son términos complejos que han sido manejados por diferentes teorías con contextos y aplicaciones diferentes. Por esto quiero especificar que cuando hablo de realidad y de realidad humana, me refiero a lo que el filósofo Xavier Zubiri nos presenta en los análisis efectuados, principalmente, en sus libros “Inteligencia Sentiente, 1980” y “Sobre el Hombre, 1986”.

## **1. LA REALIDAD.**

Estamos instalados en la realidad por la intelección. La inteligencia que tiene el hombre le permite enfrentarse con la realidad, le permite saber lo que las cosas reales son respecto a otras cosas reales. La inteligencia le permite al hombre conocer lo que las cosas son “en realidad”. El estudio filosófico de la realidad presupone un análisis de cómo ésta realidad es aprehendida por el hombre.

Zubiri dice que la filosofía clásica pasó por alto la diferencia entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos (Zubiri, 1984: p.121). Es justamente en la acción humana donde aparece la congeneridad entre la inteligencia y la realidad. Para que suceda esto se necesita que las cosas reales nos estén presentes de tal modo que nos permitan enfrentarnos a ellas. Este modo especial es a través del sentir humano, el sentir intelectual.

### **A. El sentir intelectual.**

Las filosofías tradicionales han considerado como facultades diferentes el inteligir y el sentir, enfatizando la primacía de la inteligencia sobre los sentidos. Al conocimiento que proviene de los sentidos se le consideró como empírico, una especie de conocimiento que no nos demuestra lo que las cosas son en realidad, sino que sólo se aproxima a ellas. El verdadero conocimiento era el científico, aquel que se produce concientemente gracias a la inteligencia. Por esto se desconfió de la información que los sentidos proporcionaban, era necesario siempre examinarlos con el lente riguroso de la inteligencia conciente, aquella inteligencia que necesita de conceptos para explicar lo que las cosas son, y así filtrar lo realmente verdadero en aquello que los sentidos aportaban.

Zubiri nos dice que el sentir humano y la intelección no son dos actos distintos, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión de lo real. La intelección en sí

misma es sentiente, de tal manera que inteligir es un modo de sentir y sentir es en el hombre un modo de inteligir.

El acto de intelección es un físico “estar” dándome cuenta de algo que me “está” presente. Después hablaremos ampliamente en qué consiste este físico estar. Cuando Zubiri habla del acto de intelección, no está hablando de la intelección como “acto-de” una facultad, tal y como lo señala la filosofía griega y medieval, ni como “acto-de” una conciencia, como lo dice la filosofía moderna. Zubiri al acto de intelección lo analiza como “acto” en sí mismo y por sí mismo.

Como acto en sí mismo y por sí mismo, la intelección, en primera instancia, es un acto que consiste simplemente en estar aprehendiendo, captando algo que me está presente. En la intelección me está presente algo del cual yo estoy dándome cuenta. Este estar es un carácter físico en donde yo estoy con la cosa y en la cosa y la cosa está quedando en la intelección. Esta unidad es lo que constituye el sentir.

Zubiri nos dice en “Inteligencia y Realidad” que el sentir es un proceso que consiste en la unidad de tres momentos:

a) Momento de suscitación.

El sentir comienza cuando el animal o el hombre son suscitados por algo, sea de origen externo a él o de origen interno.

La suscitación es el primer momento del proceso sentiente, es decir, lo que desencadena la “acción” del sentir. La suscitación es, formalmente, la aprehensión sentiente, el primer momento del sentir.

b) Momento de modificación tónica.

El animal o el humano tienen en todo instante un determinado estado de tono vital. La suscitación recae sobre el estado de tono vital en que se encuentra y lo afecta modificándolo.

c) Momento de respuesta.

El humano o el animal responden con una acción a la modificación tónica determinada por la suscitación.

Es un error grave pensar que el sentir consiste sólo en el momento de suscitación, y que los otros dos momentos, la modificación tónica y la respuesta, son consecutivos al sentir. El sentir está constituido estrictamente por la unidad de los tres momentos del proceso sentiente: suscitación, modificación tónica y respuesta.

El momento de suscitación de la aprehensión puede ser llamado justamente aprehensión sentiente. La unidad procesal del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación. En el momento en que el sentiente es suscitado por algo, “aprehende” que es suscitado por ese algo. Por tanto, a la suscitación, en cuanto aprehensión de lo que suscita al sentiente y en cuanto determinante de todo el proceso sentiente, podemos llamarla aprehensión sentiente.

La aprehensión sentiente, la suscitación en el proceso de sentir, es formalmente aprehender en “impresión”.

La estructura formal de la impresión está constituida por la unidad de tres momentos:

a) Afección

La impresión es, ante todo, afección del sentiente por lo sentido. Los colores, sonidos, la temperatura, los dolores, olores, sabores, las presiones, etc., afectan al sentiente, y en virtud de este momento afectante decimos que el sentiente padece la impresión.

Zubiri nos advierte que no debemos confundir la afección con el momento de modificación tónica del proceso sentiente, también llamado afecto.

Afecto es el segundo momento del proceso sentiente: el momento de modificación tónica. En el afecto, lo que es afectado es el estado de tono vital del animal o del hombre.

Afección, en cambio, es el primer momento de la impresión. En la afección, lo que es afectado es el sistema de receptores sentientes del animal o del hombre.

#### b) Alteridad.

Lo que afecta al sentiente le está presente en la afección como “otro”, es decir, el sentiente no confunde lo que le afecta ni consigo mismo ni con otras cosas que le afectan. Es el momento de alteridad de lo aprehendido en impresión.

Este momento de alteridad de la impresión está constituido por la unidad de dos momentos distintos: el contenido de alteridad y la formalidad de alteridad.

##### 1. Contenido de alteridad.

Lo que afecta al sentiente es aprehendido como otro por el sentiente en su afección, en primer lugar porque tiene un contenido determinado: este color, esta dureza, esta temperatura, este peso, esta forma, este brillo, etc.

Sobre el contenido de alteridad hablaremos ampliamente en el apartado de la sustantividad de las cosas reales. Por el momento, es importante recalcar que cuando hablamos de alteridad, hablamos tanto de un contenido determinado, como de una formalidad de alteridad determinada.

##### 2. Formalidad de alteridad.

Lo que afecta al sentiente como otro en la afección no le está presente sólo como “efectivamente otro”, es decir, sólo por tener un contenido determinado, sino que le está presente como “formalmente otro”, es decir, con una determinada formalidad de alteridad.

Por esta formalidad de alteridad con que le está presente al sentiente lo que le afecta, el sentiente no confunde lo que le afecta consigo mismo. Esta formalidad de alteridad es el carácter de lo aprehendido en impresión, en virtud del cual lo aprehendido en impresión está presente al sentiente como “independiente” o “autónomo” respecto de él mismo.

La formalidad de alteridad no consiste en que lo sentido esté “allende”, aparte, fuera de la impresión del sentiente, sino en que lo aprehendido en impresión está presente, “queda en la impresión”, pero como algo otro, independiente, autónomo, respecto al sentiente y respecto a otros contenidos aprehendidos por él.

Tanto el contenido de alteridad de lo aprehendido en impresión como su formalidad de alteridad dependen en gran parte de la índole del sentiente. Es decir, el contenido de alteridad de lo aprehendido en impresión depende en gran parte del sistema de receptores sentientes que tiene el animal o el humano. Por ejemplo, un hombre que es ciego de nacimiento aprehende la realidad de modo diferente que el hombre que aprehende la realidad con todos sus sentidos.

Sin embargo, la formalidad de alteridad de lo aprehendido en impresión no depende del sistema de receptores sentientes del animal o del hombre, sino de su propio modo de habérselas con los contenidos aprehendidos, es decir, depende de su “habitud”. Para Zubiri la habitud es el modo que tiene el sentiente de habérselas con las cosas en su aprehensión.

Siguiendo con el ejemplo de la vista, un chimpancé y un hombre tienen prácticamente el mismo sistema de receptores visuales, pero el “modo de habérselas” con las cosas en su aprehensión sentiente que tiene el hombre es radicalmente distinto del que tiene el chimpancé.

Mientras que al animal se le presenta lo otro como sólo estímulo para una determinada respuesta, como signo de una respuesta, al hombre se le presenta lo otro como realidad, que también le suscita una respuesta, pero ésta no está predeterminada.

De las hábitos hablaremos ampliamente en el segundo capítulo cuando analicemos las hábitos sociales.

De acuerdo a la formalidad de alteridad, hay dos formas de aprehender las cosas: como meros estímulos y como realidad. Veamos cada una de estas formalidades de alteridad.

#### FORMALIDAD ESTIMÚLICA.

La formalidad estimúllica o aprehensión de estimulidad consiste formalmente en la impresión que solamente desencadena el proceso sentiente. Estímulo es todo aquello que modifica el tono vital del animal y desencadena una respuesta suya.

Para que haya afección estimúllica son necesarios dos momentos: que algo sea aprehendido como estímulo, es decir, como algo que modifica el tono vital y desencadena una respuesta; y que ese algo esté afectando efectivamente como “mero estímulo” al aprehensor.

Xavier Zubiri dice que el “mero estímulo” es todo aquello que consiste “sólo” en modificar el tono vital del animal y en desencadenar una respuesta suya.

Como en toda impresión, en la impresión de estimulidad lo aprehendido está presente efectivamente y formalmente como “otro” que el aprehensor y que otros contenidos aprehendidos. Pero, en la impresión de estimulidad, la formalidad de alteridad de lo aprehendido se agota en ser mero estímulo de modificación tónica y de respuesta, es decir, en ser “signo”, en ser mero modificante del tono vital y mero desencadenante de respuesta.

La alteridad, la autonomía, la independencia estímúlica es sólo “objetividad signitiva”, es decir, en cuanto “otro” el signo tiene sólo independencia o autonomía de signo objetivo. El signo reposa sobre sí mismo y se impone al animal como signo objetivo.

El desencadenamiento de la respuesta en el proceso sentiente de estimulidad tiene siempre y sólo el carácter de una imposición objetiva.

Por ejemplo, el calor que un perro siente no es algo “subjetivo”, el perro no confunde el calor consigo mismo ni con el hambre o con el sueño, el calor lo aprehende como algo “objetivo”, como algo perfectamente distinto de sí mismo y de otras cosas aprehendidas.

Esta objetividad calentante del calor que aprehende el animal, consiste sólo en estar modificando su tono vital y desencadenando su respuesta; es alteridad, independencia, autonomía, sólo en el proceso sentiente y para el proceso sentiente; el calor pertenece formalmente al proceso sentiente mismo como mero modificante del tono vital y como mero desencadenante de respuesta.

La aprehensión sentiente de estimulidad constituye el “puro sentir” de los animales.

#### FORMALIDAD DE REALIDAD.

El hombre aprehende sentientemente. En sus sentidos, el hombre aprehende las cosas en impresión como el animal. Pero esta aprehensión sentiente humana tiene un carácter peculiar y exclusivo del hombre: no es impresión de estimulidad, sino impresión de realidad.

Lo que determina esa peculiaridad de la aprehensión sentiente humana es justamente la formalidad de realidad con la cual el hombre aprehende las cosas en impresión.

Continuando con el ejemplo del calor, el hombre aprehende el calor como algo cuyos caracteres térmicos pertenecen al calor “en propio”, “de suyo”, es decir, como realidad.

El hombre aprehende, igual que el perro, que el calor le calienta; pero el hombre aprehende que el calor le calienta siendo “de suyo” calentante, siendo “realmente” calor.

En la formalidad de realidad, la cosa suscitante es aprehendida como real, como siendo “en propio”, “de suyo”, lo que es.

En la formalidad de realidad, todos los caracteres térmicos del calor son caracteres que pertenecen al calor mismo. Ya no se trata de la alteridad del calor como mero signo para el proceso sentiente (formalidad de estimulidad), sino que se trata de la alteridad del calor que, como tal, sólo pertenece al calor (formalidad de realidad).

El sentir humano aprehende las cosas “realmente”, con alteridad, autonomía, independencia real.

La formalidad de realidad es inespecífica. Y esto es justamente lo que en términos positivos constituye la trascendentalidad. La trascendentalidad no es transcendencia, pues no todo lo aprehendido sigue siendo real con independencia de la aprehensión.

En la aprehensión lo real se presenta como algo que tiene en propio determinadas propiedades, pero esto no quiere decir que en realidad no se trate, por ejemplo, de una alucinación.

“La trascendentalidad es un momento de la formalidad de realidad, en la misma aprehensión y con independencia de la posible transcendencia de los contenidos aprehendidos” (Zubiri, 1980: p.113).

La trascendentalidad es un carácter físico de la formalidad misma de realidad. Se trata de una comunicación de la misma formalidad de realidad a todas las cosas, pues todas las cosas reales están aprehendidas respectivamente en la misma formalidad de realidad. No se trata de una universalidad conceptiva, sino de la extensión física, puramente formal, de la misma

formalidad de realidad. Para entender un poco más de la trascendentalidad de la realidad, nos ayudaría comprender lo que Zubiri llama la respectividad de las cosas reales en la realidad.

### RESPECTIVIDAD.

Se trata de una apertura: la formalidad de realidad, a la cual Zubiri también la nombra como “reidad”, reifica todo lo que adviene a su contenido, es decir, le da el carácter de realidad. Esta apertura tiene el carácter de respectividad. Para Zubiri la respectividad no es ningún tipo de relación que exige la ordenación de una cosa a otra. La respectividad es pura apertura. Aunque sólo hubiera una cosa real, ésta sería respectiva por el carácter trascendental de la formalidad de realidad.

Esta apertura respectiva lo es, en primer lugar, a los contenidos de la cosa real. Ya lo hemos visto, los contenidos son realmente “suyos”, de la cosa real “en propio”. En segundo lugar, la apertura respectiva es apertura a “la realidad”. La cosa real está abierta a ser un momento del mundo.

Para Zubiri, el mundo no es un conjunto de cosas reales, porque no se trata de que haya algo en sus contenidos que las ponga en conjunto. Ciertamente hay una unidad de las cosas reales en virtud de sus contenidos, que es lo que Zubiri denomina “cosmos”. Pero hay una unidad de las cosas reales en virtud de la apertura de la formalidad de realidad. Por esto, aunque solamente hubiera una cosa real, ésta sería mundanal. “El mundo consiste en una respectividad constitutivamente abierta que no puede ser totalidad” (Zubiri, 1983: p.290).

Para concluir este inciso del momento de la alteridad de la aprehensión sentiente, es importante observar que esta alteridad primordial y originaria que es “lo otro” no es todavía una alteridad “interhumana”. Pero tampoco deja de serlo. Se trata de algo anterior, de algo más radical.

Al situar la alteridad en el plano de la aprehensión de realidad, la idea zubiriana de la alteridad se distingue de dos concepciones clásicas de la alteridad en la historia de la filosofía. Para los griegos, lo “otro” está caracterizado por “no-ser” aquello respecto a lo cual es otro. Lo “otro” no es “esto”. Por tanto, “el ser sería la mismidad y el no-ser, la alteridad” (Zubiri, 1962: p.421). El otro sólo se nos hace presente dialécticamente.

La filosofía moderna, por su parte, ha pensado la alteridad como referencia al yo puro. Éste “no es trascendental por oposición a todo otro objeto, sino por oposición a todo objeto. Y la totalidad de los objetos es el no-yo. Por consiguiente, aquello a lo que va el yo es, por lo pronto, un no mientras el yo mismo no lo ponga” (Zubiri, 1962: p.377). De tal manera, el “otro” es un no-yo.

En ambas perspectivas la alteridad es negatividad. Y ambas concepciones culminan en Hegel, para quien toda negatividad está destinada a ser superada dialécticamente en un movimiento que conduce al todo.

La alteridad en Zubiri se sitúa en un plano más radical que toda dialéctica. En la tesis zubiriana la alteridad no aparece como negación de nada, sino como un hecho positivo. La aprehensión de la realidad sitúa toda modalización intelectual en el plano de una alteridad primordial.

Estos planteamientos sitúan la filosofía de Xavier Zubiri en proximidad a las reflexiones de Emmanuel Lévinas, quién subraya también que la alteridad no es negatividad, evitando toda filosofía de la totalidad. Sin embargo, la concepción de alteridad en Lévinas no es tan radical como en Zubiri, ya que Lévinas entiende por alteridad solamente la alteridad del otro hombre. Mientras que en Zubiri la alteridad concierne a toda realidad.

Otra diferencia entre la tesis levinasiana y la tesis zubiriana sobre la alteridad es que en Lévinas se presenta un dualismo entre sensibilidad y razón porque considera que es la sensibilidad el órgano especial que me expone al otro, ya que la relación cognoscitiva no nos saca de nosotros mismos sino que nos lleva a poseer al otro insertándolo en nuestras estructuras intencionales. En Zubiri el inteligir humano es sentiente, el logos y la razón son modos ulteriores de intelección que se mueven en la misma formalidad de realidad actualizada en la aprehensión de realidad.

Hasta aquí hemos visto la afección y la alteridad como momentos de la aprehensión sentiente. Ahora veamos el tercer momento, la fuerza de imposición.

c) Fuerza de imposición.

Lo presente como otro en la afección se impone al sentiente con una fuerza que puede variar mucho de una afección a otra.

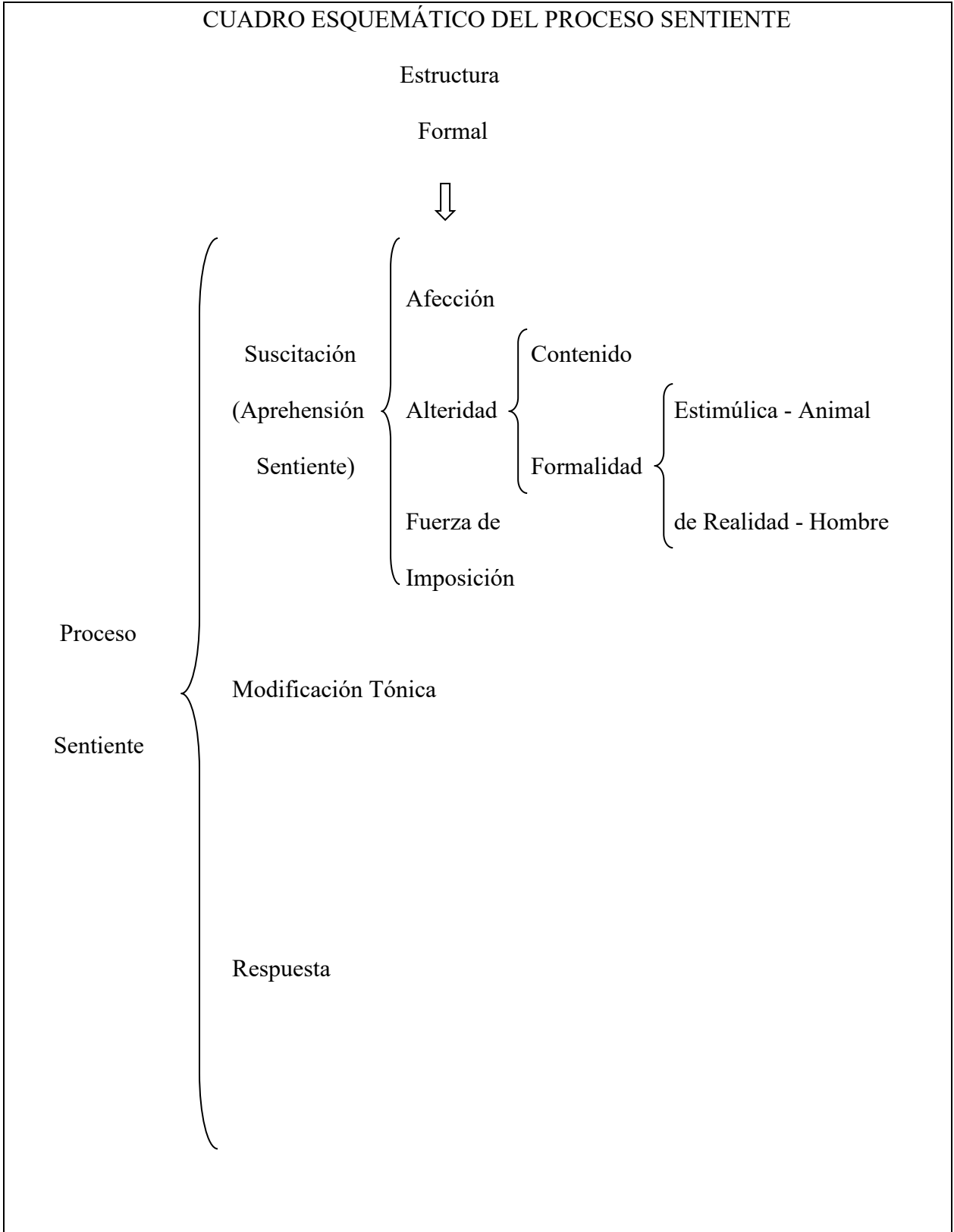
Esta fuerza de imposición no se identifica con la intensidad de la afección. Una afección muy intensa puede tener una fuerza de imposición mínima; por ejemplo, para quien vive cerca de una avenida transitada en el centro de una gran ciudad, el ruido de la sirena de una ambulancia que pasa, a pesar de afectar muy intensamente su sistema de receptores, en él tiene seguramente muy poca fuerza de imposición. De igual manera, una afección muy poco intensa puede tener una fuerza de imposición enorme: para quien vive en una ciudad altamente sísmica, un rumor leve y sordo, a pesar de afectar con muy poca intensidad su sistema de receptores, en él tiene seguramente una gran fuerza de imposición.

Hasta aquí hemos visto lo referente al proceso sentiente humano.<sup>1</sup> A continuación hablaremos sobre el prius de la realidad en la intelección.

---

<sup>1</sup> En la siguiente página veremos un cuadro esquemático del proceso sentiente.

# CUADRO ESQUEMÁTICO DEL PROCESO SENTIENTE



## **B. Prius de la realidad.**

Como ya vimos, para el filósofo Xavier Zubiri la realidad es, ante todo, una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente, la cual consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo “en propio”, algo “de suyo”, como algo según el cual lo aprehendido es “ya” lo que está aprehendido. Es decir, que hay una anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido. Dicho de otro modo, la realidad es el carácter formal según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y “saber es aprehender algo según esta formalidad” (Zubiri, 1980: p.10).

Según Zubiri, en la historia del pensamiento humano encontramos concepciones equívocas de “realidad”.

Para el realismo ingenuo, la realidad de las cosas es lo que las cosas son en sí mismas en el mundo “allende” e independientemente de la aprehensión de las mismas. Este realismo clásico piensa que la razón abstrae lo que las cosas son en el mundo “después” de la aprehensión, después de que los sentidos captan las cualidades sensibles, los contenidos de las cosas aprehendidas.

Sin embargo, la realidad no es algo abstraído de la imagen por la razón, sino algo inmediatamente aprehendido en la aprehensión sentiente humana.

Cuando la razón llega, la aprehensión sentiente humana ya ha aprehendido en impresión la formalidad de realidad de las cosas que le están presentes. Zubiri nos recuerda que la realidad no es lo que las cosas son en sí mismas en el mundo “allende” la aprehensión sentiente, sino lo que las cosas son “de suyo” en la aprehensión sentiente.

La formalidad de realidad tiene un carácter decisivo: el carácter de ser prius, formalmente “anterior” a la intelección.

Continuando con el ejemplo del calor, al ser aprehendido como real es algo tan “de suyo”, tan “en propio” que, aunque está incluido en el proceso sentiente, lo está por ser “ya” calor. El calor en cuanto “de suyo” es anterior a su estar presente en el sentir.

No se trata sólo de una anterioridad temporal respecto al proceso sentiente, es decir respecto a la modificación del tono vital y a la respuesta que desencadena.

Se trata de una anterioridad formal respecto a la aprehensión misma. Lo que está presente al hombre en la aprehensión es algo que es aprehendido como siendo formalmente anterior a su estar presente. Por tanto, no es una anterioridad respecto a su modificación tónica y a la respuesta que el hombre dará, sino respecto a la aprehensión misma.

En el ejemplo del calor, el calor real calienta porque es “ya” caliente. A este momento de “ya” es a lo que Zubiri llama el prius de la realidad.

En virtud de este carácter de prius de la formalidad de realidad, del “de suyo”, lo aprehendido en impresión instala al hombre en la realidad de lo aprehendido mismo, deja abierto ante el hombre el camino de la realidad en sí misma.

### **C. Actualidad.**

La actualidad es un carácter de la realidad misma. Zubiri llama físico a este carácter de lo real por el cual éste se impone con toda su fuerza a la intelección. Zubiri lo opone a lo meramente intencional o conceptivo y lo considera sinónimo de real en sentido pleno (Zubiri, 1962: p.12). Si la realidad queda actualizada, es por la fuerza de imposición de la realidad misma en cuanto aprehendida, no por obra de la inteligencia. Por eso subraya Zubiri que la actualidad es un estar presente lo real “desde sí mismo” (Zubiri, 1983: p.29), lo que indica la preeminencia de la realidad sobre su actualización en la intelección.

La aprehensión intelectual es siempre y sólo actualidad “de” la realidad. “La realidad no está fundada en la actualidad, es decir, la realidad no es realidad de la actualidad, sino que la actualidad es actualidad de la realidad” (Zubiri, 1980: p.146).

Aquí Zubiri no nos está diciendo que esa realidad así actualizada provenga a la inteligencia “de fuera”. Ello equivaldría a aceptar el realismo ingenuo del cual él tiende a distanciarse. Lo que el autor enfatiza más bien es que, en el acto mismo de intelección, la actualidad nos revela que lo aprehendido “queda” o “está presente” como realidad. “La actualidad en intelección sentiente es, pues, a una actualidad de lo inteligido y de la intelección” (Zubiri, 1980: p.155).

#### **D. Aprehensión primordial de realidad.**

Ya vimos que la aprehensión en cuanto acto en sí mismo es un único y físico “estar”, en el que lo aprehendido está físicamente en nosotros, y nosotros estamos físicamente en lo aprehendido.

La filosofía griega y medieval entendieron los actos intelectivos como una determinación de la cosa: actuación de la cosa sobre la facultad de inteligir que consiste en el “estar” presente de la cosa misma. Para la filosofía moderna los actos son como una determinación de la conciencia: es una actuación de la conciencia que consiste en darse cuenta de lo presente. Si prescindimos de cualquier explicación de la función intelectual y analizamos el acto mismo, en la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste en el “estar”.

Como ya lo dijimos anteriormente, el “estar” es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo que Zubiri utiliza para designar algo que no es meramente conceptivo sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es a lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta. El darse cuenta es “darse-cuenta-de”, y

este momento del “de” es justamente la intencionalidad. El “estar” en que consiste físicamente el acto intelectual es un “estar” en que yo estoy *con* la cosa y *en* la cosa, y en que la cosa está “quedando” en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico “estar” (Zubiri, 1980: pp.22-23).

Xavier Zubiri señala que la unidad de la aprehensión de realidad es “aprehensión primordial de realidad” porque aprehendemos directamente, inmediatamente y unitariamente la realidad de lo real.

En la aprehensión impresiva de realidad, la formalidad de realidad es aprehendida:

- a) Directamente, en el estar presentes las cosas en la impresión, y no a través de “representaciones”.
- b) Inmediatamente, en la aprehensión de las cosas en impresión, y no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos posteriores.
- c) Unitariamente, en la aprehensión unitaria en impresión de contenido-formalidad. Lo real tiene una gran riqueza de contenido, pero este contenido está aprehendido siempre unitariamente con su formalidad de realidad.

En la aprehensión primordial de realidad “estamos” en la realidad; es la aprehensión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real.

Esta aprehensión es “primordial” porque toda otra aprehensión de realidad se funda en ella y la envuelve formalmente.

Zubiri aclara que no tenemos una aprehensión primordial de realidad más otra aprehensión ulterior de realidad. Tenemos una aprehensión primordial de realidad modalizada en distintos modos ulteriores: la aprehensión de realidad en y por sí misma (modo primario), la realidad campal (modo ulterior, logos) y la realidad mundanal (modo ulterior, razón).

Lo real, aprehendido en y por sí mismo, es siempre el primordio y el núcleo esencial de toda aprehensión de realidad.

La realidad no es algo a lo que tenemos que ir intelectivamente, sino algo en lo que “ya” estamos y nunca dejaremos de estar intelectivamente instalados.

Esta instalación intelectual en la realidad tiene un doble carácter:

a) Por un lado, estamos instalados intelectivamente en una determinada cosa real.

Al inteligir una cosa real, quedamos instalados en ella, pero la instalación en esa cosa real es muy fugaz: inmediatamente sobreviene otra cosa real y, al inteligirla, quedamos instalados en esa otra cosa real.

b) Por otro lado, estamos instalados intelectivamente en la pura y simple realidad, es decir, en el mundo, en la unidad respectiva de todo lo real en cuanto real.

Instalados intelectivamente en ella, la realidad se nos impone con fuerza; es la fuerza de imposición de la realidad sobre nosotros; de ahí que la realidad no es algo que tenga que ser justificada intelectivamente mediante elucubraciones racionales, sino algo en lo que estamos instalados desde la primera aprehensión primordial de realidad.

Veamos el siguiente esquema:

<p>Modo Primario de Intelección</p> <p>Realidad solamente EN Y POR SÍ MISMA</p>	<p>Modo Ulterior de Intelección</p> <p>LOGOS REALIDAD CAMPAL</p>	<p>Modo Ulterior de Intelección</p> <p>RAZÓN REALIDAD MUNDANAL-</p>
<p><b>APREHENSIÓN PRIMORDIAL DE REALIDAD</b></p>		

## **E. Sustantividad.**

El término “sustantividad” nos recuerda el aristotélico de “sustancia”, que ha tenido una pervivencia en la filosofía occidental, con variantes más o menos significativas. Sin embargo, es precisamente de la concepción de las cosas reales como “sustancia” que Zubiri quiere tomar distancia con la introducción del concepto de “sustantividad”.

Zubiri menciona que los organismos están compuestos de diversas sustancias, pero funcionando como una realidad única, orgánicamente, al menos mientras forman parte del compuesto. Por tanto, si bien es cierto que todo accidente es insustantivo, la recíproca no es cierta, no todos lo insustantivo es accidental, puesto que en los organismos cabría admitir que existen sustancias insustantivas, que no funcionan como un sujeto, sino que forman parte de él, pero que tampoco son meros accidentes. En otras palabras, un organismo no es una sustancia, sino muchas, que hacen referencia, por consiguiente, a una unidad ulterior, funcional, que las hace común. Esto es lo que Zubiri entiende por sustantividad, un sistema funcional y clausurado de notas.

### a) Sistema funcional.

Para Zubiri la constitución de las cosas no consiste en ser un “sujeto de propiedades”, sino una estructura: “La realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas” (Zubiri, 1984: p.20). El término “nota” puede ser entendido en una doble perspectiva. Desde el punto de vista de la sustantividad, designa en un sentido genérico las cualidades o propiedades de la cosa, sus “momentos” constitutivos. Desde el punto de vista de la intelección, “nota” viene a designar lo aprehendido en impresión, “lo que está notó”, no necesariamente como momento o cualidad de un sistema estructural.

La sustantividad es entonces lo que el autor llama un “constructo”, un conjunto de notas en interdependencia las unas de las otras, de tal manera que cada una está en situación de respectividad con las demás. Dicha respectividad la expresa Zubiri diciendo que toda nota es nota-de el sistema entero, el cual tiene precedencia sobre las notas mismas. Esta precedencia no es cronológica, sino constitutiva. El “de” designa la condición de las notas de estar referidas constitutivamente a la unidad, de modo que son respectivamente dependientes las unas de las otras, co-determinándose entre sí en la unidad de todo el sistema: “cada nota no es lo que es sino siendo precisa y formalmente de las demás, y refiriéndose a ellas” (Zubiri, 1989: p.36).

b) Sistema clausurado.

La sustantividad es también una “unidad clausurada”, tal como lo expresa Zubiri en “El hombre y su cuerpo”. “Unidad” porque el sistema domina sobre cada una de las notas, y éstas no pueden funcionar aisladamente, sino en respectividad a todo el sistema. La actividad de cada nota es actividad de todo el sistema, de tal manera que el dinamismo de una lo es a la vez funcionalmente de todas las demás. La unidad es, como dice el autor, un prius con respecto a cada nota individualmente considerada. “Clausurada”, porque la clausura da la idea de una configuración que expresa no sólo la idea de posición de co-determinación o de respectividad en la previa unidad del sistema, sino que quiere indicar sobre todo que las notas forman un sistema completo, cerrado, en orden a la constitución.

Xavier Zubiri nos dice que por sustantividad se entiende un sistema de notas dotado de suficiencia constitucional: “La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad” (Zubiri, 1986: p.46), es decir, el sistema básico y primario que hace que una

cosa sea lo que es. En otras palabras, se trata de ese carácter de independencia o autonomía que el sistema cobra por razón de la constitución de las notas en el mismo.

Ahora bien, las notas en un sistema no son todas de la misma categoría o del mismo rango, sino que en una sustantividad es posible distinguir tres tipos de notas: constitutivas, constitucionales y adventicias.

a) Notas Adventicias.

Las notas adventicias son aquellas que presuponen el sistema ya constituido y pertenecen a él por factores extrínsecos al mismo, es decir, las que “le vienen” a la sustantividad por su conexión con otras realidades. Estas notas, formalmente no son parte de la esencia de la sustantividad, puesto que no son necesarias ni suficientes para que la realidad sea tal como es: sólo modulan o modifican ulteriormente el sistema, sin alterarlo constitucionalmente. Se puede decir que son una determinación ulterior de la sustantividad en cuanto tal.

b) Notas Constitucionales.

Las notas constitucionales, en cambio, son aquellas que en sí mismas y formalmente constituyen el sistema. Son las notas que el sistema posee en cierto modo “de suyo”. Estas notas no sólo caracterizan más o menos una cosa para no confundirla con otras, sino que “no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es” (Zubiri, 1962: p.17). Sin embargo, éstas no son todas ellas absolutamente independientes, sino que están determinadas por un estrato todavía más fundamental. En efecto, dentro de estas notas constitucionales es posible todavía identificar un conjunto de notas último: son las notas constitutivas.

c) Notas Constitutivas.

Zubiri describe a las notas constitutivas como “el sistema de notas necesarias y suficientes para que una cosa posea todas sus demás notas constitucionales o el ámbito de las adventicias” (Zubiri, 1962: p.274). Estas notas serían a la vez “fundantes” de todo el sistema e “infundadas” ellas mismas por cuanto no derivan de otras, sino que “reposan sobre sí mismas” (Zubiri, 1962: p.189). Son las notas que con todo rigor pueden llamarse “esenciales”, es decir, constituyentes de la esencia de la sustantividad en sentido estricto.<sup>2</sup>

En los “sistemas sustantivos” las notas son la plasmación de la unidad del sistema. Por eso dice Zubiri que son “ex-estructura”, estructura (Zubiri, 1980: p.205). De aquí el doble significado del término “estructura” en Xavier Zubiri. Por un lado, estructura puede designar “el modo de sistematización de la notas” (Zubiri, 1983: p.123), y se aplica al sistema de notas actualizadas en la aprehensión. Y por otro lado, las estructuras pueden designar las notas constitutivas y esenciales de una realidad, que son el objeto de una búsqueda racional allende la aprehensión.

La realidad no aparece primariamente ni como sustancia ni como objeto, sino como una nota o un sistema de notas sentidas en su realidad sustantiva (Zubiri, 1980: p.203ss). Hasta aquí nos hemos aproximado a los planteamientos que Zubiri hace de la realidad, planteamientos que son esenciales para hablar de la realidad humana.

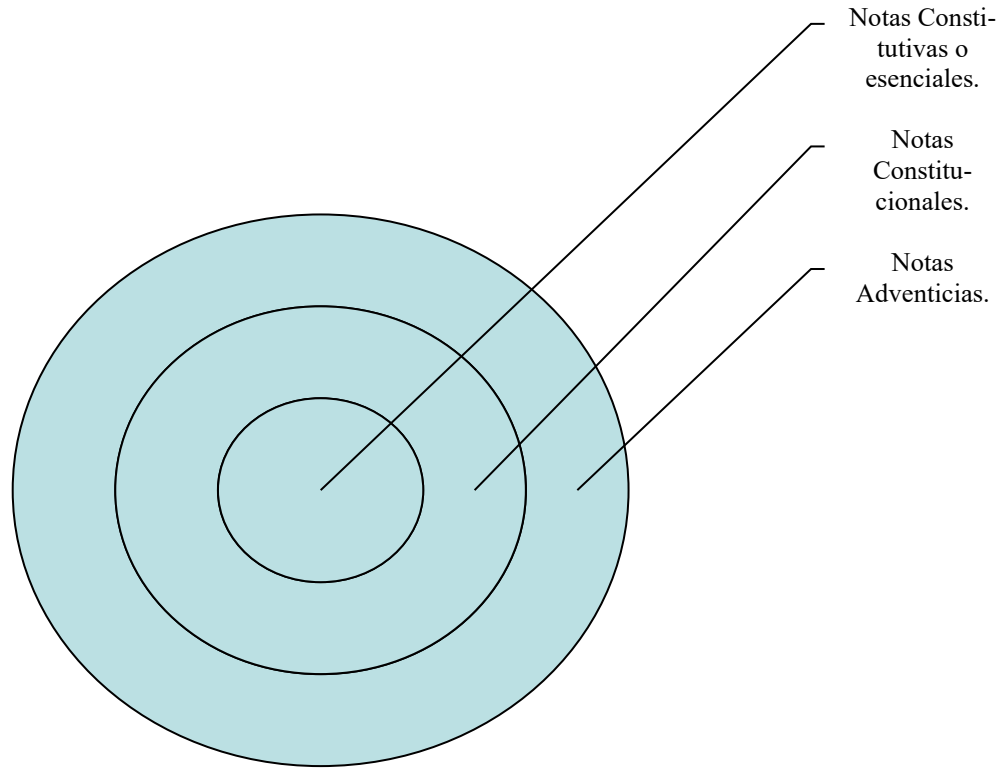
## **2. LA REALIDAD HUMANA.**

Zubiri nos presenta en “Sobre el hombre” una descripción y explicación del hombre como realidad. Como punto de partida toma en gran consideración los datos que nos aporta la ciencia, como lo muestra su visión del hombre desde el contexto de la evolución, tal como

---

<sup>2</sup> En la siguiente página veremos esquemáticamente las diferentes notas que conforman un sistema sustantivo.

ESQUEMA DE LAS DIFERENTES NOTAS QUE CONFORMAN UN  
SISTEMA SUSTANTIVO



Las notas constitutivas del sistema son las notas necesarias y suficientes para que una cosa posea todas sus demás notas constitucionales o el ámbito de las adventicias. Son las notas esenciales, las notas fundantes de todo el sistema.

Las notas constitucionales son las que el sistema posee en cierto modo “de suyo”. Son las que caracterizan al sistema para no confundirlo con otro sistema. Son determinadas por las notas constitutivas. Las notas adventicias presuponen el sistema ya constituido. Estas notas “le vienen” a la sustantividad por su conexión con otras realidades.

aparece en “Estructura dinámica de la realidad” o en el artículo “El origen del hombre”. Sin embargo, el asunto que le interesa son las estructuras del ser humano.

Zubiri se mantiene, por lo general, en el ámbito de lo analítico-descriptivo de las estructuras y de los dinamismos que caracterizan lo que él llama la sustantividad humana. Así, el hombre nos es presentado como “animal de realidades”, producto culminante de una evolución que parte de la materia y alcanza su punto máximo en la aparición de la inteligencia como novedad radical y absoluta dentro del dinamismo del cosmos. Se trata de una sustantividad o sistema de notas, en las cuales se descubren los subsistemas “cuerpo” y “psique”, conformando una única unidad psico-orgánica. Pero además, en el ámbito transcendental, el “animal de realidades” determina una forma y modo de realidad que corresponde a una “esencia abierta”, que se designa como “persona”, cuyo dinamismo la pone en situación de tener que configurarse como un “Yo” ante la realidad.

En algunas de las obras de Zubiri, principalmente en “Sobre el hombre”, nos encontramos afirmaciones que quieren ofrecer una explicación de lo que el hombre es, partiendo en lo posible de constataciones para tratar de llegar a su fundamentación metafísica.

En la filosofía contemporánea hay una tendencia a destacar la singularidad y originalidad del hombre en contraposición al mundo de la naturaleza, particularmente al mundo animal, como se puede constatar en la dirección existencialista o personalista del pensamiento. Zubiri no lo ve del todo así. Ciertamente él subraya también con fuerza la originalidad del ser humano. Pero la peculiaridad del hombre no está tanto en contraposición con el mundo natural, sino que es exigida más bien por la misma naturaleza, de la cual el viviente humano emerge por evolución. Es el mismo ámbito animal el que, empujado por los dinamismos evolutivos, le exige a este ser el “salto” a lo humano. Gracias al fenómeno de la

hiperformalización de sus estructuras, la formalidad de realidad deja a este animal de realidades en estado de “inconclusión” y le obliga, por consiguiente, a tener que hacerse cargo de su propia realidad, dando impulso en él el dinamismo de la “personalización”.

Animalidad y realidad, efectivamente, son dos notas que se evidencian en el acto mismo de intelección, en la aprehensión impresiva de realidad. Hablar de “aprehensión impresiva” es hacer referencia a la sensibilidad, que liga en cierto modo al hombre con el reino animal. Pero la sensibilidad humana es del todo particular, puesto que el proceso evolutivo produce en el hombre lo que Zubiri llama la hiperformalización, esto es, una complicación de sus estructuras cuyo efecto es la ruptura del vínculo que lo liga al ámbito de la mera animalidad, y el salto al ámbito de la realidad, que es el mundo propiamente humano.

Mientras el animal está “enclasadado” y encerrado en un medio, reducido a una estructura de meros “estímulos” que le exigen determinadas respuestas más o menos prefijadas, el hombre, aún y cuando en él es posible encontrar ciertas analogías en relación con la sensibilidad animal, queda elevado a un orden superior, ya que “puro sentir y inteligir son distintos no sólo gradualmente sino esencialmente” (Zubiri, 1986: p.465).

Ese dinamismo, que Zubiri llama “elevación” y que está determinado por el movimiento evolutivo del cosmos entero, es “una especie de movimiento impelente hacia el orden de lo formalmente real” (Zubiri, 1986: p.469). Ahí está la diferencia entre la pura animalidad y la humanidad, lo que hace del hombre justamente un ser de orden esencialmente superior, un “animal de realidades”.

Hay que tener en cuenta que para Xavier Zubiri el hombre es “sustantividad”, es decir, una estructura o sistema de notas en la cual lo que prevalece es el sistema mismo sobre las notas, esto es, la unidad, que siendo constitutivamente algo previo a las notas, las hace suyas y las

constituye en momentos del “constructo” entero. De esta manera, si se habla a veces en particular de una nota, es, como dice Zubiri, por una “ficción metafísica”, ya que “ninguna nota tiene realidad sino como nota-de una unidad” (Zubiri, 1986: p.475).

Esto significa que la sensibilidad humana es completamente diversa de la sensibilidad animal, puesto que el sistema del cual esa nota es momento, es distinto. Por lo tanto, la nota queda configurada de modo diferente dentro de todo el sistema. Efectivamente, al pertenecer a una sustantividad psico-orgánica, la sensibilidad en el hombre es también formalmente “psíquica”, cosa que no ocurre en el animal.

Al hablar del hombre como “animal de realidades” no significa que se dan en el ser humano dos estratos separados: la animalidad por un lado, a la cual se añade luego una estructura que es capaz de aprehender la realidad, llamada “inteligencia” o “psique”. La expresión “animal de realidades” hay que leerla en esta perspectiva del concepto de “sustantividad”, del cual se sirve Zubiri para explicar la constitución humana.

La “animalidad” en el hombre es totalmente diversa de la “mera animalidad” que corresponde a los animales estímulo. Habría que considerar la expresión zubiriana como un todo unido, como “animal-de-realidades”.

Veamos cómo nos presenta Zubiri al hombre en la perspectiva de la sustantividad.

El hombre, al ser sustantivo, es un sistema de notas con suficiencia constitucional. El conceptualizar al humano como sustantividad tiene como consecuencia la superación de cualquier dualismo en la manera de ver al hombre. El hombre no es un ser estratificado en el cual se dan facultades “superiores” en contraposición a otras “inferiores”. Zubiri en lugar de recurrir a los términos tradicionales de “alma” y “cuerpo”, concebidos con frecuencia como dos elementos en cierta manera separados, autónomos, en contraposición, prefiere hablar de “organismo” y

“psique” como dos “subsistemas” de la única sustantividad humana. Son subsistemas precisamente porque carecen de “clausura cíclica”, la cual corresponde a la sustantividad psico-orgánica en su conjunto.

En “El hombre y su cuerpo” Zubiri nos dice claramente que el hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique-de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo-de” esta psique. La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del “de” es numéricamente “idéntico” en la psique y en el organismo, y posee además carácter “físico”. Esta identidad numérica y física del “de” es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana.

Como consecuencia de esta visión unitaria, la actividad del ser humano es referida a la sustantividad toda como tal. No se trata de que la actividad psíquica influya sobre el subsistema orgánico o viceversa, como si actuasen separadamente, sino que “todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente” (Zubiri, 1984: p.43). No obstante, esto no impide que se puedan distinguir analíticamente los dos subsistemas.

#### **A. El subsistema “organismo”.**

El organismo en cuanto tal es simplemente el subsistema de notas físico-químicas. Pero considerado en respectividad a todo el sistema, determina la función somática, que no es entonces algo que corresponde al solo organismo, sino a la sustantividad entera, aunque con base en el subsistema orgánico. En esta perspectiva de totalidad, el organismo no es algo puramente material, sino que la materia físico-química funciona dentro de todo el sistema como un “momento” que asegura la presencialidad física de la sustantividad humana en el cosmos y en el mundo, es decir, su “actualidad”.

Más aún, esta funcionalidad del subsistema orgánico se manifiesta en tres momentos, que Zubiri llama:

a) Función Organizadora.

La función organizadora es aquella por la cual el organismo contribuye a que cada nota adquiera una posición funcional dentro de todo el sistema y desempeñe una función propia respecto de todas las demás.

b) Función Configuradora.

Esta función consiste en ser el fundamento del momento de solidaridad de toda la sustantividad, con lo cual confiere a ésta una configuración dinámica. Una nota no puede modificar su actividad sin modificar la actividad de las demás. La modificación se va propagando “solidariamente” según la posición que cada una de las demás notas ocupa en el sistema. El ser “nota-de” tiene un carácter no sólo posicional, sino también complejo.

c) Función Somática.

Es la función por la cual el sistema entero, la sustantividad humana “toma o tiene cuerpo” (Zubiri, 1986: p.79), es decir, queda actualizada en la realidad. Por su cuerpo, la sustantividad humana tiene su actualidad propia: “está aquí” en la realidad. Tiene cuerpo en la realidad. Continúa diciendo Zubiri en “Sobre el hombre” que “cada hombre, es algo así como el lugar geométrico de la realidad”.

De acuerdo a lo anterior, Zubiri distingue entre “organismo”, como subsistema de notas físico-químicas, y “cuerpo”, que hace referencia más bien a la función somática determinada por el subsistema orgánico. El organismo se manifiesta a su vez en tres momentos: organización, solidaridad y corporeidad. Estos tres momentos son propios de todo

el sistema, es decir, que corresponden a la sustantividad psico-orgánica entera, a toda la estructura humana en su conjunto.

## **B. El subsistema “psique”.**

La visión del hombre que nos presenta Zubiri parte de lo aprehendido impresivamente, más que teoría es un análisis. En esta perspectiva, el ser humano emerge en el cosmos como un producto de la evolución, y su misma estructura psico-orgánica es “exigida” por el dinamismo evolutivo de una realidad que va “dando de sí”. Zubiri parte de los datos proporcionados por la ciencia y del análisis fenomenológico de la inteligencia. Después trata de profundizar en ello manteniéndose dentro de lo que él llama una “metafísica intramundana”.

Ahora bien, de la misma manera en que Zubiri subraya la dimensión “orgánica”, el carácter de animalidad en la cual está firmemente radicado el hombre, afirma también aquella dimensión que hace del ser humano un animal del todo particular, más aún, es una dimensión que marca una clara distinción entre el hombre y el puro animal. Tal carácter que lo eleva por encima de la animalidad es la capacidad de abrirse a lo real.

Mientras que las estructuras del animal se reducen al puro sentir, por el cual lo que éste aprehende queda formalizado como “estímulo” que lo impele a dar una respuesta más o menos predeterminada, las estructuras del hombre le permiten actualizar lo aprehendido como “realidad”. De acuerdo a ello, el animal se mueve en un “medio” de puros “estímulos”, su vida está “enclasadada”, mientras que para el hombre se da una situación totalmente diferente. De acuerdo a la hominización, en el proceso de formalización del animal llega un momento en que su estructura no garantiza una respuesta adecuada. Se da entonces lo que el autor llama la “hiperformalización”, el paso de la animalidad a la humanidad.

Dicho de otro modo, las estructuras biológicas del hombre exigen, para que su sustantividad sea viable aun biológicamente, la entrada en función de ciertas notas que le hagan aprehender las cosas ya no como “estímulo”, como “signo de respuesta”, sino como “realidad”. De esta manera, para Zubiri la inteligencia no tiene en primer lugar la función de abstraer, formular juicios o presentar razonamientos, sino que tiene una función más radical y vital: asegurar la viabilidad biológica del ser humano, mediante la aprehensión de realidad.

En consecuencia, lo que el hombre aprehende le abre al ámbito indeterminado de “la realidad”, le abre a un “mundo”, lo constituye en “animal de realidades”. Con ello el hombre ya no puede limitarse a seleccionar respuestas dentro de un ámbito biológicamente predeterminado, sino que tendrá que elegir las en función de la realidad, deberá hacerse cargo de la realidad. Este “salto” es lo que constituye el “subsistema psique”.

Dado que el subsistema psique, es precisamente un subsistema del sistema psico-orgánico, la psique hunde sus raíces en lo orgánico. Las tres notas constitutivas del subsistema psique revelarán este arraigamiento. Por esto Zubiri habla de: inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente como tres dimensiones que sitúan al hombre tanto en el ámbito de la “estimulidad” del animal como en el de la “realidad”, ámbito exclusivo de la sustantividad humana.

a) Inteligencia Sentiente.

El acto primordial de la inteligencia sentiente es lo que Xavier Zubiri denomina “aprehensión de realidad”, en oposición a la aprehensión estímúlica del animal. La aprehensión de realidad consiste en la “aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad” (Zubiri, 1980: p.84).

Ciertamente el acto de intelección responde a determinados estímulos que el hombre aprehende, en cuanto que él participa también de la condición animal. Sólo que en el hombre el sentir está indisolublemente ligado al inteligir. De tal modo que lo sentido por el hombre es dominio de la intelección. En el hombre los estímulos no son percibidos, formalmente, sólo como tales. Éstos por ser igualmente dominio de la intelección, “quedan” ante la inteligencia no como simples estímulos, sino como “realidad estimulante”, como algo que es “de suyo” o “en propio” real.

La unidad de los momentos sensitivo e intelectual en el acto de intelección es tal, que Zubiri considera que no existe en el hombre una facultad intelectual en contraposición a una facultad sensitiva. La inteligencia humana no es facultad, porque en sí misma no está facultada para constituir su acto propio, sino sólo en cuanto está unida a la sensibilidad. De ahí que no existe la facultad “inteligencia” a secas, sino sólo inteligencia sentiente o sentir intelectual (Zubiri, 1980: pp. 89-97).

La inteligencia sentiente, al actualizar lo aprehendido como “realidad”, como “de suyo”, deja al hombre instalado en “la” realidad como tal. Independientemente de los contenidos de lo aprehendido, la formalidad de realidad determina un ámbito transcendental: “Al aprehender sentientemente una cosa como real, estamos *con* la cosa real, pero aquello en que con esa cosa estamos es *en* la realidad” (Zubiri, 1980: p.252).

#### b) Sentimiento Afectante.

En lo que se refiere al sentimiento afectante, Zubiri considera que éste se da análogamente como en la inteligencia sentiente. Esto quiere decir que se presenta siempre la conjunción del momento estímulo con el momento de realidad. Se trata de una sola facultad constituida por dos potencias que concurren unitariamente: la estimulación tónica animal y la

formalidad de realidad. La conjunción de ambas constituye el sentimiento afectante, en base al cual la realidad queda ante el hombre como “atemperamiento”. Se trata del modo de vernos afectados tónicamente por lo real y en la realidad.

Atemperamiento significa para Zubiri “el modo de estar acomodado tónicamente a la realidad” (Zubiri, 1992: p.335). Por eso subraya Zubiri que el animal no posee sentimientos, sino sólo “afecciones” o variaciones del tono vital, como resultado de sentirse afectado por el estímulo. Los sentimientos en sentido estricto corresponden sólo al hombre porque el animal no tiene el momento de “realidad”.

Los sentimientos manifiestan que el hombre más que sentirse afectado por un estímulo, se siente “realmente afectado”. La alteración tónica envuelve así un momento de realidad, es una reacción afectiva ante un contenido que queda actualizado como real. El sentimiento no es una tendencia, ni un modo meramente subjetivo de sentirse, sino un modo de sentirse el hombre en la realidad (Zubiri, 1992: p.334). Lo que califica al sentimiento como tal no es la subjetividad, sino el modo de estar afectado por la realidad, es decir, tónicamente, de modo atemperante.

También aquí se nos actualiza el estímulo tónico como real, de tal manera que dicha realidad actualizada nos abre transcendentemente “desde la realidad tonificante al campo entero de lo real” (Zubiri 1986: p.39).

Así como la realidad se actualiza a la inteligencia en forma de verdad, en el sentimiento la realidad se actualiza en forma de “fruición”. Al ser la fruición o el “gusto” de la realidad la forma básica del sentimiento, la realidad puede también provocar tónicamente disgusto en el hombre, cuando se la percibe como perjudicial, dañina, contraria a la plena realización de la persona. Esto significa que para Zubiri gusto y disgusto son los dos

sentimientos básicos, a los cuales pueden ser reconducidos de alguna manera los demás sentimientos, ya que son “dos dimensiones de todo sentimiento según el modo de actualidad de lo real en él” (Zubiri, 1992: p.340).

c) Voluntad Tendente.

Semejante a la inteligencia sentiente y al sentimiento afectante es para Zubiri la voluntad tendente. Hay también una dinámica estímulo-tendencia en el hombre que lo impulsa a la acción.

Gracias a su “habitud”<sup>3</sup>, a su modo de habérselas con las cosas, el hombre queda situado en el ámbito indefinido de “la” realidad. En este ámbito, el hombre no encuentra ya una respuesta predeterminada, como ocurre en el caso del animal. Las tendencias mismas, por ser parte de una sustantividad situada en el mundo de lo real, exigen la intervención de una voluntad libre, puesto que el hombre ha quedado en suspenso ante el ámbito abierto de la realidad, que no se le impone de manera unívoca, sino que se le ofrece como un ámbito de “posibilidades”.

Así, el animal se mueve entre “objetos” y sólo puede reaccionar dentro de un elenco de respuestas específicamente predeterminadas. Para el hombre, en cambio, los impulsos son “ferencias”, en el sentido de que “es llevado” por ellas, pero por su situación de “inconclusión” en que lo dejan sus mismas estructuras, la “ferencia” queda en suspenso: el hombre ya no “es llevado” por los impulsos y se encuentra en la necesidad de decidir por sí mismo a dónde ir.

De esta manera la “ferencia” se torna en “pre-ferencia”. En esta situación él va situado delante de las ferencias y será él quien las conduzca. La voluntad libre es, como en el caso de

---

<sup>3</sup> En el segundo capítulo hablaremos ampliamente de las hábitos. Por lo pronto hacemos la referencia de habitud como un modo de habérselas con la realidad.

la inteligencia, una exigencia que tiene raíces orgánicas, biológicas, pero estas raíces son trascendidas gracias a la aprehensión de realidad. Libre de las tendencias, que lo impelen a decidirse, pero no en un modo predeterminado (libertad-de), el hombre es también libre para determinar la posibilidad por la cual optar en vista de su propia realidad (libertad-para). De manera que el momento tendencial se va a dar exigiendo el momento de determinación libre.

Zubiri nos recuerda que el doble componente de la voluntad en cuanto tendente la expresa bien el verbo “querer” en español, que por un lado refleja a la vez el carácter de tendencia o deseo, y por el otro lado habla de preferencia o decisión libre. En este sentido, ante la voluntad la realidad queda actualizada como “bien”.

Al optar por una cosa determinada, en el fondo estoy optando por “la” realidad en cuanto tal, pero en vista de mi propia realidad. Según Zubiri, lo que el hombre quiere formalmente en todo acto de volición no es “el bien en general”, sino su propia realidad, “el bien plenario de su propia realidad” (Zubiri, 1992: p.39). Esto hace que, en el fondo, todo acto propio de la volición, por mínimo que sea, esté dirigido a la configuración del Yo. Dado que la respuesta no me está asegurada por las meras tendencias, tengo que trazar un modo de estar en la realidad. La volición es justamente optar por un modo de estar en la realidad.

De todo lo visto anteriormente resulta que las tres notas constitutivas del subsistema psique, no son sino tres momentos por los que el hombre accede y queda instalado no simplemente entre cosas reales, sino en la realidad. De ahí que el hombre es una realidad que se halla en la situación de ser un animal, pero a la vez de no ser “simplemente” un animal. El

hombre es un animal “inconcluso”, es decir, abierto transcendentemente a la realidad, en la cual ha de determinarse. El hombre es un animal de realidades.<sup>4</sup>

### **C. Sustantividad abierta.**

Hasta ahora se ha descrito al hombre como un “animal de realidades” en atención a sus notas constitutivas. Visto en función trascendental, el hombre queda determinado como un tipo de realidad que Zubiri llama “esencia abierta”. El autor dice que las diversas formas de realidad en el universo dan lugar, en función trascendental, a dos tipos de esencias: cerradas y abiertas. Es conveniente detenernos en la explicación que hace Zubiri de cada una de estas esencias para poder entender la apertura que el hombre tiene a los demás hombres y mujeres.

#### a) Sustantividades o esencias cerradas.

Las esencias cerradas, por ser sustantividades, poseen “suficiencia constitucional”, es decir, son sistemas o unidades de notas configuradas de forma “clausurada”. Pero además son “conclusas”, porque son “realidades en sí y nada más” (Zubiri, 1989: p.100). Desde el punto de vista del dinamismo, quedan sujetas a un tipo de actividad “enclasadada”, esto es, reducida solamente al contenido de las notas. Su conducta o su modo de actuar son más o menos previsibles, ya que se mueve dentro de unos parámetros predeterminados.

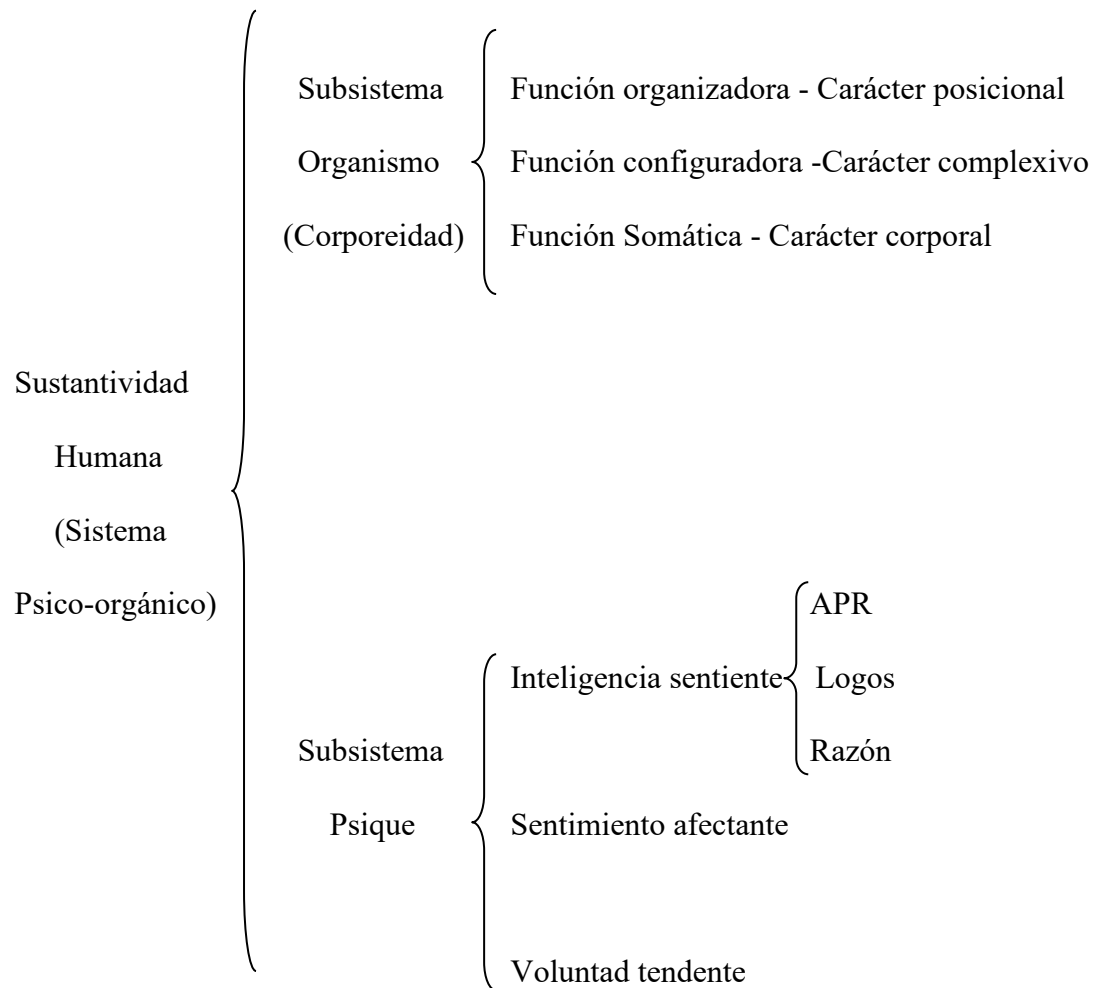
Es posible distinguir una gran variedad entre este tipo de sustantividades, por ejemplo todas las realidades “infrapersonales”.

A pesar de que Zubiri se refiere repetidas veces a las esencias o sustantividades cerradas, por contraposición al hombre como esencia o sustantividad abierta, el concepto de “sustantividad cerrada” resulta un poco ambiguo si consultamos algunos de sus textos.

---

<sup>4</sup> En la página siguiente veremos un esquema donde se presentan las notas constitutivas de la sustantividad humana.

ESQUEMA DE LAS NOTAS CONSTITUTIVAS DE LA SUSTANTIVIDAD HUMANA.



APR = Aprehensión Primordial de Realidad.

El subsistema organismo son las notas físico-químicas de la sustantividad humana. Son las notas que aseguran su presencialidad física, su actualidad en el cosmos y en el mundo.

El subsistema psique hunde sus raíces en lo orgánico. Sus notas le permiten al hombre enfrentarse a las cosas y a sí mismo no como estímulo para una respuesta, sino como realidad, el ámbito de lo indeterminado del cual el hombre tendrá que elegir sus respuestas de acuerdo a ciertas preferencias.

En su obra “Estructura dinámica de la realidad”, Zubiri parece negar a las realidades infrahumanas la aplicación del concepto de sustantividad, entendida ésta como suficiencia constitucional, como suficiencia para ser de suyo. Ahí el autor presenta la realidad humana como resultado de un proceso evolutivo, en el cual hay una marcha ascendente hacia la individualidad. No todas las realidades propiamente son individuales, sino que más bien el acceso a la individualidad parece ser el fruto final de todo el proceso, madurado a través de los distintos dinamismos que lo caracterizan, y que desemboca justamente en el hombre, en quien la individualidad alcanza su máxima expresión.

Ahora bien, todas las realidades previas a este momento culminante que es el hombre, son pasos o etapas hacia la plena individualidad, pero no la alcanzan en sentido pleno. De tal manera que las realidades “infrapersonales” apenas se acercarían más o menos a ella. Por eso, las realidades puramente materiales, como los electrones o los neutrinos, no serían propiamente individuos, sino “*singuli*”, distinguibles solamente como unidades numéricas. De modo semejante, el ser viviente “en una o en otra forma, es un fragmento del Universo. Y su propia vida es un momento del Universo entero” (Zubiri, 1989: p.201).

En consecuencia, habría que concluir que los seres infrapersonales tienden en mayor o menor medida a la constitución de una sustantividad propiamente dicha, pero no llegarían a constituirla, sino que ésta correspondería al cosmos, que Zubiri nos presenta como la unidad de respectividad de las cosas en cuanto tales cosas reales.

“A medida que vamos creciendo en la escala biológica aparece precisamente el viviente dotado cada vez más de algo que se aproxima a lo que es la sustantividad real y efectiva, es decir, a la independencia plenaria respecto del medio, y al control específico sobre él” (Zubiri, 1989: p.201).

Si aplicáramos con rigor estas afirmaciones de Zubiri, habría que concluir que sólo caben en la realidad dos tipos de sustantividades: el cosmos, por un lado, y las realidades humanas, por otro; las realidades humanas, aunque participan igualmente del cosmos y sus dinamismos, también lo trascienden, por estar instaladas en el “mundo”, y constituyendo, cada hombre y mujer, una verdadera individualidad y sustantividad, con suficiencia propia.

b) Sustantividades o esencias abiertas.

El hombre es la única sustantividad intramundana a la que corresponden los caracteres de la “esencia abierta”, por contraposición a cualquier otra forma de realidad. Por “sustantividad abierta” o “esencia abierta” Zubiri entiende una unidad clausurada de notas, pero se diferencia de la esencia cerrada en que no es “conclusa”, por lo tanto su actividad no está “enclavada”. Esto se debe a que su sistema cuenta con notas tales que le permiten comportarse con las demás cosas y consigo mismas en función de su carácter mismo de realidad. Para este tipo de sustantividad, su manera de ser “de suyo” no está unívocamente determinada por la totalidad de sus notas. Por el contrario, las notas del sistema inscriben a la sustantividad en el ámbito indeterminado de “la” realidad, en una situación de inconclusión, de tal modo que ésta sustantividad tiene que hacerse cargo de su propia realidad.

Dicho de otro modo, en las esencias abiertas las notas tienen una doble función estructural: constituir talitativamente un sistema clausurado y constituirlo transcendentamente abierto a su propio carácter de realidad, como sistema inconcluso, de manera que el sistema “no sólo es lo que ya es en sí mismo, sino también lo que *puede ser*” (Zubiri, 1986: p.67).

Xavier Zubiri precisa que cuando se habla de apertura como algo propio de las sustantividades abiertas, no se pretende aludir a un carácter que concierne en primer lugar a la apertura a “otras” realidades, sino que comprende formalmente la apertura a “su propia”

realidad. No se trata solamente de estar abierto a otra realidad, sino fundamentalmente de estar abierto a sí mismo, a su propia realidad. Nos encontramos aquí con lo que Zubiri llama “suidad”, ese momento de la sustantividad humana por el cual ésta se abre a sí misma y es “formal y reduplicativamente suya” (Zubiri, 1979: p.28). Esto es lo que funda la autopertenencia y constituye el carácter de “persona”. Por eso dice Zubiri que sólo las esencias abiertas “son realidades que son tuyas, además de ser de tuyo” (Zubiri, 1989: p.207). Las sustantividades abiertas son “personas”.

Si bien es cierto que la inteligencia juega un papel preponderante en la constitución de la persona como “esencia abierta”, la apertura no se puede atribuir a una sola nota constitutiva de la estructura humana, sino a todo el sistema psico-orgánico en el que consiste el hombre.

Zubiri señala que las notas constitutivas del ser humano en su función transcendental resultan ser principios de la apertura de la sustantividad. Estos principios serían fundamentalmente cuatro:

1) Principio exigencial de la inconclusión. (Subsistema organismo).

La función del subsistema orgánico consiste en “hacer orgánicamente que la sustantividad exija hacerse cargo de la situación para realizarse” (Zubiri, 1986: p. 93). En función transcendental, es el principio exigencial de la inconclusión, que hace del hombre una sustantividad “realizanda”. El organismo humano no es viable biológicamente más que haciéndose cargo de sí mismo como realidad. Es el mismo subsistema orgánico el que pide desde sí mismo la emergencia y la actividad del subsistema psíquico. El hombre está abierto a lo real no sólo en virtud de la inteligencia, sino de modo exigencial por el mismo subsistema orgánico, que deja a todo el sistema en estado de inconclusión y en la necesidad de determinarse, de darse a sí mismo una configuración.

## 2) Principio de realizabilidad. (Inteligencia Sentiente).

Al aprehender las cosas como reales, queda el hombre instalado en el campo indeterminado de “la” realidad para poder determinarse. Lo actualizado en la intelección es siempre un contenido concreto, pero “envuelto”, como dice Zubiri, en la formalidad de realidad, lo cual abre el ámbito de la trascendentalidad. El hombre aprehende una determinada cosa real, pero eso mismo lo sitúa en el campo de lo real en cuanto real, en un “mundo”. La inteligencia es en función trascendental, principio de “realizabilidad”: hace de la sustantividad algo que ha de realizarse en el campo de lo real.

## 3) Principio de afección real. (Sentimiento afectante).

Talitativamente, el sentimiento afectante es la nota constitutiva de la realidad humana que nos hace sentir determinadas afecciones tónicas, es decir, que reacciona tónicamente ante lo real aprehendido. Pero en función trascendental, hace que la sustantividad humana se encuentre atemperada en cierta manera a la realidad o afectada por lo real: es “principio temperamental de inconclusión” (Zubiri, 1986: p.94). En cuanto tal, hace que la realidad se encuentre temperalmente “realizada”.

## 4) Principio determinante de una forma de realidad. (Voluntad tendente).

Al quedar suspendida en el ámbito de lo real, la sustantividad humana está en capacidad de elegir sus respuestas, no está biológicamente determinada por las tendencias; las “ferencias” se tornan entonces en “pre-ferencias”. En virtud de ello, la sustantividad humana posee la capacidad de darse a sí misma una forma de realidad, viéndose en la necesidad de elegir entre las diversas posibilidades que la realidad le presenta. De ahí que la voluntad es “principio determinante de manera de realidad” (Zubiri, 1986: p.94). Con esto, la voluntad tendente en su función trascendental determina a la sustantividad “a realizarse”.

De acuerdo a estos principios, es toda la realidad humana, sustantiva, la que estructuralmente queda en situación de apertura. Es todo el sistema psico-orgánico, “inconcluso” el que está exigiendo al hombre el tener que determinarse a sí mismo en “la” realidad, el tener que darse a sí mismo una forma de realidad.<sup>5</sup>

En algunos textos, sobre todo en sus primeras obras, parece que Zubiri atribuye la apertura específicamente a la inteligencia. Aún en “Inteligencia y Realidad” habla de la intelección como “determinante de las estructuras específicamente humanas” (Zubiri, 1980: p. 283). De esta manera la inteligencia sentiente sería el momento de suscitación, la cual determinaría al sentimiento afectante, como los “afectos de lo real” o modificaciones tónicas, y determinaría también la voluntad tendente, la respuesta como “determinación en la realidad”. Pero desde la perspectiva de la sustantividad como sistema estructural, se entiende que lo que hace la inteligencia es actualizar la apertura que corresponde estructuralmente a todo el sistema, precisamente porque en la inteligencia se da la realidad en aprehensión primordial.

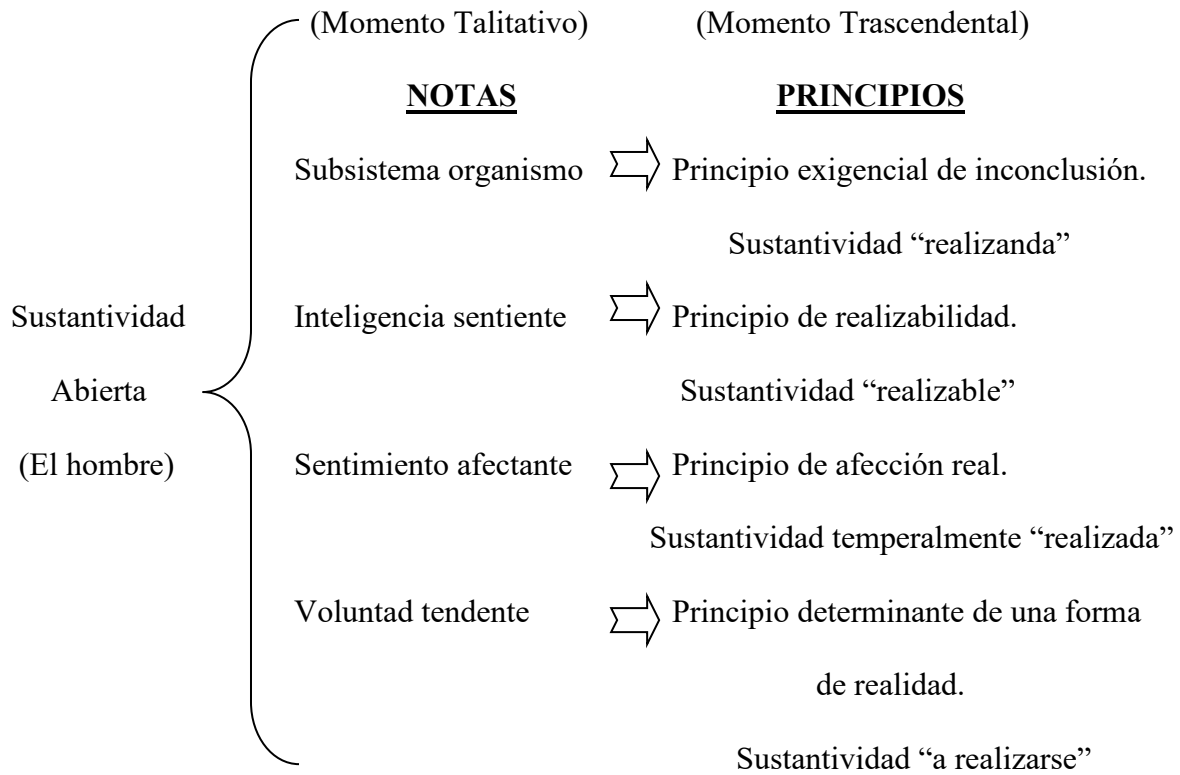
En la apertura por medio de la cual el hombre queda situado en la realidad y se aprehende a sí mismo como realidad, la inteligencia tiene una función “dominante”, ya que es gracias a ella que los contenidos aprehendidos en impresión quedan actualizados como “realidad” y, en consecuencia, queda el hombre instalado en el campo de la pura y simple realidad. Pero todas las demás notas de la sustantividad quedan a su vez “polarizadas” en torno a la acción de la intelección, por lo cual la apertura a lo real se constituye en una dimensión que corresponde a la sustantividad entera.

---

<sup>5</sup> En la siguiente página se presenta el esquema con los principios de las sustantividades abiertas.

CUADRO ESQUEMÁTICO CON LOS PRINCIPIOS DE LAS SUSTANTIVIDADES

ABIERTAS



La sustantividad humana es un constructo abierto a su propio carácter de realidad. Es una realidad que trascendentalmente ha de realizarse. Esta estructura tiene un principio cuya función trascendental es constituir a la realidad humana como *realizanda*, un principio por el cual se constituye como *realizable*, un principio por el cual se encuentra *temperalmente realizada* y un principio por el cual se determina *a realizarse*.

Estos principios no son propios de esas notas que son el organismo, la inteligencia, el sentimiento y la voluntad, sino caracteres según los cuales estas notas además de ser “notas-de” el sistema, son también “notas-de” en un modo especial, como principios. En su función trascendental, las notas constitutivas determinan “*principalmente*” la sustantividad entera.

### **3. APERTURA A OTRAS REALIDADES HUMANAS.**

Xavier Zubiri menciona que la apertura a las otras realidades humanas tiene un carácter físico. Es física porque “arranca en su última raíz de estructuras biológicas por las cuales estoy abierto a otros seres vivos de la especie humana. Y, en segundo lugar, es física porque físicamente los otros están en mí” (Zubiri, 1986: p.237). Aquí tenemos dos sentidos del término “físico”. El primero se refiere a las “estructuras biológicas”, el cual alude a aquellas notas constitutivas que pueden explicar la versión a los otros, por ejemplo, la explicación genética. En este caso es una explicación teórica de la versión a los otros. En el segundo sentido del término “físico” significa el mero “estar” de los otros en las acciones humanas. En este caso, físico equivale simplemente a “real”.

Como ya hemos visto, físico es el carácter de las cosas actualizadas en la aprehensión, a diferencia de lo pudiera ser una presencia meramente intencional. Si la intencionalidad es lo característico de la conciencia (darse cuenta-de), antes de toda conciencia tenemos la actualidad de la realidad física en la aprehensión.

La crítica de Zubiri al planteamiento del problema del otro no consiste primordialmente en una apelación a la biología, sino en una distinción entre la actualidad como un “estar” y la conciencia de la misma. La tesis de Zubiri consiste en decir que los otros están presentes en mis acciones antes de que tenga conciencia de ellos. Siempre me doy cuenta de algo que ya ha sido previamente actualizado.

#### **A. Los otros, ¿quiénes son?**

El adjetivo “otro” se aplica según el diccionario de la Academia de la Lengua Española “a la persona o cosa distinta de aquella de que se habla”. Como sustantivo, “el otro”, cobra una

significación nueva: el otro es ahora el humano distinto de aquél que habla, más radicalmente, de aquél que entiende sentientemente. El otro es una realidad humana.

Es claro que yo no soy los otros. Mi vida es la mía y no es la de los demás, sin embargo, los otros están implicados en mí.

De entrada, la palabra “otro” es equívoca: puede significar “otro-como-yo”, pero también puede significar lo contrario, “otro-que-yo”.

El hombre moderno, solo consigo mismo, se pregunta cuál es su realidad más propia. Este hombre se ha visto en el trance de encontrar en su propia realidad individual la justificación de su conquista del otro. Su interrogación sólo puede tener una respuesta: “Yo”. Esto que llama “yo”, palabra que utiliza para nombrar al sujeto de todas sus acciones, parece ser la realidad más primaria e inmediata; por lo menos, este ha sido el pensar de los hombres de Occidente durante tres siglos.

Ese “Yo”, a lo largo de estos tres siglos, ha sido realidades muy diferentes entre sí: cosa pensante (Descartes), instinto vital o sentimental (la psicología inglesa: Hume, Hutcheson), voluntad moral (Kant, Fichte), espíritu subjetivo (Hegel), centro creador y proyectivo (Dilthey, Lipps), conciencia pura (Husserl).

Instalado en cada una de esas interpretaciones, el hombre moderno ha formulado otros tantos recursos intelectuales para concebir y explicar su personal convivencia con el otro. A la realidad del otro se le ha pretendido descubrir y afirmar mediante la razón discursiva, mediante el instinto de vinculación social, mediante la operación del sentimiento, mediante la actividad moral, mediante la dialéctica del espíritu, mediante la invención proyectiva y mediante la reflexión fenomenológica. Pero en todas estas formulaciones el otro no dejó de ser un “otro-como-yo”.

En el siglo XX las guerras mundiales pusieron de manifiesto el hondo quebranto que la cultura moderna venía sufriendo en sus más íntimos principios.

El protagonista principal de la cultura moderna es el burgués. Sus máximos logros fueron el señorío científico y técnico sobre el mundo, su inmenso auge en la producción de riqueza y en la organización política y administrativa de la vida civil. Sin embargo, en la convivencia del burgués con la realidad, con lo otro y con los otros, hay deficiencias graves. Para el burgués la realidad es ante todo objeto de dominio. Tal actitud condicionaría su modo de ver la vida: su egocentrismo filosófico, su concepción de la vida no como espontaneidad creadora, sino como dominadora adaptación, la atribución de inhabilidad a la evidencia de la propia percepción, la desconfianza frente a las certidumbres no procedentes de esa percepción, el espíritu de ganancia y ahorro, la ordenación racional, la previsión y la regularidad, la normatividad y el legalismo, el temor a la novedad y a la sorpresa.

En la sociedad burguesa “el egoísmo, la desconfianza, la competición, el cálculo y el contrato son fundamento y forma del nexo interindividual. La hipótesis de la inferencia del otro a favor de un razonamiento por analogía surge en ella de manera espontánea, y pronto se constituye en doctrina obvia e incuestionable” (Laín Entralgo, 1961: p.175).

A través de sucesos terribles, guerras mundiales, revoluciones y subversiones de todo género, la realidad y la teoría de la relación interhumana entró en una nueva fase. “Un Yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros yo; pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlos dentro de sí.” Así resume, en 1924, Ortega y Gasset a la historia entera de la filosofía moderna, con motivo del segundo centenario del nacimiento de Kant.

La filosofía más representativa del siglo XX toma como punto de partida estas dos radicales tesis:

a) No hay yo sin algo que no sea yo, ni hay conciencia que no sea “conciencia-de”: lo “otro-que-yo” no es un hecho fundado en una primaria posición del yo, sino un constitutivo formal del hombre que como tal yo se vive y se entiende a sí mismo.

b) Mi yo no agota mi propia realidad. En mí hay algo a lo cual no puedo llamar “yo”: aquello que me constituye como persona, los otros, lo otro.

Este decisivo cambio en la idea del yo, y por tanto en la idea del otro que no soy yo, dio lugar a construcciones intelectuales en las que los otros aparecen desde sí mismos, no como otros yo, sino como otros-que-yo. Dentro de los iniciadores de este nuevo pensamiento se encuentran Max Scheler, Martín Buber y José Ortega y Gasset.

Para Max Scheler el hombre aprehende su propio yo sobre el fondo de una conciencia “omnicomprensiva” que se va atenuando cada vez más, en la cual se dan como contenidos suyos, simultáneamente, el ser del yo y la vivencia de todos los otros. No es su yo lo que a cada hombre le está primariamente dado; el hombre empieza viviendo más en los otros que en sí mismo, más en la comunidad que en su individualidad.

Continúa diciendo Scheler que son los sentimientos sensibles lo que inmediatamente compartimos en nuestra relación vital con el otro. El simpatizar implica la intención de sentir dolor o alegría por la vivencia del otro, pero no el hecho de sentir efectivamente sus propias vivencias. El verdadero término intencional de la simpatía es tener por real al sujeto con quien se simpatiza. Puedo, por ejemplo, sentir rigurosamente el mismo dolor moral que experimenta un amigo mío, pero nunca experimentar la sensación de sus dolores físicos. Esto le permite a

Scheler decir que en el fondo no existe una diferencia radical entre la percepción de sí mismo y la percepción del prójimo (Scheler, 1916: pp.128-148).

Martín Buber, por su parte, nos dice que la relación por excelencia es la relación yo-tú, la cual se manifiesta primeramente como encuentro y no implica posesión. Lo verdaderamente propio de la relación yo-tú es el conocimiento íntimo, aquel en que el otro, hallándome yo receptivo ante su realidad, me dice algo a mí, algo que exige mi respuesta.

Buber dice que la relación yo-tú es directa e inmediata. Los medios son un obstáculo. Sólo cuando los medios quedan abolidos, se produce el encuentro. Cuando entro en contacto con el tú, me realizo a mí mismo. En mi relación con otro hombre, escribe Buber, su ser “es otro, es esencialmente otro que yo; y esta alteridad suya es lo que yo tengo presente, porque es a él a quien yo oigo; yo lo confirmo, yo quiero que él sea otro que yo, porque quiero que sea tal como él es” (Buber, 1959: p.174).

De acuerdo al pensamiento de Martín Buber, gracias al diálogo el individuo puede hacerse persona; a través del diálogo la persona adquiere plenitud y se entrega desinteresadamente al otro, el diálogo es un “volverse hacia otro”. Para Buber no basta la dialéctica. Él propone la “dialógica”, el ejercicio de la vida en diálogo con un tú personal y concreto.

José Ortega y Gasset parte de contraponer cosa y persona. Cosa es lo utilizable; persona es lo que tienes fines propios, lo no utilizable. El Yo es lo no utilizable, y las realidades a las que llamo “tú” y “él” serán para mí personas y dejarán de ser cosas cuando yo las trate como si fueran “yo”. Escribe Ortega que la dignidad de persona le sobreviene a algo cuando cumplimos lo que dice el Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Para Ortega, hacer de algo un “yo mismo” es el único medio para dejar de ser cosa.

Cada cual tiene que hacerse y vivirse su propia vida, “la vida humana *sensu stricto* es esencialmente soledad, radical soledad” (Ortega y Gasset, 1957: p.69). La soledad radical de mi vida no consiste en que no haya realmente más que yo. Vivir humanamente es la empresa constante de ir llenando la propia soledad personal con la compañía que ofrecen las cosas y las personas que están a nuestro alrededor y a las cuales nos encontramos abiertos.

Para Ortega y Gasset el otro no es primariamente un “cuerpo”, sino “carne”, realidad psicofísica dotada de contorno y expresión, dotada de intimidad. Esa intimidad es similar a la mía y mi relación con ella es a través de la “convivencia”. El problema de la aparición del otro consiste en discernir cuál es la forma primaria de nuestra convivencia con él. Percibiendo la figura, la mirada y los gestos del Otro no sólo descubro que mi intimidad coexiste con otra intimidad semejante a la mía, sino que advierto que esa individual realidad expresiva es en principio tan capaz de responderme como yo de responder a ella. Ortega nos dice que el otro es aquella realidad con quien podemos “alternar”, en el sentido convivencial. El otro no es para mí *alter ego*, “otro yo”, sino pura y simplemente “otro”, lo inaccesible. Su intimidad no me es presente. Me es presente su cuerpo, pero ese cuerpo es constitutivamente expresivo, es “carne”, y su expresión me remite de manera inmediata, sin necesidad de discurso ni deliberación alguna, a la intimidad que “desde dentro” de él la promueve.

Para Ortega y Gasset el yo nace después del tú y frente a él. El simple hecho de que tú eres tú, implica que tienes un modo de ser propio y peculiar, que no coincide con el mío. “Lo tuyo no me es, tus ideas y convicciones no me son, las veo como ajenas y a veces contrarias a mí... creía que eras como yo: *alter*, otro, pero yo, *ego* – *alter ego*. Mas ahora frente a ti y los otros tú, veo que hay más que aquel vago, indeterminado yo: hay anti-yos. Todos los Tú, lo son, porque son distintos de mí” (Ortega y Gasset, 1957: p.193). Averiguamos que somos yo

después de haber conocido a nuestros tús y precisamente por haberles conocido, en el enfrentamiento con ellos, ya sea de forma armónica o conflictiva.

Xavier Zubiri, por su parte, retoma mucho de la doctrina orteguiana del Otro, tanto para criticarla como para sobre ella basarse y realizar sus propios planteamientos: “En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca...; la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero” (Zubiri, 1944: p.301). En los siguientes apartados hablaremos más ampliamente sobre el Otro desde los planteamientos de Zubiri.

## **B. Actualización de los otros en mis acciones.**

Las acciones humanas tienen, en primer lugar, una referencia a las cosas. El hombre está en respectividad con las cosas, y precisamente al actuar sobre de ellas, va configurando su mundo, se va configurando a sí mismo. En este punto es importante señalar que al realizar sus acciones, el humano tiene la presencia de la realidad física del otro. No hay todavía una intelección del otro como humano, o como persona, o como sujeto, o como lo que fuera. Simplemente tenemos la presencia física del otro como una cosa real. Sólo posteriormente, quien actúa podrá inteligir quiénes son en realidad esas cosas reales actualizadas.

La actualización de los otros tiene lugar según los distintos modos de presentación de lo real. La impresión de realidad nos viene dada por distintos sentidos. Aunque son diversos, todos ellos constituyen una sola y misma intelección sentiente de la realidad del otro. La diversidad de sentires consiste en la diversidad de las cualidades que los sentidos nos ofrecen: color, forma, sonido, temperatura, etc. Sin embargo esta no es la diferencia radical de los sentidos en el sentir humano, sino en que los órganos de los sentidos humanos sienten lo aprehendido como realidad. Por eso dice Zubiri que “la diferencia radical de los sentires no

está en la cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad” (Zubiri, 1980: p.100).

El otro no comienza por ser alguien “delante de mí”, con una propia configuración, situado en mi campo visual. Si fuera así, se limitaría radicalmente la aprehensión humana que no es sólo visual. El oído, el gusto, el tacto, el olfato, la cenestesia, la kinestesia, el calor, el frío, el dolor, etc., también determinan modos de actualización de la realidad de los otros.

La filosofía ha pensado sin más que la cosa sentida es siempre algo que está “delante” de mí, lo cual es vago, porque estar delante de mí es sólo una de las distintas maneras en que se presentan las cosas reales. A lo largo de la historia de la filosofía se ha reservado una función trascendental a las cualidades visuales y se ha dejado a las cualidades provenientes de otros sentidos la función de adjetivos que se pegan al objeto visible.

El objeto develado, descubierto, que aparece, es el objeto visible. Su objetividad se interpreta sin que participen las otras sensaciones. Usamos el término visión indiferentemente para toda experiencia, aun cuando implica otros sentidos distintos a la vista. La objetivación funciona de una manera privilegiada en la mirada. Ciertamente la vista nos muestra una gran diversidad de información, sin embargo el otro no lo aprehendo realmente sólo con mi mirada.

Estos planteamientos de Zubiri pudieran ser una crítica para Emmanuel Lévinas el cual sostiene en “Totalidad e Infinito” que el modo por el cual se presenta el Otro es el Rostro. Un rostro que al salir a mi encuentro, en el cara-a-cara, me interpela, se me revela. Sin embargo, este “rostro levinasiano” tiene características específicas que es necesario rescatar para no desacreditar *a priori* sus planteamientos.

Primeramente, el otro que se me muestra con su rostro, es un otro que goza, y el gozo para Lévinas no se alinea en el esquema de la objetivación ni de la visión. Es un rostro que se

ve, pero también expresa. “Ver el rostro es hablar del mundo” (Lévinas, 1961: p.192). El lenguaje pone en común un mundo hasta ahora mío. Es un ofrecimiento del mundo, un ofrecimiento de contenidos que responde al rostro de otro o que lo cuestiona. El decir es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo callado, le respondo.

“El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un ‘personaje’: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es ‘visto’. Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es en lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética” (Lévinas, 1982: p. 80).

Para Emmanuel Lévinas el rostro no es visión sino expresión. El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso, siendo su primera palabra: “No matarás”. Por esto señala Lévinas que la relación con el Otro, con el rostro, es desde un principio ética.

Volviendo al planteamiento de Zubiri, él señala que el carácter de actualidad subraya el estar presente en la realidad, y en ese carácter de actualidad se funda la expresividad. “La expresión es consecuencia de la corporeidad. Expresión no en el sentido de la expresión que se

tiene, sino en el sentido de lo expreso de toda la persona: es la persona expresa. Y el principio de esta expresión es su corporeidad” (Zubiri, 1986: p. 62). La realidad humana al actualizarse corpóreamente en las acciones de los otros, es una realidad expresa. Para Zubiri lo que expresa no es el rostro, sino todo el cuerpo como carácter del sistema psico-orgánico entero.

Por actualizarse en la formalidad de realidad, los otros se actualizan en las acciones humanas como un prius a su actualización. Pero este prius no nos sitúa allende nuestras acciones, sino que nos presenta a los otros, en las acciones mismas, como algo anterior a su actualización. Por esto dice Zubiri que “antes de que se tenga vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical. No se trata de meras preferencias: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida” (Zubiri, 1986: p.234).

El hombre, por su cuerpo, tiene actualidad en la realidad, no se “hace” presente por su cuerpo, sino que por su cuerpo “está ya” presente. Para que se actualice en mis acciones se necesita de algún hacer, pero antes de tener actualidad en mis acciones, el hombre tiene una actualidad en la realidad. Y el principio radical por el cual el hombre está presente en la realidad es su cuerpo. El otro se convierte en alguien corpóreamente presente a mí.

Ahora bien, la actualidad de los demás en las acciones no es solamente una actualización en las aprehensiones, sino también una actualización en los sentimientos y en las voliciones. Los otros también son término de sentimientos y de voliciones, ya que tanto la inteligencia como los sentimientos y la voluntad actualizan al otro en la formalidad de realidad. Actualizados en las aprehensiones, sentimientos y voliciones, los demás “están ya en mi vida”, en mi proceso sentiente.

### **C. La impelencia de los otros en mis acciones.**

Los otros se han actualizado en mi vida, incluso antes de que tenga conciencia de ello, y están ya actualizados en mis acciones. Pero esta actualización de los otros no es una mera aprehensión, sentimiento o volición, sino que tiene carácter de “intervención”, como lo dice Zubiri: “en la articulación de sensaciones y respuestas están entreverados los demás. No la vivencia de los demás, sino sus realidades físicas.” (Zubiri, 1986: p.235).

La formalidad de realidad autonomiza los tres momentos de la acción abriéndola radicalmente a la intervención de los demás. En virtud de la formalidad de realidad los demás pueden determinar el curso de las propias acciones. Los demás “van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos” (Zubiri, 1986: p. 237).

De esta manera los demás “se insertan en mi vida, la dirigen y la modulan” (Zubiri, 1986: p.241). Esta modulación está directamente ligada al acceso a las cosas. Hemos visto que mis acciones se refieren a cosas que aprehendo, las cuales me provocan sentimientos y respecto a las cuales efectúo voliciones. El hombre al inteligir las cosas, las disfruta, le producen gusto o disgusto y también las modifica. Pero además de estas cosas, hay “otras cosas que le aproximan o le evitan las cosas que le producen gusto o disgusto: hay unas cosas mediadoras de otras” (Zubiri, 1986: p. 237). Estas “cosas” mediadoras son los demás. Esto significa que los demás hombres no son simplemente “otras cosas” sino constituyen ese dominio especial de ser “los otros”. Estos otros afectan no sólo a la situación que me crean, sino además la manera como están efectivamente en mi propia realidad.

Los otros no sólo se actualizan como “cosas” a las que se refieren las aprehensiones, los sentimientos y las voliciones, sino que intervienen determinando aquellas otras cosas respecto a las cuales habrá de hecho aprehensiones, sentimientos y voliciones.

Esta impelencia de los demás sobre el acceso a las cosas va modulando mis acciones mismas. La acción humana no es una sucesión automática de actos, sino que por ser el hombre una realidad “abierta”, en cada momento de los diferentes actos que configuran una acción, los otros están interviniendo.

Son los otros los que determinan aquellas “cosas” que aprehendo y sobre las que respondo. Son ellos lo que me permiten o me impiden actuar, son ellos los que me abren la posibilidad de constituirme como ésta persona que soy.

#### **D. El poder de los otros.**

La actualización de los otros en las propias acciones tiene otro momento de suma importancia. Se trata del poder. En la aprehensión intelectual las cosas tienen una fuerza de imposición, la “fuerza de la realidad”. En este sentido, la fuerza se funda en el “de suyo” de la realidad misma. Se trata de la “*forzosidad*” de la realidad misma en cuanto se impone a la aprehensión.

De la fuerza de la realidad se distingue el poder. Como la fuerza, se trata de un momento de la realidad aprehendida en aprehensión primordial. El poder es el dominio de la formalidad sobre el contenido. La formalidad de realidad es abierta y hace “suyo” todo contenido que adviene a la cosa (Zubiri, 1980: p.198), por eso hay un dominio de la formalidad de realidad respecto a los contenidos en toda cosa real. De acuerdo a estos planteamientos de Zubiri, la actualización de los otros en las acciones humanas tiene un carácter de fuerza y de poder.

Los otros al tener dominio sobre mis acciones, tienen poder sobre mí. Por poder entendemos la capacidad que tiene una persona de llevar a otro a hacer o no hacer lo que dejado por sí solo quizá hubiera hecho o no hubiera hecho. Este poder es el de preformar al

otro de tal manera que por sí mismo realice lo que se quiere que haga sin ninguna necesidad de dominación explícita. Constitutivamente los otros tienen dominio sobre mí. Este aspecto, lejos de tener un matiz romántico, permite entender que el encuentro con el otro puede estar atravesado por el conflicto, justamente por el intento concurrente de apropiarse de las cosas, de acceder o no a ellas.

El niño desde que nace se encuentra vertido a “algo” que lo nutre y le brinda amparo, tiene la necesidad de que le ayuden para poder vivir. Su propia actividad le lleva a buscarlos, pero el encontrarlos depende de que los demás acudan, de que se introduzcan en su vida. “El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás” (Zubiri, 1986: p.235).

Zubiri llama socorro a esta tendencia del niño a buscar la ayuda, la cual es una estructura que emerge de la inteligencia sentiente. Para el sentir intelectual, la necesidad que el organismo humano tiene de los demás es una necesidad de socorro, de socorrenia. Como necesidad, la socorrenia le abre a uno el ámbito dentro del cual podrá ocurrir o no, que uno comience a encontrar lo que quiere. En este sentido, por la necesidad de socorrenia el otro tiene poder sobre mí: “Por ser inteligencia sentiente, el hombre está constitutivamente abierto a las cosas; por sentir precisamente la necesidad de socorro, el hombre está constitutivamente abierto al otro” (Zubiri, 1986: p.236). Son los otros los que van configurando psicorgánicamente al niño, van configurando su vida, le van dirigiendo sus pasos. Son los demás los que me van haciendo como ellos. Los otros no son como yo, sino que yo inicio siendo como los otros han querido.

El poder cobra aquí un carácter más explícitamente social. No se trata solamente de la fuerza y el poder de cualquier cosa real actualizada en la aprehensión. Por un lado, los demás limitan el ámbito de las cosas a las que tienen acceso mis acciones. No es necesariamente una

coacción, sino simplemente una delimitación física del ámbito de cosas a las que accedo. Por otra parte, esta delimitación afecta al sistema mismo de mis acciones. Ya no se trata simplemente del poder de los demás no sólo actualizado en mis aprehensiones, sentimientos y voliciones, sino formando parte de la estructura interna de la acción. En este sentido se puede hablar de una “actualidad intrínseca y formal” de los otros en las acciones sociales. El poder, lejos de constituir la socialidad de las acciones, es un momento de la misma. No hay socialidad porque hay poder, sino que hay poder de los demás sobre mi acción porque hay actualidad de ellos en mis actos.

Esta actualización intrínseca y formal de los otros en mis acciones es una “incorporación”. Los otros están incorporados a mis acciones. El cuerpo como principio de actualidad tiene incorporados a los demás. Citando a Zubiri, Ellacuría menciona en Filosofía de la Realidad Histórica que “Convivir es que mi vida tome cuerpo con la vida de los demás; tomar cuerpo es constituir mi realidad como co-principio con otros, principio de presencialidad actual”.

#### **4. CONFIGURACIÓN DE LA PERSONALIDAD.**

Como hemos visto, el hombre por autoposeer su propia realidad como real es persona. En esta autoposesión de la persona en sus acciones están presentes los demás: “los otros están ya en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y por consiguiente mi forma de autoposesión” (Zubiri, 1986: p.238). Los otros entran a formar parte de la persona en su autoposesión, los demás se introducen en la estructura de las propias acciones. Esto implica cierta paradoja en la persona misma. Por su carácter personal el hombre se posee a sí mismo frente a toda otra realidad. Pero en esa realidad que el hombre posee personalmente están ya presentes los demás. El hombre, llevando a los otros en sí, se posee frente a ellos.

Nuestro actuar, nuestras acciones, siempre son personales. Pero, sin la intervención de los demás, estas acciones dejarían de ser humanas, pues faltarían los “factores humanos que se insertan en mi vida, que la dirigen y modulan” (Zubiri, 1986: p.241). Faltaría el contenido humano de la vida, el cual me lo transmiten los otros. Los otros me transmiten humanidad, me hacen humano. Los demás inician siendo lo humano que me viene de fuera, el sentido humano de la vida. Gracias a que las acciones tienen un sentido humano, se plantea el problema de identificar quiénes son los otros. El problema del otro es un problema de humanidad. “Los demás es lo humano que hay en la vida del niño, y que desborda su propia realidad” (Zubiri, 1986: p.239). La realidad humana no es puramente mi propia realidad, es una realidad que desborda la realidad mía.

Zubiri nos dice en “Sobre el Hombre” que los otros actúan en nuestra persona de diferentes maneras: en primer lugar, como “*ayuda*”, al socorrernos en nuestras necesidades vitales al momento de nacer. En segundo lugar, como “*educación*”, en la que se transmite al nacido, ante todo, el sentido humano de las situaciones en las que está inmerso y de las realidades con las que tiene que tratar; el niño sólo puede percibir al otro, al prójimo, porque esas otras realidades están envueltas dentro de lo que es previo a todas ellas, el mundo humano en el que a este niño se le ha enseñado a vivir. En un tercer nivel, nos encontramos con la “*convivencia social*”, la cual confiere determinadas hábitos, determinados modos de habérselas con la realidad, de hacerse cargo de la realidad propia y de la de los demás. Y finalmente, un cuarto tipo de influencia que es la “*compañía*”, la particular forma que tenemos los hombres y mujeres de vivir juntos

Como podemos ver, la actuación de los otros en la configuración de mi persona es dinámica y se presenta con diferentes matices en el transcurso de la vida.

Pero no solamente los otros están entreverados en la configuración de mi persona, sino también en la configuración de mi personalidad. Veámoslo más detenidamente. Tanto la realidad propia como la ajena se actualizan en la aprehensión primordial de realidad en el mismo campo de realidad. Recordando un poco, el campo de realidad no es nada fuera de las cosas reales, ya que el campo es la apertura respectiva de cada cosa real a otras. En este sentido se puede hablar de una respectividad campal. Pero hay una excedencia de la realidad respecto a su contenido en cada cosa real. Cuando hay distintas cosas en una aprehensión, la trascendentalidad es lo que permite que tales cosas constituyan una unidad, la unidad campal. En virtud de este carácter transcendental, el campo constituye un ámbito de realidad: el campo “es, en efecto, la respectividad misma de lo real en cuanto dada en impresión de realidad. Y esta respectividad es ‘a una’ transcendentalidad y ámbito” (Zubiri, 1982: p.31).

Ahora bien, la realidad humana, por su mero carácter de realidad, tiene un carácter personal. Es lo que Zubiri llama “personeidad”. Pero además, la vida personal tiene un carácter campal. Es lo que Zubiri llama “personalidad”. La personalidad es “un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad” (Zubiri, 1980: p.273). En este sentido, la personalidad no se define exclusivamente en términos de carácter, de temperamento, sino en términos campales. La personalidad también comprende a otras realidades como momentos de mi vida personal y las modulaciones de la personalidad son modulaciones de su actualidad campal. “Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad)” (Zubiri, 1980: p.273). La determinación de la propia personalidad es posibilitada por los otros.

Implantado en la realidad, el hombre se pertenece a sí mismo. Al ejecutar sus actos, tiene que afirmarse físicamente en intimidad y acuñar la figura íntima que ha logrado ser con

lo que ya es. De esta manera, la personalidad se va configurando día con día, se va haciendo, deshaciendo o rehaciendo. No es un punto de partida. La personalidad es un modo de ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida.

El hombre no sólo ejecuta unos actos, sino que en una o en otra forma se los apropia. La personalidad es el modo de ser persona, modo que consiste en que los actos que vamos realizando nos van haciendo de una tal manera. En cada instante el hombre tiene la posibilidad de desarrollar muy distintas personalidades. El hombre va eligiendo unas y dejando otras. El hombre va prefiriendo. “El hombre no es solamente el ser que puede preferir, sino el que no tiene más remedio que preferir” (Zubiri, 1986: p.141). Y en ese acto de preferir el hombre prefiere para sí una forma concreta: elige una cosa en lugar de otra. El hombre al elegir se va proyectando en la realidad.

El hombre realiza un proyecto. Se proyecta a sí mismo en el tiempo. El hombre no tiene más remedio que proyectar porque es sensitivo y decurrente. Y en base a este proyecto el hombre va a preferir lo que se le presenta como una posibilidad entre varias, para ser de una manera distinta o igual a lo que era antes de elegir. Por eso decimos que la realidad humana se va haciendo. No es sólo un cambiar, sino un ir haciéndose. Hago de mí lo que quiero ser, y de esta manera me afirmo en mi realidad propia frente a toda realidad: soy Yo, yo soy mi propia personalidad, yo soy un modo de estar en el mundo, yo es la mera actualidad en el mundo. Mi personalidad es aquello que soy habiendo sido todo lo que fui. No es solamente la sucesión de modos de ser, sino que es la figura temporal concreta de mí ser. “La personalidad es, pues, el Yo concreto, esto es, el Yo según todos los rasgos determinados por los actos de la realidad personal” (Zubiri, 1986: p.161).

## 5. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.

En este primer capítulo describimos cómo somos hombres y mujeres por los demás, cómo los otros impelen en la constitución de mi persona y en la configuración de mi personalidad. Aclaremos que tanto yo, como los demás hombres y mujeres somos realidades abiertas, y precisamente por ser cosas reales, estamos en respectividad, afectándonos, configurándonos mutuamente. Los demás están entreverados en nuestras acciones, porque son ellos los que me facilitan o limitan los recursos sobre los cuales actúo. Pero antes de tener actualidad en mis acciones, actualidad formal, el hombre tiene una actualidad en la realidad con su cuerpo. Hablamos del cuerpo como corporeidad, es decir, como principio radical del estar presente en la realidad. El otro se convierte en alguien que me está presente corpóreamente. Por eso, su hacerse presente en mis acciones pende de ese principio radical que Zubiri llama “actualidad intrínseca y formal” que es la corporeidad del otro.

Ahora bien, al ejecutar cualquier acción, el hombre se las apropia. A través de sus actos, en los que ya están lo otros, el hombre y la mujer se afirman ante los demás.

Si soy este hombre o esta mujer concreta, es porque cada uno de nosotros así lo eligió, pero quienes nos ofrecieron y nos siguen ofreciendo la posibilidad de ser este quién soy, son los demás. Los demás son lo humano y también lo inhumano que somos o que podemos llegar a ser.

Somos temporales. Discurrimos por la vida y en cada momento, en cada acción realizada nos autoposeemos y nos autoafirmamos frente a otros que también se autoposeen y se autoafirman. En el día a día, en el diario convivir, los hombres y mujeres se van haciendo estos hombres o estas mujeres no sólo de forma individual, sino social e históricamente. Somos hombres y mujeres con los demás. Esto lo analizaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II  
CONVIVENCIA HUMANA.  
HOMBRES Y MUJERES CON LOS DEMÁS.

En el capítulo anterior reflexionamos algunos presupuestos antropológicos que sustentan el por qué somos hombres y mujeres para los demás, describimos la impelencia de los otros en la constitución de mi persona, la versión real de los otros a mi propia realidad, de cómo somos hombres y mujeres por los demás.

Pero ser por los demás no es de ninguna forma una visión determinista del hombre. No se trata de que los demás me realicen. Ciertamente los demás me predeterminan, pero la realización personal es una tarea que le toca hacer a cada hombre y mujer. Por ser persona, entran en juego mi cuerpo, mi inteligencia, mis sentimientos y mi voluntad en la apropiación de aquello que los otros me ofrecen. No sólo los otros tienen injerencia en mis acciones, en mi vida, sino que también yo tengo injerencia en sus acciones, en su vida.

Juntos nos vamos configurando. Por ser realidad humana, los hombres y mujeres estamos en respectividad unos de otros. No solamente el otro es aprehendido como otro respecto a mí, sino que mi realidad también es aprehendida como otra respecto a la realidad del otro. Cada realidad humana es aprehendida entre otras, cada hombre y mujer comparten una recíproca alteridad. En este sentido, la denominación de “el otro” a las realidades humanas que no son yo, no deja de ser unilateral y reflejar el prejuicio de una presunta prioridad metafísica de la propia realidad.

Más que una confrontación del “otro” y “yo”, en el capítulo anterior hablamos de que los otros inician siendo lo humano de mí mismo. No hay prioridad metafísica de la propia

realidad. El prius es de la formalidad de realidad que hace que tanto yo, realidad humana, como el otro, realidad humana, nos estemos haciendo respectivamente.

En este segundo capítulo hablaremos de cómo la convivencia humana nos hace hombres y mujeres con los demás. No sólo los demás influyen en mi personalidad, sino que en mis actos diarios y ordinarios también estoy influyendo en la personalidad de los demás que conforman mi entorno. No sólo soy este hombre o esta mujer por los demás, sino lo estoy siendo junto con ellos.

Para este capítulo retomo los análisis zubirianos sobre el carácter *gerundial* de la vida. El gerundio expresa la realidad temporal del hombre: el hombre está realizándose siempre junto con otros, el hombre al vivir, convive. También analizaremos la importancia de las hábitos sociales, de cómo el sistema de hábitos sociales conforma una sociedad y de la importancia de la comunicación humana en la convivencia diaria. De igual manera, haremos una reflexión sobre la vinculación que se genera entre los hombres y mujeres de acuerdo al tipo de comunicación que se expresan.

## **1. EL VIVIR HUMANO.**

En el capítulo anterior vimos que vertido a los demás el hombre vive con ellos. La pregunta ahora sería por el vivir humano. Una respuesta sencilla a lo que es el vivir humano sería aquello que hacen los hombres. Y lo que hacen los hombres es vivir. Esto nos deja en el mismo punto de partida. Es cierto que lo único que hace el hombre durante su vida es vivir, pero qué sea el vivir no puede definirse por los distintos contenidos de lo quehaceres humanos.

La vida como conjunto de lo que el hombre hace remite a la vida como unidad interna de ese hacer, y esta unidad del hacer nos remite a su fundamento interno, el viviente mismo de quien es vida la vida: el hombre.

Vivir es estar en acción como sustantividad, de ahí que en las acciones la sustantividad se afirma a sí misma cada vez de una manera distinta. “Vivir es poseerse en pura sustantividad” (Zubiri, 1986: p.552), pero la posesión de la propia sustantividad no acontece formalmente más que en el hombre.

Sin embargo, el vivir humano es poseerse en función de algo que no es el viviente mismo, ya que ninguna realidad intramundana es lo que es sino respectivamente a las otras. En cada situación el hombre es sí mismo pero de manera distinta. El hombre, en cuanto inteligente, en cualquier situación suya entre las demás cosas reales (humanos, animales, plantas, cosas) está atenido a ellas. Lo que expresa ese *atenimiento* sería la “aprehensión primordial de realidad”. Ante todas las cosas reales actuamos por tanteo porque la formalidad de realidad nos ha dejado en la indeterminación. Nuestro atenimiento a las cosas reales es así una mezcla de verdad y no verdad. Es una verosimilitud en la que actuamos por tanteo. No actuamos entre seguridades, atenidos a las cosas actuamos por tanteo. Es precisamente este actuar por tanteo el que ocasiona que las cosas se nos presenten, de inicio, no como verdaderas, sino como cosas reales.

Pero el hombre no es sólo inteligencia sentiente, también es sentimiento afectante y voluntad tendente y tiene un determinado cuerpo. El que el hombre sea voluntad tendente le crea una peculiar situación. Las cosas le convienen al hombre, son “valiosas” para él, lo cual significa que hay en ellas algo deseable. El hombre al estimar el valor de las cosas va prefiriendo. Atenido a la realidad con una estimación primera, el hombre se encuentra ante valores distintos, entre los que de nuevo ha de moverse por tanteo. La respuesta a lo que es valioso para el hombre, es una respuesta que el mismo hombre se la responde al decidir lo que

va a realizar, no es una respuesta determinada. Por eso el hombre se mueve por tanteo en la realidad.

Lo que el hombre hace, tanto por la intelección como por la volición, es poseerse poseyendo la realidad. Su poseerse es una afirmación de su propia sustantividad. La vida no está en lo que se hace, sino que lo que se hace, se hace para vivir de una manera o de otra. Si las cosas crean al hombre una situación es porque le ponen en la necesidad de tener que realizar esa doble y unitaria operación de inteligir y preferir para poseerse en realidad. La vida es radicalmente una autoposición determinada por una inteligencia sentiente que tiene que enfrentarse y comportarse con las cosas como realidad.

Ahora bien, si las cosas que cambian le crean al hombre una situación, es porque le sacan de donde estaba. El hombre se encuentra inicialmente en la situación de no poder estar donde estaba, de tener que salir de ella. Con esto, el hombre queda conmovido de raíz en su atenimiento a la realidad, por lo que tiene que hacer frente a sí mismo.

El hombre tiene en toda situación una idea de sí mismo, que implica: la idea de un cierto valor de las propiedades que tiene, pero la idea de sí mismo pertenece a su realidad misma, de modo que no se puede escindir totalmente su propia realidad de su propia idea. Las cosas, al cambiar, colocan al hombre entre la dualidad de la idea de lo que era y la idea de lo que tiene que ser. Toda idea y todo valor lo son desde lo que el hombre y la mujer quieren ser, por eso la situación es la tensión de lo que tengo que ser con lo que soy. Parto de lo que soy hacia lo que tengo que ser, pero este “tener que ser” puede estar fundado en el querer ser, en el deber ser o en lo que valoro ser. Esto nos sitúa en un análisis ético, del cual hablaremos en el siguiente capítulo.

## **A. El vivir humano es convivir.**

El hombre no hace su vida sólo consigo mismo, sino también con las demás cosas, con los demás hombres y mujeres. Este “con” no es un momento añadido a las acciones humanas, sino un momento constitutivo de las mismas. Estando con las cosas, el hombre está siempre en la realidad.

Los demás son un momento esencial de las acciones humanas. Por eso el hombre “no se limita a encontrarse con otros hombres como se encuentra con el sol o con las montañas. Cada hombre tiene en sí mismo... algo que concierne a los demás hombres. Y este ‘algo’ es un momento estructural de mí mismo. Aquí los demás hombres no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque es así puede el hombre después hacer su vida ‘con’ los demás hombres” (Zubiri, 1989: p.251).

La convivencia no es un con de vivencias, no están yuxtapuestas, como si fuera una suma de las vivencias individuales de cada humano que coinciden en una determinada situación. “Antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella” (Zubiri, 1986: p.234).

La convivencia es un con de vidas humanas que interaccionan y que se co-actualizan. Estas acciones, como hemos visto, se hallan en una funcionalidad intrínseca desde el momento en que los demás forman parte de la estructura interna de la acción. Pero no basta hablar sólo de interacción cuando hablamos de convivencia, hay que darle al término interacción un carácter de actualidad: que el otro realmente se me haga presente en mi realidad, así como hacerme realmente presente en la realidad del otro. Por eso dice Zubiri que convivir es que mi vida tome cuerpo con la vida de los demás; tomar cuerpo es constituir mi realidad como co-principio con otros, principio de presencialidad actual.

Usualmente se ha entendido la convivencia como un carácter pacífico o positivo de las relaciones humanas. Convivir sería “llevárnosla bien”. Sin embargo, la convivencia puede ser tanto pacífica como conflictiva. Cuando vimos el tema del poder de los otros (en el primer capítulo, apartado 3, inciso D) mencionamos que en las mismas acciones humanas se encuentra una lucha por el acceso a las cosas reales. Y es en esa lucha por el acceso a las cosas reales que aparece el problema del conflicto entre los hombres. Pero no hay ninguna ley dialéctica que obligue a una necesaria conflictividad, ni a una necesaria armonía. La convivencia entre los hombres y mujeres es tanto conflictiva como armónica.

Zubiri nos dice que el animal de realidades es el único animal que realmente convive. El hombre llegó a la convivencia desde su propia animalidad abierta desde sí mismo a la realidad. La versión a la especie biológica es el fundamento de la convivencia. Cada especie animal tiene predeterminado en su sistema estímulo aquél tipo de realidades con las que va a formar sociedad (aquí tomamos el término de sociedad en un sentido amplio). Se trata, en principio, de animales de la misma especie. En el caso del hombre, aunque no hay una determinación estímulo, sí hay una apertura de la acción humana por razón de la formalidad de realidad.

Por hacer cada cual la vida con los demás hombres y mujeres, nos encontramos con que mi situación es una co-situación, es convivencia. Lo que hace primeramente el hombre con los demás hombres es convivir. Por esta convivencia, los demás hombres me afectan en una dimensión más radical que las cosas físicas. De mi vida forma parte formal la vida de los demás.

Toda convivencia establece un nexo entre los que conviven. Este nexo es primariamente una unidad que el hombre no establece, puesto que el hombre se encuentra con

que los demás hombres y mujeres ya han intervenido en su vida por la misma exigencia natural de él mismo cuando niño. Esta unidad es una versión biológica en la que los adultos han impreso en el bebé un modo de ser humano. Cuando este niño se enfrenta con la realidad y realiza su primer acto intelectual se encuentra con que esa unidad está ya realizada. Esta es la unidad entre una necesidad y una ayuda. El niño se encuentra con que lo humano, que no procede de él mismo, se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad. Por esto dice Zubiri que lo social es principio y no resultado, porque la unidad está ya dada.

Al hacerse cargo de la situación, el hombre queda real y efectivamente ante lo humano como realidad, el hombre queda así “vinculado”, ante todo, a los demás hombres y mujeres, pero también se refiere a las cosas físicas, porque ellas constituyen un ingrediente de lo humano en cuanto humano. Pero no hay que olvidar que el vínculo efectivo le está dado por los demás. En el apartado 3 del primer capítulo comentamos ampliamente este punto.

“Lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad” (Zubiri, 1986: p.259). Es mi realidad, en tanto que realidad la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. A esta afección Zubiri la llama “habitud”.

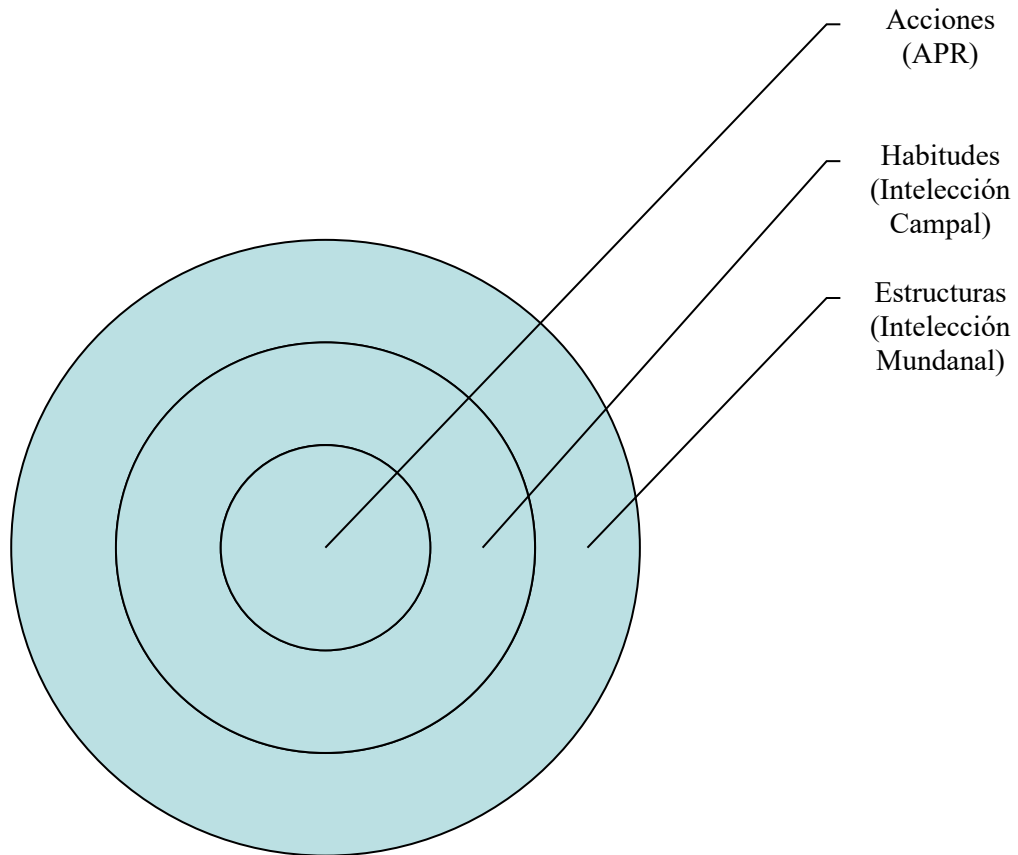
## **B. Las hábitos.**

Las hábitos, según Zubiri, son un estrato más radical que las acciones, en las que éstas se fundan. A las acciones subyacen unas hábitos, y a las hábitos unas estructuras.<sup>1</sup> Se trata de “un modo primario de habérselas con las cosas y consigo mismo. La habitud es el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital” (Zubiri, 1980: p.93). La habitud es una categoría aplicable solamente a realidades que tienen acciones sentientes. Pero no es un

---

<sup>1</sup> Ver cuadro representativo de las acciones, hábitos y estructuras en la página siguiente.

CUADRO REPRESENTATIVO DE LAS ACCIONES, HABITUDES Y ESTRUCTURAS.



APR = Aprehensión Primordial de Realidad.

Las hábitos son un estrato más radical que las acciones, en las que éstas se fundan. A las acciones subyacen unas hábitos, y a las hábitos unas estructuras. Las acciones se intienen en aprehensión primordial de realidad, las hábitos se intienen campalmente por el logos, y para intienir las estructuras necesitamos de la razón.

momento puramente operativo, no es mera costumbre. Tampoco la habitud son meros hábitos, sino un momento de la realidad del viviente, que subyace a sus acciones y las posibilita. La habitud deja al hombre en un determinado estado que caracteriza su realidad misma.

Primeramente, la habitud es el “*haber humano recibido*”. Hay en mí algo que es real: lo humano de habérmelas con lo otro y con los otros. Pero este haber humano me viene de fuera, no es innato, es un mero haber. El niño se encuentra con que “hay”. No es que haya esto o aquello, sino que la escena misma del hombre está abierta por este haber humano. No se trata de que primeramente yo decida enfrentarme humanamente con las cosas, sino que si me enfrento humanamente con la realidad es porque los demás me han transmitido un haber humano. Por esto, lo que hay para el hombre es posibilidad de humanización o de deshumanización. Hay hombres, mujeres, animales, plantas, objetos físicos, conocimientos, tecnología, instrumentos, tradiciones. Todo lo que hay para el hombre le posibilita humanizarse o deshumanizarse. Este haber tiene poder sobre los hombres.

Emmanuel Lévinas también habla del “*Hay*”. Pero él no habla del hay como el haber humano, sino como el fenómeno del ser impersonal, del “ello”. El hay, al rehusarse a tomar una forma personal, es el ser en general, es el desinterés. Para Lévinas, la noche es la experiencia misma del hay. “De noche, cuando estamos clavados a ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero esa ninguna cosa no es el de pura nada. No hay ya esto, ni aquello, no hay ‘algo’. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es el contrapunto dialéctico de la ausencia, y no es gracias a un pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso...Hay en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término” (Lévinas, 1947: p.78).

Para Lévinas el hay es la existencia fatigada, perezosa, despreocupada de la realidad, sin querer hacerse cargo, ni cargar, ni encargarse de ella. Para salir del hay levinasiano hay que deponerse ante el Otro. “Esta deposición de la soberanía por parte del yo es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada” (Lévinas, 1982: p.50). Para salir del hay, el Mismo tiene que desprenderse del interés, del afán por preservarse en el propio ser. Es la responsabilidad para con el Otro, el ser-para-el-otro, lo que hace patente la liberación del “hay”. De esta responsabilidad para con el Otro, hablaremos detenidamente en el próximo capítulo.

Volviendo con el “hay” zubiriano, Xavier Zubiri nos dice que lo primero que hay en el haber es una *mentalidad* sea como un modo de inteligir, sea como un modo de vivir y de entender la vida. Pero el haber humano también afecta el contenido mismo del pensamiento, es *tradición*, es entrega.

Tradición no es una simple transmisión, sino que es una transmisión en donde lo transmitido es un haber humano que es recibido en forma de realidad. “La tradición tiene ante todo una dimensión constitutiva; es el acto en que se da a una persona un haber determinado” (Zubiri, 1986: p.265).

La tradición no es sólo continuación de modos de ser y de actuar, sino que por ser un haber humano transmitido y recibido en forma de realidad, ante una nueva situación tiene que responder a la nueva realidad física en que el hombre se halla colocado. El hombre no tiene que seguir transmitiendo o recibiendo irreflexivamente modos de pensar, modos de vivir, ni aceptar prácticas que pongan en riesgo su pervivencia. La tradición pretende salvaguardar la vida del hombre. Por eso es importante que la tradición se actualice a la situación real que los hombres y mujeres que la reciben están viviendo. Puede haber acciones que en un tiempo

fueron importantes para un pueblo, tradiciones que pasaron de generación en generación, de familia en familia, y que hoy, para estar vigentes, tienen que actualizarse a las nuevas situaciones que vive el hombre.

La Iglesia es una institución que a lo largo del tiempo ha sido depositaria y transmisora de varias tradiciones que han sido significativas para el hombre, pero esas tradiciones se vuelven irrealizables en el momento en que no se actualicen a las nuevas situaciones en las que se encuentran los hombres y mujeres de ésta época. La tradición no es sólo continuación, sino que es constitutivamente propección, es decir, ante una nueva situación, la tradición tiene que responder en su realidad física a la nueva situación en la que el hombre se halla colocado. La tradición es prospectiva, no por razón del contenido de la tradición, pero sí por la forma misma de la transmisión, porque el hombre y la mujer a quien se da la tradición son constitutivamente distintos en sus situaciones. La tradición misma es la que responde, por su propia realidad, a lo que el hombre pide de ella. Las tradiciones no se imponen, se transmiten. Esta transmisión no sólo es para perpetuar ritos y costumbres, sino para ayudarle al hombre a vivir humanamente. Si los ritos y costumbres no cumplen su función histórica, no puede haber una realización plena del hombre.

Hasta aquí hemos visto la habitud como el haber humano recibido. Pero esto no es lo único que constituye el contenido de la habitud. Hay un contenido que afecta no a la alteridad del haber, sino a la alteridad del hombre: los otros hombres y mujeres.

Para Zubiri, la actualidad de los demás en el transcurso de las propias acciones me imprime un modo de habérmelas con las cosas, una habitud. Las habitudes se pueden adquirir mediante la repetición de ciertas acciones, pero lo que hace de estas habitudes una habitud social es la intervención de los otros. En las habitudes sociales estoy afectado por los demás.

Los otros, al actualizarse en mis acciones, van dejando en mi realidad su impronta. Esta impronta es una habitud.

Es importante aclarar que en las habitudes sociales no desaparece la alteridad de los otros. La actualidad de los otros en mis habitudes no los convierte en un mero momento estructural de mi sustantividad. La realidad del otro como realidad queda incluida en la propia afección, pero los demás actualizados en mis habitudes son siempre algo otro respecto de ellas.

La vinculación emerge como una unidad para poder subsistir biológicamente y deja al hombre con un haber común, pero también esta vinculación tiene cierta funcionalidad, ya que le permite al hombre ser *un cada cual* más o menos compenetrado con los demás. Esta funcionalidad social que logra la vinculación entre los hombres y mujeres, Zubiri las analiza de dos maneras: desde el carácter individual del humano y desde su carácter personal.

Debido a la vinculación de los hombres en su carácter individual, los hombres formamos comunidades, las cuales empiezan por ser una pluralidad mía, en donde dependemos unos de otros, en donde nos apoyamos solidariamente para persistir. Esta funcionalidad de comunidad tiene tres formas: comunidad de los demás conmigo, comunidad de todos entre sí, que es lo que constituye la colectividad, y esa forma de comunidad que es la institución como institucionalidad de la función. De esta manera nos organizamos para formar comunidades, colectividades, instituciones, cuya función radical sería la pervivencia de todos los individuos que conformamos esas comunidades.

La comunidad no se reduce a lo individual; lo propio de la comunidad es que en ella se ejerce una función comunitaria. Pero la comunidad, rigurosamente hablando, no ejerce

ninguna función. La ejercen los individuos que la conforman. Cada individuo ejerce la función comunitaria en virtud de esa habitud real y física que es la comunidad.

En su carácter personal, los hombres al vincularse no se organizan, se compenentran. Ya no se trata de mera comunidad, sino de comunión. Las personas comienzan por ser nuestros próximos, nuestros prójimos, y desde esta proximidad se va dando la impresión de la realidad de las personas. Generalmente esta vinculación personal, compenetrada, inicia en la relación familiar, pero se da también en las relaciones sexuales, en las relaciones amistosas.

La compenetración no tiene necesariamente un carácter positivo. Esta compenetración entre los hombres y mujeres puede ser tanto positiva como negativa, tanto constructiva como destructiva. “Se compenentran aun en el caso en que dos personas dicen: ‘nosotros no tenemos nada que ver entre nosotros’, pues ya en el nosotros está la implicación” (Zubiri, 1986: p. 270).

En la comunión de personas no se trata simplemente de que los hombres y mujeres se organicen y formen comunidades, colectividades o instituciones. No se trata de que los hombres y mujeres sean meros “cada cual”, otros como yo, con los mismos derechos y obligaciones. En la comunión, los hombres y mujeres son un “nosotros”, son un “tú” y son un “yo”. “En la comunión, los otros son otros que yo, la opacidad radical de cada uno respecto de los demás” (Zubiri, 1986: p.274).

En la comunión los otros son la opacidad radical. Este término que da Zubiri a los otros hombres y mujeres cuando se vinculan personalmente, cuando están compenetrados, es muy cercano al término que Emmanuel Lévinas da al otro, para quien el Otro<sup>2</sup> es ante todo

---

<sup>2</sup> Cuando utilice las palabras Otro y Mismo con mayúsculas, me estoy refiriendo a los términos de Emmanuel Lévinas. Él así los utiliza en sus diferentes escritos, resaltando de esta manera su importancia. Para Lévinas el Otro y el Mismo no son simple adjetivos, son sustantivos.

intimidad, es infinito, pero que al presentarme su rostro (proximidad), me introduce la humanidad entera. “Ser nosotros no es ‘atropellarse’ o darse codazos en torno de una tarea común. La presencia del rostro –lo infinito del Otro- es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar” (Lévinas, 1961: p.226).

Parece que Lévinas tiene una idea solamente positiva de la relación ética del nosotros, de la relación cara-a-cara. Para Lévinas la relación ética del “nosotros” la constituye el Otro y el Mismo, encuentro de intimidades, encuentro de exterioridades. La relación “nosotros” es una relación no totalizante, porque el Otro siempre será otro que yo, lo inabarcable. Pero ya vimos que la compenetración que se da en la vinculación personal a la que llamamos “nosotros”, no necesariamente será una relación armónica. El otro personal, el tú, puede ser amenaza, me puede poner en conflicto. La proximidad del otro personal no garantiza una relación armónica, su proximidad me afecta tanto para humanizarme como para deshumanizarme.

Lévinas nos dice en “De la existencia al existente” que la socialidad en el mundo es comunicación o comunión, y que reñir, pelear, es constatar que no se tiene nada en común. Si peleamos no formamos la relación ética de un “nosotros”. El contacto entre el Mismo y el Otro se establece mediante una participación en algo común, en una idea, en un interés, en una obra, en el “tercer hombre”. “Las personas no están una ante otra, simplemente, están unas con otras alrededor de algo. El prójimo es el cómplice” (Lévinas, 1947: p.52).

Según Emmanuel Lévinas toda relación social se remonta a la presentación del Otro al hombre, al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, simplemente con la sola expresión de su rostro, una expresión que le exige hacerse responsable de él. Traduciendo esta

idea en lenguaje zubiriano, para Lévinas la relación social solamente la conforma la comunión, la vinculación de hombres y mujeres en su funcionalidad personal, es decir, compenetrados, próximos. Sin embargo, aunque Zubiri admite que tanto la comunidad como la comunión pueden dominar una sobre otra, señala que nunca van separadas, ya que es la unidad radical de ambas dimensiones lo que hace que hablemos de una sociedad humana. Es más, generalmente cuando Zubiri habla de la sociedad resalta su carácter impersonal.<sup>3</sup>

### **C. Intelección de las hábitos.**

Las hábitos sociales son una realidad física, pero incluyen un momento intelectual. Y este momento intelectual es una intelección propia del logos.

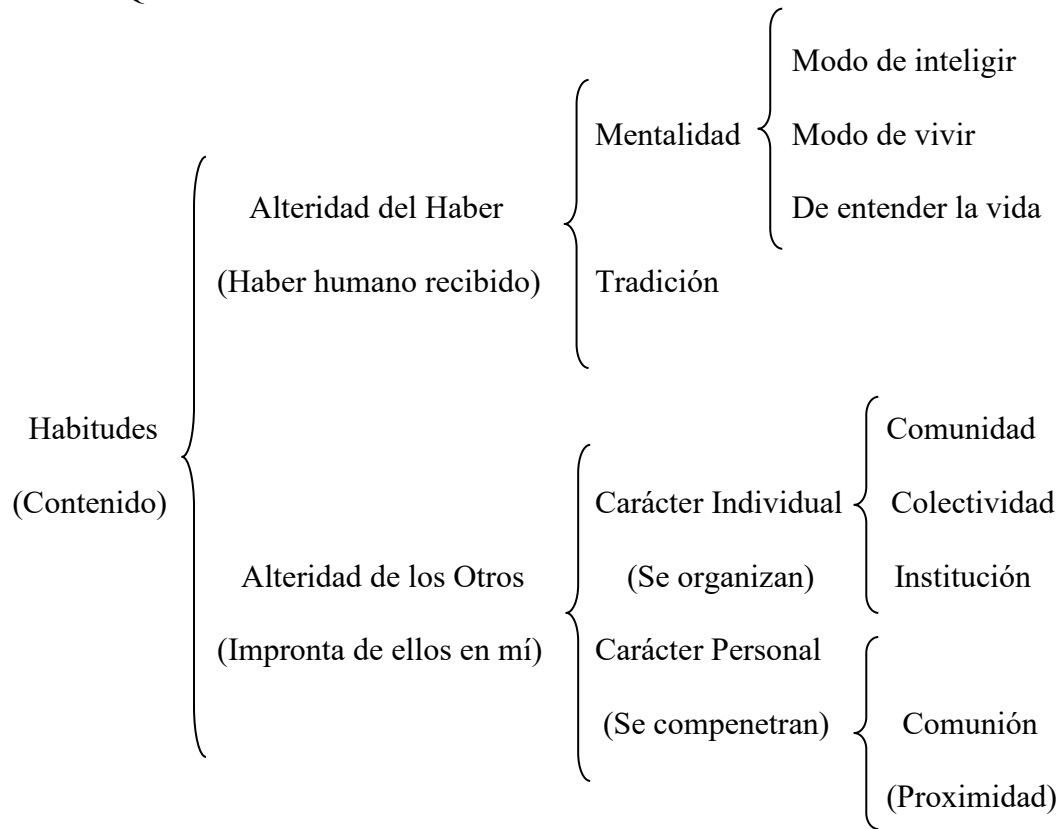
Tanto las acciones como las hábitos constituyen hechos, pero las acciones se inteligen en la aprehensión primordial de realidad como un sistema de actos aprehensivos, de sentimiento y de volición, y las hábitos se aprehenden como un modo de habérselas con las cosas. Esto significa que la hábitud, si bien es un hecho actualizado en el campo de la aprehensión, no está inteligida como hábitud en la aprehensión primordial de realidad, sino que requiere de una intelección dual, propia del logos, para ser inteligida no sólo como un sistema de actos, sino como un modo de habérselas con las cosas.

Todo el proceso de la intelección propia del logos está “siempre lastrado con el peso de lo antiguo” (Zubiri, 1982: p.60). Unas acciones son así inteligidas desde otras. Por esto podemos inteligir que determinadas acciones son en realidad el modo propio que alguien tiene de habérselas con las cosas, porque estamos comparando esta hábitud aprehendida con otros modos de habérselas con la realidad, previamente aprehendidos. Podríamos decir que las hábitos sociales son notas constituyentes del hombre, pero no son notas constitutivas. Una

---

<sup>3</sup> Ver el esquema del contenido de las hábitos en la siguiente página.

CUADRO ESQUEMÁTICO DEL CONTENIDO DE LAS HABITUDES SOCIALES



Siguiendo los planteamientos de Xavier Zubiri, de acuerdo a su carácter individual, los hombres y las mujeres se organizan en comunidades, colectividades e instituciones. La comunidad sería la comunidad de los demás conmigo. La colectividad sería la comunidad de todos entre sí. La institución es la institucionalidad de la función comunitaria.

Según su carácter personal, los hombres y las mujeres se compenestran, por eso son próximos, son prójimos. A esta proximidad compenestrada de hombres y mujeres en su carácter personal, Zubiri llama comunión. Por ejemplo, relaciones sexuales, familiares, amistosas.

Para Zubiri la sociedad está conformada por todo un sistema de hábitos, y no sólo por la comunión o la comunidad entre los hombres y las mujeres. Sin embargo, cuando habla estrictamente de sociedad, resalta su carácter impersonal. Dice que la comunión entre personas es posible porque previamente el hombre es social.

nota constitutiva sería la inteligencia, la cual en su modo ulterior, el logos, puede fijar las habilidades adquiridas por el hombre a través de los otros y así incorporarlas a su propia persona, de tal manera que las habilidades sociales son elementos constituyentes del ser humano. Gracias a las habilidades sociales que los demás no otorgan, el hombre es humano.

Las habilidades sociales no están prefijadas por las estructuras biológicas constitutivas. Son habilidades que se adquieren por la intervención de otros en la propia realidad. La formalidad de realidad al determinar la apertura de las acciones de otros humanos en mis propias acciones, las fija en habilidades. Esta fijación, al no estar estímúlicamente asegurada, necesita de la intelección, del logos, que orienta las acciones. Y es precisamente esta orientación la que nos permite pasar, de un conjunto de acciones arbitrarias, a un modo de habérselas con las cosas, a una habilidad.

No basta con la repetición de acciones para adquirir una habilidad. Se requiere que en la estructura misma de mis acciones se introduzca una dualidad que garantice la continuidad entre las acciones pasadas y las presentes. De este modo, el logos asegura un modo concreto de habérselas con las cosas que las estructuras no han predeterminado.

El logos permite inteligir diferencialmente a los otros. En la aprehensión de realidad, entiendo a los otros como “cosas reales”, como “míos”, actualizados en la estructura interna de mis acciones, pero no los entiendo como otros humanos. Por el logos puedo entiendo a los otros con referencia a mi realidad. Los demás son entendidos como distintos de mí y yo mismo me entiendo como distinto de los otros. Pero también el logos me permite entender que esta realidad con la que convivo es un hombre o una mujer, y no un perro, por ejemplo.

“Partiendo ‘desde’ una cosa real anterior ‘hacia’ otra en movimiento orientado a través del campo de realidad, es como aprehendemos qué sea en realidad esta cosa real” (Zubiri,

1982: p.71). Estos planteamientos de Zubiri se distancian radicalmente de lo que señala Emmanuel Lévinas, para quien “la relación entre el Mismo y lo Otro no remite siempre al conocimiento de lo Otro por el Mismo” (Lévinas, 1961: p.54). El logos, lejos de ser siempre totalizante, como piensa Lévinas, en su primer momento es la intelección de lo otro en su presentarse como otro.

Para Lévinas la “Totalidad” define una tentativa que ha acompañado a la filosofía occidental durante todo su desarrollo y que se caracteriza por el sacrificio de la individualidad en provecho de lo general, el aniquilamiento de lo Otro en provecho del Mismo, en provecho de sí mismo. La totalidad impide ser para los demás. Nos deja solos en el mundo, nos deja como amo y señor absoluto de todo lo que nos acontece.

Lévinas señala que la totalidad se construye a partir de las “obras”, de la objetivación de una intención subjetiva, la del hombre, la del Mismo. Al ser objetivada esta intención, se separa de la individualidad que le dio origen para entregarse, en disponibilidad, a quien pueda poseerla. Esta obra, al pasar de mano en mano, como mercancía, va configurando el anonimato de la misma humanidad. La totalidad hace que nos relacionemos con objetos, no con personas. La totalidad hace que el individuo se defina por el conjunto de sus obras “Esta despersonalización está en la esencia de la totalidad” (Lévinas, 1961: p. 39).

Sin embargo, el Otro se revela contra esta objetivación. El Otro tiene una “intimidad” que es inabarcable, que es infinita. Al Otro no lo puedo objetivar. Al Otro no lo puedo “totalizar” en un sistema objetual. “El Otro, que invoca al yo como ‘rehén’ insustituible, lo inviste en su singularidad y en su secreto al mismo tiempo que lo saca del sistema” (Lévinas, 1961: p.41).

La manifestación del Otro ante el Mismo consiste no en descubrirse a la mirada que lo tomaría por tema de interpretación, por objeto, y del cuál el Mismo tendría una posición absoluta, dominante. La manifestación del Otro ante el Mismo consiste en *decirse* a él, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él. La manifestación del Otro consiste en *expresarse*, coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación privilegiada del otro, manifestación de un rostro, presencia viva. Para Lévinas la vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. “El hecho propio de la expresión es dar testimonio de sí garantizando este testimonio. Este testificar de sí sólo es posible como rostro, es decir, como palabra” (Lévinas, 1961: p. 215). Por lo tanto, la manifestación del rostro es ya un discurso que no puede tematizarse, logificarse. El rostro del Otro es un decir vivo, presente. Lo dicho, el logos, se tematiza, se totaliza. En cambio, el decir nos remite siempre al Otro, a la relación ética cara-a-cara, a lo inabarcable, a la destematización.

En el pensamiento de Lévinas la relación del Mismo con el Otro no es primeramente conceptualización. Esta equivale a la reducción del Otro al Yo. El concepto, el logos, despoja de su alteridad al individuo, al Otro. El Otro más que concepto es expresión, es un rostro que inviste mi libertad, es un decir que me manda no aniquilarlo, no objetivarlo. El que habla auxilia con su presencia las palabras que dice, deshace las malas interpretaciones, evita la manipulación de la totalidad, del logos, de los conceptos universales.

Contra poniéndose a estos planteamientos de Emmanuel Lévinas, Zubiri nos dice que no podemos prescindir del logos. Ciertamente lo primordial es la aprehensión de realidad. Pero el logos como un modo ulterior de intelección, nos permite aprehender las cosas reales diferenciadamente dentro del campo de realidad, dentro del campo social. Las hábitos son

aprehendidas en este campo social, y para llegar a entender al otro, en tanto que otro, estoy lastrado por el peso de lo antiguo.

Claro que el logos también puede totalizar, aniquilar, reducir al otro en objeto. De hecho la historia nos demuestra que en una sociedad logificada, como lo es la sociedad occidental, se vive una dominación violenta entre los hombres que la conforman. Una dominación de los que tienen el poder y reducen a los otros a simples objetos, de los cuales se sirven para lograr sus particulares intereses. La historia nos demuestra que podemos llegar a formar sociedades deshumanizadas, transmitiendo hábitos sociales que predeterminan un trato objetual con los demás. Pero también a través del logos podemos entender al otro en su radical alteridad, no otro-como-yo, sino otro-que-yo. Esto no quiere decir que el logos “crea” al otro, sino que en su “marcha” intelectual entiende que ese otro que se le presenta como una cosa real viva en la aprehensión primordial de realidad, es en realidad un humano, es una persona. No es un objeto.

En un medio social dispongo de una multitud de ideas o “simples aprehensiones” para conceptualizar desde el logos la realidad de los otros. Así lo puedo conceptualizar como “persona”, como “extranjero”, como “viuda”, como “huérfano”. En este sentido, la intelección de los otros está radicalmente cualificada por el medio social. Cada quién es “cada cual”. Este medio social está determinado por lo otros, ya inteligidos primordialmente en el campo de realidad. Pero, al mismo tiempo, en cuanto medio social es justamente algo que me posibilita la intelección diferencial de los otros.

#### **D. La sociedad como un sistema de hábitos sociales.**

Las hábitos no son solamente un momento de las realidades individuales, no son mera transmisión de haberes humanos de individuo a individuo. En las hábitos hay realidad

social, hay algo que trasciende la mera agregación de realidades individuales. Por esto hablamos de hábitos sociales.

En la convivencia con otros es como cada hombre y mujeres, real y físicamente, es cada cual. Para que haya cada cual es necesario que haya vida propia, que esta vida propia esté inmersa realmente entre otras vidas propias, y que esta vida propia se encuentre modificada por ellas. Estamos hablando aquí de la apropiación. Solamente en la medida en que el hombre esté haciendo de la vida de los demás una posibilidad de su propia vida, cada uno es cada cual. La apropiación recae formalmente sobre las posibilidades que me otorgan las vidas de los demás. De esta manera la alteridad se nos presenta como fuente de posibilidades para ser cada cual.

Estas posibilidades son un sistema circunscrito, el cual define un orbe acotado por posibilidades, dentro del cual el hombre podrá decir que es cada cual. Por eso afirmamos que frente al otro soy éste, frente al otro cada uno es cada cual.

Este sistema de posibilidades constituye lo que llamamos “cuerpo social”. Se trata del cuerpo como corporeidad, como principio radical del estar presente en la realidad. Lo social realmente se hace presente como un sistema de estabilización de las posibles respuestas a las posibilidades transmitidas. Es decir, sin determinados usos, sin determinadas formas de vida, sin determinadas costumbres, no se podría vivir. Como cuerpo social, el hombre se halla incorporado en sociedad, y lo que el hombre tiene en esa incorporación, que es la apropiación de posibilidades de las demás vidas como posibilidades de la propia, es que el hombre puede en ese cuerpo, más de lo que podría con sólo su cuerpo.

Ciertamente los hábitos sociales cobran su fuerza por su imposición a los individuos, pero esto no quiere decir que el hombre se ve forzosamente arrastrado como un autómatas por

los usos, costumbres e instituciones de la sociedad. Al hombre le queda siempre la posibilidad interna de optar, de estar conforme o no. Las posibilidades están ofrecidas al hombre. Solamente cuando éste las acepta, cuando se las apropia, es cuando la posibilidad tiene el carácter de poder. “Solamente hay poder cuando hay posibilidad decidida” (Zubiri, 1986: p.316).

Los demás no están en mi vida como simple sistema de posibilidades sino como sistema de poderes, es por esto que las hábitos sociales se imponen al hombre. El hombre no puede dejar de definirse como cada cual porque a ello le impele el poder de lo social. En su definición entra el ir en contra o a favor del poder de lo social.

Hablar de lo social, no sólo es hablar de la relación que se da entre los humanos, sino de la relación de estos humanos en su entorno, en la realidad. No hay hábito social sin formalidad de realidad, sin la vinculación al otro por su carácter de realidad, sin la actualidad de los otros en mis acciones y sin un momento de sentido. Habérmelas intelectivamente con las cosas es que estas cosas tengan un sentido para mi vida, consciente o inconscientemente. Por eso el logos propio de las hábitos sociales tiene un momento de sentido. El sentido es la intelección de las cosas en función constructa con mi realidad. Por esto las cosas “me dicen” algo, porque forman parte de mi haber, porque tienen sentido.

Es importante señalar que no todas las hábitos sociales son recibidas mediante el sentido. El sentido es sólo un momento de las hábitos sociales. Hay formas más radicales de determinar una hábito. La mera actualidad física de los otros en mis acciones es ya un modo de determinar mis hábitos. El que los demás me permitan o me impidan el acceso a las cosas es también un modo de configurar mis hábitos. Y esto no es todavía una comunicación de sentido.

Para hablar de la sociedad como un sistema de hábitos sociales, es necesario determinar qué entendemos por sistema, ya que éste es un término ampliamente manejado por varios pensadores y aplicado para varias teorías sociales y filosóficas. No es un término unívoco. De acuerdo a los planteamientos de Xavier Zubiri, un verdadero sistema lo encontramos cuando aparecen propiedades que no son resultado de la mera adición de las propiedades de cada una de las notas, sino que son propiedades del sistema. En el sistema la unidad de las notas es radical. “Cada nota es función de las demás, de suerte que sólo en y por su unidad con las restantes es cada nota lo que es dentro de la cosa real. En este sentido, la unidad domina, es un prius respecto de la posesión de cada nota aisladamente considerada” (Zubiri, 1962: p.143).

Lo primario en un sistema es la unidad de sus notas. Las notas mismas son la plasmación de la unidad del sistema, son un “ex” al que Zubiri le llama “ex-estructura”. En un sistema de hábitos, cada hábito social sería la actualización de la unidad del sistema social. También en el sistema, cada nota está internamente vinculada a todas las demás, se están co-determinando. Y también en todo sistema las notas están en función de las demás. Las notas son “notas-de” las demás.

En una concepción sistémica de la sociedad, el cambio en una nota del sistema repercute sobre todas las demás. Por esto, todo el sistema, aunque esté estabilizado, tiene un carácter constitutivamente dinámico. La función de las notas no es necesariamente mantener el equilibrio del sistema. El equilibrio de un sistema, incluyendo el social, no es más que un momento dinámico del mismo, y puede ser alterado. Este dinamismo puede tener el carácter de conflicto social. Sin embargo, el conflicto no es inmanente a todo sistema social. Es un modo posible del dinamismo social, entre otros muchos modos.

La alteración de una nota no siempre es igualmente significativa para el sistema. Hay notas que al modificarse, no sólo modifican a otras notas, sino debido a su carácter constitutivo, modifican de tal manera al sistema que pasa a ser otro sistema.

Una sociedad así pensada permite la posibilidad de una revolución social, la cual se haría con la modificación de las notas constitutivas de una sociedad. No todos los cambios que se realizan en una sociedad son revolucionarios. Ciertamente hay cambios que modifican el sistema social, pero que esencialmente siguen siendo lo mismo. Por ejemplo, tenemos el caso del cambio de partido político en el gobierno de México con las elecciones del año 2000. Aún con el cambio del partido político en el poder nacional, no se ha logrado un cambio radical en la sociedad. Los partidos políticos no son notas constitutivas de una sociedad, más bien son notas adventicias, ya que una sociedad puede funcionar perfectamente aún sin partidos políticos. El cambio de partido político en el poder no garantiza un cambio de sociedad. Claro que hay cambios sociales, puesto que por ser sistema, un cambio de partido político altera otras notas del sistema. Pero los cambios sociales no son un cambio de sociedad. Para que haya un cambio de sociedad se necesita que cambien sus notas constitutivas, sus notas “esenciales”.

Identificar cuáles son aquellas notas esenciales en un sistema social es una tarea abierta a la teoría. “La esencia de una realidad es justamente el término de una búsqueda racional” (Zubiri, 1983: p.114). Sin embargo, hay algunas propiedades del sistema social que siempre están actualizadas en el campo de realidad, accesibles a un análisis.

Antonio González en su tesis doctoral “Un solo mundo” (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994) habla de las propiedades del sistema social, propiedades que aparecen en todo sistema social en cuanto sistema de hábitos, las cuales no son un resultado

meramente aditivo de sus notas, sino que son propiedades que caracterizan al sistema en su conjunto.

Estas propiedades son:

a) Propiedades económicas. En todas las hábitos sociales hay referencia a las cosas reales. El sistema de hábitos sociales organiza el trato técnico con las cosas: su acceso y su distribución. Por técnica, Antonio González entiende el ámbito del enfrentamiento de los hombres con las cosas materiales. Este término lo toma de Zubiri: “al hacerse cargo de lo hecho en un movimiento, el hombre con su intervención ulterior va a entrar en la realidad no simplemente modificándola de una manera biológica, sino de una manera específicamente humana: dominándola. La técnica no sólo es una modificación, es poder sobre las cosas, no sólo por lo que tienen de específicas, sino por lo que tienen de realidad” (Zubiri, 1986: p.340).

b) Propiedades políticas. Las hábitos sociales tienen un momento de poder: la actualidad de los otros en mis acciones y su autoridad e influencia en mis hábitos. Organizadas sistémicamente, estas hábitos sociales ejercen un poder sobre sus miembros.

c) Propiedades ideológicas. Las hábitos sociales tienen un momento intelectual. Por eso el sistema social adquiere los caracteres de un medio intelectual. No es algo que pertenece a lo inteligido, pero es algo que hace ver lo inteligido de una manera peculiar. El campo social por ser un campo de realidad, no es algo que se ve, sino algo que hace ver. Yo no aprehendo “la sociedad”, sino aprehendo socialmente las cosas. El campo social, como medio de intelección, dispone de ciertos criterios que ejercen un poder porque determinan el curso de las intelecciones que transcurren en ese medio. La sociedad lastra la intelección “con el peso de lo antiguo” (Zubiri, 1982: p.60).

Por ejemplo, aprehendemos las cosas como “buenas” o como “malas” no porque las cosas sean en sí mismo buenas o malas, sino porque socialmente los otros ya nos han predeterminado respecto a lo qué es lo bueno y a lo qué es lo malo. Claro está que posteriormente, gracias a mi intelección sentiente, a mi sentimiento afectante y a mi voluntad tendente, yo podré determinar, en respectividad con los otros y con lo otro, la bondad o la maldad de las acciones. Pero por lo pronto, no estoy libre del peso de lo antiguo. No estoy libre de la ideología que los demás me transmiten.

La economía, la política y la ideología son tres propiedades sistemáticas de todo sistema social. Estas propiedades no lo son de las notas que conforman el sistema social, sino del sistema en su unidad de notas. Estas propiedades, al igual que las demás hábitos sociales son la “ex-estructura” del sistema social.

Cabe mencionar que las propiedades del sistema no son lo mismo que las notas constitutivas del sistema. Claro está que el análisis de estas propiedades nos puede conducir a determinar sus notas esenciales.

El sistema social no está integrado directamente por personas, sino por un momento de su realidad: las hábitos sociales. La sociedad conforme a los planteamientos de Zubiri, no es un sistema de realidades humanas, sino un sistema de las hábitos sociales de estas realidades humanas.

Aquí cabe otra diferencia con Lévinas, quien considera que toda relación social debe remontarse a la presentación del Otro al Mismo por la expresión del rostro, sin ningún intermediario, imagen o signo. Lévinas habla de la sociedad como una comunidad humana fraterna que se instaura por el lenguaje, el cuál se produce sólo con el cara a cara, y con la presencia del Tercero, el cual nos remite a la humanidad entera y quien también se me impone

con su mirada. Sin embargo, este encuentro cara a cara es una “relación sin relación” (Lévinas, 1961: p.299), porque para Lévinas la relación hace del Otro parte del Mismo, lo totaliza. El otro que me habla y a quien respondo o interrogo no me permite encasillarlo en mi interioridad. El otro siempre se me presenta como exterioridad.

Para Zubiri, la unidad de los hombres no es, primeramente, una comunidad humana fraterna. La unidad de los hombres no es primeramente una comunión, sino una sociedad, un sistema de hábitos sociales, una unidad con los otros hombres impersonalmente considerados, tomados en tanto que meros otros. La comunión personal se presenta como una unidad superior a la mera sociedad, la comunión presupone la sociedad. Es una unidad con los otros hombres en tanto que personas.

Por otro lado, para Zubiri el lenguaje es importante en las relaciones sociales, pero no es lo primordial. El lenguaje se incrusta en el plano de las acciones para fijarlas en hábitos sociales. Los hábitos sociales son acciones fijadas por el logos. Pero esto no es lo radical. Si hay lenguaje es porque los hombres constitutivamente podemos comunicarnos. Este punto lo abordaremos detenidamente en el siguiente apartado.

## **2. LA COMUNICACIÓN COMO VINCULACIÓN HUMANA.**

La comunicación es un fenómeno complejo. Ordinariamente cuando hablamos de comunicación, estamos hablando del proceso por el cual un emisor envía un mensaje a un receptor a través de algún canal adecuado y con un código común. Esta definición de comunicación es muy parcial, ya que sólo hace referencia a la comunicación como transmisión de información. Ciertamente, al informar comunicamos. Pero que la comunicación sea sólo transmisión de información es falso.

En este apartado analizaremos los fundamentos de la comunicación humana, así como el tipo de vínculos que vamos formando los humanos según la manera de comunicarnos. En la manera de comunicarnos nos vamos configurando de una determinada manera, no sólo de forma individual, sino también nos vamos formando social e históricamente. Comunicándonos, somos hombres y mujeres con los demás.

#### **A. Fundamentación de la comunicación humana.**

La comunicación es el ámbito en donde se constituye el hecho social. Cuando habla sobre la comunicación, Zubiri distingue entre la comunicación trascendental y la comunicación social. Esto no quiere decir que haya diferentes tipos de comunicación humana, sino que para poder entender la comunicación social, es importante analizar en qué consiste la comunicación trascendental de la realidad.

Zubiri dice que la comunicación representa la realidad en su apertura trascendental. Esta trascendentalidad no es otra cosa que la apertura de cada una de las realidades a toda otra realidad. Todas las realidades aprehendidas, incluida la propia, están actualizadas en la misma formalidad de realidad. Debido a la formalidad de realidad en la que el hombre se encuentra inmerso y que le permite inteligir respectivamente unas cosas de otras, podemos hablar de la comunicación trascendental.

El hecho social arranca de la comunicación originaria de la realidad, en la que ulteriormente aparecerán tanto el yo como los otros. Si hay vinculación humana es porque todas las cosas reales están en respectividad una de otras. Esta respectividad se da por el mero carácter de realidad de las cosas. Ciertamente la pura apertura de la formalidad de realidad no tiene que ver nada más con los vínculos sociales. La apertura de realidad es un carácter que tiene todas las cosas por ser reales. La comunicación social es el mero estar actualizados los

otros en el proceso de la acción. Esto es lo radical que posteriormente posibilitará el lenguaje y los demás medios de comunicación. La comunicación es estructuralmente anterior al lenguaje.

Si la comunicación es estructuralmente anterior al lenguaje, no se está diciendo que la comunicación sea mera transmisión o selección de sentido. La comunicación no es solamente una cuestión de transmisión de sentido.

La comunicación es, ante todo, la apertura de la formalidad de realidad a toda otra realidad. Pero también es la vinculación de la realidad humana con otras realidades humanas por su mero carácter de realidad. Sin embargo, la comunicación también es la actualidad expresa de los demás en el sistema de actos que integran la acción, y la comunicación también es la determinación de unas hábitos físicos en mi realidad. Solamente en este último momento aparece el “sentido”, en cuanto integrante del momento intelectual de los hábitos.

Los demás al imprimir en las acciones su impronta, “han expresado su realidad y la han incrustado en mi vida” (Zubiri, 1986: p.279). Esta expresión no significa una “exteriorización” de una interioridad, tal y como lo analiza Lévinas: “el ser es exterioridad y la exterioridad se produce en su verdad, en su campo subjetivo, para el ser separado. La separación se cumple positivamente como interioridad de un ser que se refiere a sí y se sostiene a sí” (Lévinas, 1961: p.303). Lévinas continúa diciendo que “la presencia del Otro o expresión, fuente de toda significación, no se contempla como una esencia inteligible, sino que se extiende como lenguaje y, por ello, se efectúa exteriormente” (Lévinas, 1961: p.301).

La exteriorización no es expresión. La exteriorización es un fenómeno biológico. Toda vida se exterioriza. En el caso del hombre y del animal, su vida se exterioriza por el sentir. Todo fenómeno de sentir, por ser estimulante, abarca una respuesta, que en mayor o menor grado es siempre una respuesta externa. Por ejemplo, la risa, el llanto, los gritos, el parpadeo,

etc. Pero esto no es expresión, es simplemente exteriorización. El hombre puede llorar, reír, parpadear, y sin embargo no estar expresando nada.

Expresión no es la mera exteriorización, sino la exteriorización de mi realidad en tanto que realidad y en forma de realidad. Es la dimensión de la realidad lo que confiere a la exteriorización inicialmente su carácter de expresión.

Para Zubiri la expresión es algo más sencillo, pero más radical que los planteamientos de Emmanuel Lévinas, es la actualidad expresa de la realidad humana en las acciones de los otros.

La expresión, de acuerdo al análisis zubiriano, es en primer lugar, algo físico y real: es realidad expresa. Pero también la expresión es enajenación, ya que la realidad expresa de los demás queda actualizada en mis acciones, y mi realidad se actualiza en las acciones de los demás. Desde este punto de vista, la realidad expresa de los demás nos aliena, nos hace expresarnos como ellos, nos transmite un “código humano” que garantiza el entendimiento mutuo. El lenguaje se encuentra dentro de éste código humano que la realidad expresa de los otros nos transmiten. Pero ya vimos que el lenguaje no es el único medio de expresión, ni el más primordial.

La expresión también es comunicación. Aquí no hablamos de la comunicación trascendental de la formalidad de realidad, ni de la comunicación lingüística o mediante algún tipo de señales. La expresión como comunicación se trata de la comunicación como actualidad física de los demás en el sistema de la acción. Los demás al producir en el niño modificación de sus tono vital, lo van poniendo en diferentes estados. Esto hace que en el niño vaya organizándose un patrón de respuestas en el que realiza los movimientos que forman parte integrante del estado que le ha sido comunicado. Estos movimientos son percibidos por los

demás como un gesto que expresa un estado vital en el cual se encuentra el hombre. Los gestos expresivos forman parte del estado vital que me ha sido comunicado por lo otros.

Por esto decimos que la expresión no es la exteriorización de una interioridad, porque resulta que lo que esa interioridad expresa le ha sido comunicado por lo demás. Los demás no sólo constituyen la raíz de que haya expresión, sino que son quienes me enseñan a expresarme, me enseñan determinados movimientos con los que yo expreso a los demás mi realidad, ya que previamente ellos han expresado su realidad sobre mí y la han incrustado en mi vida.

La expresión pone de manifiesto la situación en que queda mi realidad en tanto que expresada. Por su condición de manifiesta, esta realidad es aprehensible para los demás. Porque hay expresión hay manifiesto, y porque hay manifiesto hay posibilidades de comunicación.

Como expresión, la comunicación es la situación en la que queda lo manifiesto respecto de una posible aprehensión por parte de los demás. Por ejemplo, cuando lloro, los demás perciben mis lágrimas, pero lo que manifiesto no son las lágrimas, estas sólo son la exteriorización de mi sentir; lo que realmente manifiesto es la realidad triste que expresan mis lágrimas, y es, precisamente esta realidad triste de mi llanto lo que los demás aprehenden de mi expresión. Se comunica no lo manifestado, sino la realidad misma que en ella se manifiesta. El otro que aprehende formalmente mi expresión no puede dejar de responder con otra expresión a lo que yo he manifestado. Estamos hablando ya de la comunicación social.

La expresión no solamente es la actualidad de los demás en las acciones, sino que estas acciones, en la medida que tienen un momento de respuesta, determinan alguna actualización sobre las acciones de los demás.

Para que haya expresión se necesita: una exteriorización que el hombre tiene por razones biológicas, el sentir intelectual, que esta exteriorización sea no sólo real, sino sentida como forma de realidad, y que funcione la habitud de alteridad respecto de otro. Sólo cuando hay un “otro”, la exteriorización en forma de realidad es formalmente expresión.

Constantemente vemos en las noticias que nos transmiten los diferentes medios de comunicación, rostros de hombres y mujeres que mueren en la guerra, niños, mujeres, ancianos que mueren de hambre, personas en todo el mundo oponiéndose contra tantas injusticias. La mayoría de las veces esos rostros no nos manifiestan nada. Generalmente permanecemos indiferentes. Aunque sabemos que esos rostros son reales y que lo que ellos están sintiendo es real, nos hace falta la habitud de alteridad. Nos falta aprehender esos rostros como realmente “otros”. Solamente así, podré aprehender la expresión de esos rostros, los cuales desatarán en mí una respuesta. Ciertamente, el no hacer nada frente a esas expresiones manifestadas por los demás es parte de la respuesta.

La expresión es lo que pone en marcha la habitud de alteridad, la cual va modulando la realidad de mi exteriorización vertida a otros. La expresión hace que haya convivencia. La expresión me permite convivir con los demás hombres y mujeres.

Por la dimensión intelectual es por lo que aquello que hay en la exteriorización es formalmente expresión. Pero la expresión no es intencional. La expresión no queda vinculada primaria ni exclusivamente al logos. No es que yo decida expresarme o no, ni tampoco decido intencionalmente la manera de hacerlo. La expresión es una estructura real y física de mi vinculación a los demás, la habitud de alteridad que como realidad modula y exterioriza físicamente mi persona. Yo no recurre a simples aprehensiones, propias del logos, para expresarme ni para entender lo que el otro me manifiesta. La expresión es parte de la

estructura real y física que los demás me han transmitido desde niño, es parte de la habitud de alteridad.

La expresión humana no es sólo el lenguaje. Sin embargo, el lenguaje es radicalmente una forma de expresión en la que la habitud de alteridad se expresa en movimientos de fonación. En esta expresión se va de la realidad del que emite el fonema a la realidad del otro ante quien se quiere poner de manifiesto la realidad que se expresa en estos fonemas. El lenguaje “es la física de la alteridad expresada en fonaciones” (Zubiri, 1986: p.289).

El lenguaje es un hablar que radicalmente sigue siendo un signo. El signo hace posible que al hablar se esté hablando de cosas; es una manera de referirme a otro y a mí mismo en tanto que otro. Lo que hace el lenguaje como signo es remitir físicamente mi propia realidad, en forma de respuesta, a la realidad física de aquello que se habla. En el signo indicamos la realidad pero sólo a través de lo manifiesto, en la condición de estar manifestada.

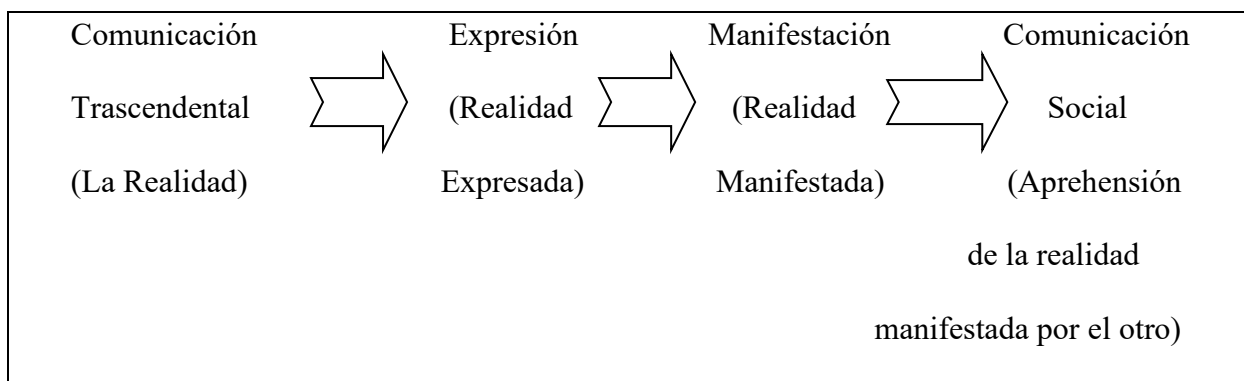
Si el fonema lo utilizo para signo no de la realidad manifiesta, sino de lo que esa realidad es, entonces el fonema se dirige no a la realidad sino al ser de las cosas, a lo que las cosas son. De esta manera el signo consigna la realidad. Esto hace que el signo sea, además de signo, significación. “Mediante la expresión formalizada y reducida primero a signo y luego a significación, es como se articula el radical órgano de expresión con que se pone en marcha la habitud de alteridad” (Zubiri, 1986: p.301).

Mientras que para Zubiri la significación se funda en el signo, y el signo en la expresión; para Emmanuel Lévinas no es la mediación del signo la que hace la significación, sino que es la significación (cuyo acontecimiento original es el cara-a-cara) la que hace posible la función del signo. Para Lévinas la esencia del lenguaje es la relación con el Otro, la cual debe buscarse en la representación del sentido, en la significación. La significación es lo

infinito, es decir el Otro. “El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como ‘conciencia de’, es sociedad y obligación” (Lévinas, 1961: p.220).

Me parecen muy interesantes estos planteamientos de Emmanuel Lévinas para quién la palabra supone la intelección del encuentro del Mismo y el Otro, la original relación cara-a-cara, el encuentro que desata la significación. Pero este encuentro, esta significación es obligación, es sociedad. En cambio, Zubiri también supone la intervención de los demás en mis palabras, pero esta intervención es real, es una intervención física y no sólo intelectual. Además, en Zubiri esta intervención de los demás tiene el carácter de ayuda, y no de obligación. Son los demás los que atienden mi llamado. Son los demás los que socorren mi necesidad de vivir. En este hecho primario se encuentra la raíz de la habitud de alteridad por medio del cual el otro se me presenta como “otro”, y es quien me presenta un haber, un modo de enfrentarme con la realidad, incluyendo en este modo el lenguaje.

El siguiente esquema representa la fundamentación de la comunicación humana de acuerdo a los planteamientos que realiza Xavier Zubiri:



La comunicación social se posibilita con la aprehensión por parte de los demás de mi realidad manifestada en la expresión. Lo cual es posible porque la realidad es trascendentalmente comunicativa.

## **B. Medios de comunicación humana.**

Anteriormente vimos que los otros me dejan aprehender o no una cosa determinada cuando ponen las cosas a mi disposición. Los demás delimitan el ámbito de cosas a las que tienen acceso mis acciones. Esta modulación por los demás de mis acciones con las cosas deja a las cosas en la condición de “públicas”. Pero la condición de públicas no es una condición intrínseca a las cosas mismas. Si las cosas son públicas es porque previamente hay un “público” que propicia la publicidad de las cosas.

La publicidad es la condición de las cosas que “pueden” ser para todo público, porque los demás se encargan de dejarme o no dejarme que yo acceda a ellas. Es importante recalcar aquí el matiz de que las cosas “pueden” ser para todo el público. Esto no significa que en realidad sean para todo el público. Es el mismo hombre el que va acotando los destinatarios del acceso a las cosas. No todos los hombres nos encontramos en la misma situación para acceder a las mismas cosas. En realidad las cosas no son para cualquiera. En mis acciones, y en general, en la modulación de mi persona, los demás son los que van posibilitándome realizarme de este o de otro modo. Claro está que también tengo la libertad de apropiarme o no de esas posibilidades, sin embargo, son los otros los que inician este proceso de realización personal. Resumiendo este punto, la publicidad afecta a las cosas en la medida en que los demás tienen una acción sobre ellas, y son los demás los que determinan las cosas a las que acceden mis acciones.

Si tenemos acceso a las cosas es por el carácter de realidad de las cosas mismas, por su función trascendental, por el carácter comunicativo de la realidad misma. De esta manera, la vinculación con las cosas y la vinculación con los demás están entreveradas desde el principio en la socialidad de las acciones. Los otros y las cosas se co-determinan mutuamente en la acción social. En realidad “no habría cosas públicas si no hubiese un público, y recíprocamente, un público no lo es más que para las cosas públicas. Son dos dimensiones distintas, pero congéneramente radicales” (Zubiri, 1986: p.241).

Por otro lado, el hombre posee a las cosas y se posee a sí mismo en ellas en el acto de disfrutarlas, lo cual no significa que el hombre esté disfrutando alegremente de la realidad. Zubiri cuando habla de la fruición, dice que puede haber una fruición positiva y otra negativa de la realidad. Hay gusto y disgusto en la fruición.

Pero el hombre no sólo disfruta de las cosas, también sabe algo de ellas. El hombre posee intelectivamente lo que las cosas son: la reflexión no es una mera reflexión especulativa, meramente externa, de lo que las cosas son, sino que es una aprehensión intelectual de ellas. Además, el hombre modifica con su vida las cosas. El hombre modifica las cosas para hacer de determinada manera su vida, para poseerse a sí mismo en ellas.

El hombre por el mero hecho de estar viviendo, se mueve y realiza movimientos, los cuales van modulando la realidad. El problema pasa a un nivel superior cuando de ese simple movimiento manual con que el hombre interviene en el mundo físico, ejecuta otro tipo de movimiento con sus propias manos. Un movimiento que es de intervención manual, pero mediata, a través de un medio. Aquí ya no estamos hablando de un simple manotazo, sino que lo que el hombre realiza es un movimiento manual “mediatizado”. A esto Zubiri le llama una “manipulación”.

El hombre ya puede manejar la realidad física. “La intervención mediata en que consiste la manipulación da al hombre por parte de las cosas el orbe de lo que llamamos instrumentos” (Zubiri, 1986: p. 332). Todos los instrumentos están producidos por esta modificación mediata de una realidad física por otras, partiendo del movimiento manual de los hombres.

Por esto dice Zubiri que la manipulación es la forma radical como el hombre interviene en las cosas del mundo físico. La unidad entre el disfrutar, el saber y el hacer nos remite a la estructura radical de la manipulación, “de esa manipulación que es la técnica” (Zubiri, 1986: p. 333).

La técnica nace de una inteligencia sentiente, la cual tiene que hacerse cargo no solamente de las cosas que están ahí y me afectan, sino también de lo que efectivamente he hecho con las cosas cuando me muevo. La técnica no ha nacido de una prolongación del hacer, sino de una fruición del hacer. Lo que la técnica se propone es modificar el universo físico para que el hombre pueda vivir mejor.

Lo propio de la técnica no es hacer instrumentos para situaciones que no se han presentado y nunca se van a presentar. No se trata de inventar ociosamente instrumentos y después pensar en que usos se les puede dar. Lo que pretende la técnica es hacer en una situación instrumentos que no sólo sirven para resolverla, sino que previenen las demás situaciones. De esta manera, al hacerse cargo de lo hecho en un movimiento, el hombre entra en la realidad no sólo modificándola, sino dominándola.

La técnica no sólo es una modificación, es poder sobre las cosas, no sólo por lo que tienen de específicas, sino por lo que tienen de realidad. Por esto, los instrumentos que elabora

el hombre por la técnica no son prolongación de sus órganos, sino que son una realización progresiva de poder sobre la realidad. Son instrumentos de realidad.

Usualmente utilizamos indistintamente el término técnica y tecnología. Pero no es lo mismo. La palabra tecnología data del siglo XVIII, cuando la técnica, históricamente empírica, comienza a vincularse con la ciencia y se empiezan a sistematizar los métodos de producción. La tecnología surge al enfocar determinados problemas técnicos sociales con una concepción científica y dentro de un cierto marco económico y sociocultural.

La tecnología está íntimamente vinculada con la ciencia y la complementariedad entre ambas se incrementa cada vez más. La tecnología comprende el saber sistematizado y en su accionar se maneja tanto a nivel práctico como conceptual, es decir, que abarca el hacer y su reflexión teórica.

La tecnología es el conjunto ordenado de conocimientos y los correspondientes procesos que tienen como objetivo la producción de bienes y servicios, teniendo en cuenta la técnica, la ciencia y los aspectos económicos, políticos e ideológicos involucrados. El alcance del término tecnología se extiende a los productos resultantes de esos procesos que deben responder a necesidades o deseos de la sociedad y tener como propósito contribuir a mejorar la calidad de vida. Es común nombrar a los medios de comunicación como tecnologías de la comunicación.

Cuando la tecnología busca una solución a los problemas que se plantean en la sociedad, lo hace relacionando la técnica (sus conocimientos, instrumentos y capacidad inventiva), con la ciencia (el campo de los conocimientos científicos, sistematizados) y con la estructura económica y sociocultural del medio (las relaciones sociales, las formas

organizativas, los modos de producción, los aspectos económicos, el marco cultural, entre otros aspectos).

El desarrollo en las últimas décadas en materia de tecnología y de acceso a las cosas, se ha debido en gran parte a la interrelación entre diferentes zonas geográficas, diferentes grupos humanos y sus experiencias. Hoy tenemos una visión más global del mundo en el que vivimos, comparada con la que tenían las generaciones pasadas. Esta visión es un reconocimiento a la riqueza que existe en la diversidad de formas y contenidos que adoptan los hombres y las mujeres que habitan este planeta. En este proceso de reconocimiento los medios de comunicación han jugado un papel muy importante.

Los medios de comunicación actualmente han tenido grandes avances tecnológicos. Gracias a la mano del hombre, estos medios han permitido establecer puentes de comunicación en el mundo. El siglo XX se distinguió por experimentar cambios profundos en diferentes ámbitos: económico, político, ideológico, tecnológico. Uno de estos cambios es el acelerado desarrollo de los medios de comunicación con sus trascendentales implicaciones en la vida del hombre.

Los medios de comunicación, las tecnologías de comunicación, por ser medios reales de comunicación, tienen poder sobre el hombre. El poder que los medios de comunicación tienen sobre el hombre, no le viene del mensaje que transmiten, sino de su carácter de realidad, trascendental, que como medios de comunicación tienen. Claro que el mensaje es importante e influye en los receptores, sin embargo el poder que tienen estos mensajes en sus receptores es porque estos medios están ahí, al alcance del hombre, transmitiendo las órdenes de aquellos que controlan su programación.

Cada hombre y mujer aprehende de su realidad, de lo que está en su entorno, de lo que ve, de lo que escucha, de lo que lee. Los medios de comunicación influyen en su “público”: en el aprendizaje, en la formación de actitudes, en la conformación de los imaginarios culturales. Esta influencia puede ser tanto positiva como negativa. Es decir, los medios de comunicación pueden desatar procesos de humanización, pero también pueden ocasionar procesos de deshumanización.

El propósito de cualquier mensaje en los medios de comunicación es el de persuadir a su público. Persuadir es llevar a los demás a tener nuestro mismo punto de vista, ya sea compartiendo nuestros pensamientos, nuestros sentimientos, nuestros ideales. Este es el poder más radical, hacer que los demás hagan lo que quiero por su propia voluntad.

Diversos estudiosos, entre ellos el sociólogo canadiense Marshall McLuhan, han planteado el surgimiento de los medios de comunicación como “extensiones del hombre”, por medio de los cuales la humanidad lograría introducirse en una nueva etapa de su historia cultural, en la que se producirían innovadoras formas de percepción de la realidad.

Sin embargo, hoy, que al parecer estamos mayor informados, estamos menos vinculados. Cada vez hablamos más en términos globales, pero es evidente que los medios de comunicación están formando a personas más solitarias, menos vinculadas. Este punto lo veremos en el siguiente apartado.

### **C. Comunicación sin vinculación.**

En una sociedad que cada vez está más tecnológicamente configurada, como lo es la nuestra, ocurre que el ordenador, el satélite, la base de datos y las telecomunicaciones, disminuyen el número de personas en el lugar de trabajo, minimizan lo que quede de intimidad personal y desestabilizan políticamente a naciones y grupos políticos por medio de

transferencia de información sin censura, por medio de satélites, microondas y otras tecnologías.

El problema se agrava cuando el control de estas tecnologías y de la información que estas emiten lo tiene un pequeño grupo. Controlar la información en este tiempo significa “tener el poder”. Ya el poder no lo tiene el que disfruta de una economía más saludable o el que prepara mejores ejércitos. El poder lo tiene quien logra obtener la información y la sabe monopolizar.

Por ejemplo, dentro de los hombres más ricos del mundo se encuentran aquellos hombres que controlan los emporios de las telecomunicaciones. Esto no es casualidad. Quién domina los medios de comunicación, tiene el poder, no sólo por la riqueza monetaria que obtienen, sino por la influencia y manipulación que logran en la gente.

Con la utilización de las nuevas tecnologías de comunicación se está perdiendo el sentido de lo privado, algo por lo cual ha luchado tanto la democracia. Esto ocurre porque las percepciones eléctricas no se relacionan “humanamente” con nadie, no tienen pertenencia a ninguna persona ni a ningún lugar. Las percepciones eléctricas no “sienten” responsabilidad alguna. Simplemente ejecutan órdenes. Son un circuito de órdenes eléctricas.

Todos los días aumenta el número de sujetos que se conectan al Internet y todos los días aumenta el número de horas a las que estamos conectados a ella. Esta naturaleza instantánea de movimiento de información vía eléctrica está descentralizando las vinculaciones humanas. Las nuevas tecnologías de comunicación nos están haciendo hombres y mujeres diferentes, más informados, pero menos vinculados. Las nuevas tecnologías nos están haciendo hombres y mujeres solitarios dentro de la “aldea global”. Tal vez porque las interacciones en el Internet son sólo un pálido sustituto del encuentro cara-a-cara, del

encuentro físico y real del yo y el tú. Intercambiarse mensajes mediante un ordenador nos deja siempre solos ante un teclado. Esto es una característica de los hombres y mujeres de ésta época, más informados y menos vinculados, más globalizados y menos compenetrados, cada vez más conscientes de su diversidad, pero también cada vez más solos.

Esta sociedad globalizada a través de los medios eléctricos de comunicación también tiene signos humanizantes. Por ejemplo, la transición del mundo personal individualizado al mundo de la “aldea global” puede desencadenar un nuevo tipo de solidaridad. Porque aunque nos opongamos a formar parte de la “aldea global”, en este tiempo de las avanzadas tecnologías de comunicación, ya somos integrantes de la misma. Esto ocasiona que por grandes diferencias que tengamos, nos podemos ver más como iguales, ya que compartimos una misma “realidad virtual”, un espacio abstracto que nos pertenece a todos a la vez.

Un caso evidente de esta nueva solidaridad “global” lo encontramos en las protestas que millones de personas hicieron en las principales capitales del mundo contra Estados Unidos de Norteamérica por su invasión a Irak. También la podemos encontrar en todas las manifestaciones de los llamados “altermundistas”, personas de todos los países del mundo que utilizan los medios eléctricos de comunicación para hacer presión en contra de las decisiones de los poderosos que persiguen sus intereses personales, irresponsables ante la mayoría de los hombres y mujeres que habitamos el planeta e irresponsables ante las cosas, los recursos naturales. Esta “solidaridad global” es posible gracias a la rapidez de los medios eléctricos de comunicación.

Hoy es una realidad la llamada era eléctrica, ya vivimos en la “realidad virtual”, sin embargo no todos los hombres y mujeres de esta “aldea global” tienen la posibilidad de acceder a estos medios eléctricos de comunicación. Su uso está restringido a aquellos que

tienen la posibilidad de contar con un ordenador personal, que puedan pagar el acceso al Internet.

Por otra parte, son pocos los que dominan estos instrumentos tecnológicos. Si bien es cierto que a consecuencia de los artefactos que usamos y manejamos cotidianamente cambiamos las maneras de expresar y actuar y que los efectos de nuestros inventos tienen consecuencias éticas, políticas y psicológicas, también es cierto que las tecnologías y los medios de comunicación pertenecen a una ideología. Pertenecen a la ideología de los que poseen los medios. El uso ilimitado de las mismas ha nacido solo para algunos, y en ningún modo son de tan fácil maleabilidad, domesticación y acceso; ya que detrás de ellas existen los grupos de intereses que ejercen el poder y el control. Además estos grupos de poder están vigilando que las nuevas tecnologías de comunicación funcionen a favor de sus particulares intereses económicos, políticos e ideológicos.

Este fenómeno lo pudimos ver recientemente en México con el fracaso que tuvo en la cámara de legisladores la puesta en marcha de una nueva ley de radio y de televisión que estuviera más acorde a la realidad, que fuera más democrática y que evitara los monopolios en materia del control de las comunicaciones. Obviamente, los primeros inconformes fueron los monopolios televisivos y su presión pudo más que las diferentes manifestaciones públicas para que se aceptara esta ley.

El problema fundamental de los medios de comunicación es que han tenido un desarrollo no sólo desorbitado, sino desordenado. Es decir, la televisión, el Internet, la radio y los demás medios de comunicación han adquirido un lugar preponderante en nuestras vidas, sin que pudiéramos siquiera advertirlo. No ha habido un crecimiento paralelo entre el uso de los medios y la reflexión de cómo usarlos. De tal manera que, aunque reconocemos sus logros,

su peligro ha constituido en que llegan a ejercer una influencia importante en muchas decisiones de nuestra vida, en nuestra forma de pensar, en los modelos de conducta, en la creación del imaginario social.

El imaginario social es compuesto por un conjunto de relaciones que actúan como memoria afectivo-social de una cultura, un substrato ideológico mantenido por la comunidad. Se trata de una producción colectiva, ya que es el depositario de la memoria que la familia y los grupos recogen de sus contactos con lo cotidiano. En esa dimensión, identificamos las diferentes percepciones de los actores en relación a sí mismos y de unos en relación con los otros. Dicho de otro modo, el imaginario social es cómo los hombres y las mujeres se visualizan como partes de una colectividad. Y en esta visualización “personal” de cada humano dentro de una colectividad, los medios de comunicación están interviniendo, influyendo en sus receptores, creando un tipo de hombre y de mujer que consuma sus productos.

Xavier Zubiri nos dice que “el hombre es una realidad que para ser realmente lo que es está antepuesta a sí misma en forma de ideal” (Zubiri, 1986: p.393). Este ideal se le presenta en forma de posibilidad. El imaginario social viene siendo este ideal que se le presenta al hombre como posibilidad de realización una vez que se la apropie.<sup>4</sup>

Por medio del imaginario social se pueden alcanzar las aspiraciones, transmitir los miedos y las esperanzas de un pueblo. A través del imaginario, las sociedades expresan sus identidades y objetivos, detectan sus enemigos y organizan su pasado, presente y futuro. Se trata de un lugar estratégico en el que se expresan los conflictos sociales y los mecanismos de control de la vida colectiva. El imaginario social se expresa por ideologías y utopías y también

---

<sup>4</sup> Existen varios pensadores que han estudiado el imaginario social. Para ahondar en el tema se puede consultar a Cornelius Castoriadis, Arjun Appadurai, Bronislaw Baczko, Néstor García Canclini, entre otros.

por símbolos, alegorías, rituales, mitos. Estos elementos plasman visiones del cosmos, modelan conductas y estilos de vida, en movimientos continuos o discontinuos de preservación de la orden vigente o de introducción de cambios.

Las significaciones imaginarias despertadas por las imágenes que nos transmiten los medios eléctricos de comunicación, determinan referencias simbólicas que definen a los integrantes de una misma comunidad. En otras palabras: la imaginación es uno de los modos por los cuáles el hombre sale de sí mismo, de lo que es, y se imagina lo que sería. La imaginación en el hombre se presenta como deseo, como anhelo, como un proyecto de vida.

Ante el “bombardeo” de tantas imágenes de mujeres y hombres felices, delgados, cómodos y exitosos, que nos transmiten a diario los diferentes medios eléctricos de comunicación, no es casualidad que el hombre y la mujer de esta época vivan continuamente frustrados por no alcanzar esa imagen ideal de hombre y mujer que nos presentan.

El imaginario no es sólo copia de lo real. El imaginario es la irrealidad que crea sentido porque al liberarnos de la evidencia del presente inmediato, nos motiva a explorar posibilidades que virtualmente existen y que deben ser realizadas.

La imaginación no es fantasía. La imaginación tiende a crear un imaginario alternativo a una situación insatisfactoria; la fantasía nos aliena en uno conjunto de imágenes exóticas, evasivas, en que buscamos compensar una insatisfacción difusa. Sólo la imaginación nos permite adaptarnos a una situación o movilizarnos contra la opresión.

Los sistemas simbólicos en que se asienta el imaginario social son construidos a partir de la experiencia de cada hombre y mujer que conforman la sociedad, pero también a partir de sus deseos, de sus aspiraciones y de sus motivaciones. Es el símbolo el que permite darle al imaginario social un sentido, el cual tiene sus límites y hace posible la mediación social.

De esta manera podemos decir que lo real está sobredeterminado por el imaginario. En esto consiste la trascendencia del imaginario que los medios de comunicación nos presentan, ya que en sentido estricto los medios eléctricos de comunicación nos presentan la “fantasía” de un mundo imposible, irrealizable. Y los hombres y mujeres vivimos constantemente frustrados por no realizar esa fantasía del hombre y la mujer ejemplar, vivimos frustrados por no poder ser exitosos, ricos, delgados, famosos.

Por esto es necesario formarnos con una actitud crítica al recibir los mensajes que nos transmiten los medios de comunicación. No somos simples consumidores de mensajes ni parte de la estadística que alimenta el *rating*.

El *rating* consiste en una escala comparativa que supuestamente refleja la proporción del público que se reparten las diferentes cadenas televisivas o estaciones de radio que son captadas en una localidad determinada. El valor del *rating* expresa el público que se supone está viendo o ve habitualmente un canal o un programa, por esto sus cifras cumplen una función muy importante al ser usadas por las empresas de comunicación como elementos persuasivos para los anunciantes, los productores, los agentes de publicidad, y para todos aquellos que están interesados en conocer el grado de aceptación que puede estar teniendo determinado programa o publicación. Sin embargo, las formas de hacer la medición del *rating* son totalmente manipulables.

La competencia desmedida por el *rating* ha llevado a que los ejecutivos de las televisoras se aparten del concepto de comunicadores preocupados por el contenido de sus transmisiones, para convertirse en negociantes o empresarios cuya mayor preocupación es el crecimiento de sus empresas, reducir costos, vender y superar las metas de venta.

Ésta lógica de mercado, de competencia insaciable, en donde el espacio público está dominado por muy pocos, parece sólo resolver la necesidad de atraer al mayor público posible, con la menor inversión.

El poder de transmitir mensajes, en un espacio que es propiedad de todos, está concentrado en muy pocas manos. Esto los hace poderosos, incapaces, muchas veces, de reconocer otra cosa que no sean sus intereses tanto políticos como económicos o ideológicos.

Además del poder de ser unos cuantos los que compiten en el espacio público de los medios de comunicación y de la tendencia a medir su calidad de producción exclusivamente por el factor *rating*, otro de los problemas que se derivan de un enfoque incompleto de la realidad de la comunicación es la defensa irracional a la libertad de expresión, ya que se le entiende como ilimitada, completamente arbitraria.

El pensador Enrique Krauze dice que la libertad sin responsabilidad no es humana. Tampoco es posible, porque una libertad que reconoce derechos de otros y no se delimita a sí misma simplemente se auto-destruye. Es muy común que los medios de comunicación hoy en día, al verse cuestionados sobre la calidad de los contenidos de sus transmisiones, se escuden en el argumento de una libertad de expresión sin restricciones.

La libre expresión de las ideas con repercusión social, es el sustento del Derecho a la Información que encuentra su fundamento filosófico en el carácter de “publicidad” de las cosas: lo que a todos compete, debe ser conocido por todos. Este punto ya lo abordamos en el apartado anterior.

Si bien la libre expresión de las ideas es un derecho humano, no es de ninguna manera un derecho absoluto. El límite de este derecho obedece al sentido mismo de la convivencia social y al orden jurídico de cada grupo humano.

Los medios de comunicación tienen responsabilidad sobre lo que transmiten. No basta con decir que nadie obliga al público a ver o escuchar ciertos programas. Lo que está en juego es la humanización del hombre.

### **3. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.**

En este capítulo vimos que vamos siendo este hombre o esta mujer con los demás hombres, mujeres y cosas con las que convivimos a cada momento. En la convivencia diaria vamos configurándonos de una determinada manera. Y el nexo fundamental de esta convivencia es la comunicación.

Primeramente vimos la comunicación como el carácter trascendental de la realidad. Como la realidad es comunicativa, el hombre por ser real es formalmente comunicativo.

La comunicación implica el reconocimiento del Otro en su alteridad, en su realidad. Al comunicarme reconozco lo diverso que es el Otro.

Pero la comunicación es mediática. Y es aquí donde se encuentra el problema principal.

Son pocos los que deciden qué es lo que se puede decir o transmitir en los medios eléctricos de comunicación, y el resto de la gente tiene que conformarse con lo que hay, lo quiera o no. Por eso es urgente que cada uno de los sectores involucrados en el proceso de comunicación: anunciantes, educadores, autoridades, creativos, concesionarios y sobre todo el público consumidor, asuman su responsabilidad en el mejoramiento de los contenidos que presentan los medios de comunicación.

En un tiempo como el nuestro caracterizado por la participación, es inconcebible que no expresemos y no hagamos valer nuestras opiniones al respecto. Aunque la misma opinión pública está lastrada por la influencia de los medios.

La opinión pública es el conjunto de opiniones que se encuentra en el público, sobre todo aquellas opiniones que son generalizadas, las cuales son del público en el sentido de que el público es realmente el sujeto principal. Una opinión se denomina pública no sólo porque es del público, sino también porque implica argumentos de naturaleza pública: los intereses generales, el bien común, los problemas colectivos.

La opinión pública está expuesta a flujos de informaciones sobre el estado de estos intereses generales, de los problemas colectivos, del bien común. Pero cuanto más se abre y se expone una opinión pública a flujos de información que recibe del poder político a través de los medios de comunicación, más corre el riesgo de convertirse en una opinión dirigida por otros, una opinión manipulada.

A la democracia representativa le basta, para funcionar, que exista una opinión pública que sea verdaderamente del público. Pero esto es cada vez menos cierto. Los “poderosos”, a través de los medios de comunicación, van fabricando una opinión que está dirigida por ellos. La televisión y los demás medios de comunicación “se exhiben como portavoz de una opinión pública que en realidad es el *eco de regreso* de la propia voz” (Sartori, 1997: p.72).

Hay que ser críticos de los medios de comunicación que tenemos.

Tener criticidad es poseer la capacidad suficiente para discernir lo valioso en cada situación o acontecimiento, de tal manera que ilumine y oriente nuestras acciones. Ser crítico significa desarrollar en nosotros la capacidad de discernimiento, la cual no se da espontáneamente. Es fruto de la formación y de frecuentes autoanálisis.

Analizar y discernir supone la libertad de asumir las propias opciones. Todos tenemos responsabilidad en la tarea de formarnos en la criticidad. Ninguna persona está “condenada” a

ser manipulada por los medios de comunicación. Tenemos la capacidad de rebelarnos, de afianzar nuestra libertad frente a lo que los medios nos presentan.

Generalmente los medios de comunicación no buscan despertar nuestra capacidad crítica. Más bien tratan de adormecerla, de tal modo que desaparezca toda posibilidad de resistencia o de rechazo a sus mensajes.

Ser críticos no significa tener *a priori* una oposición sistemática frente a los programas o contenidos. Supone desarrollar criterios para ir analizando los más diversos planteamientos y situaciones concretas que cada individuo vive.

La capacidad crítica nos hace seres independientes. Ser crítico supone en nosotros un proceso liberador de la mentalidad mágica o ingenua. Es liberarse de falsos determinismos y de actitudes pasivas o repetitivas. Ser crítico es saber seleccionar lo que se ve, lo que se oye, lo que se lee. Ser crítico es elegir aquello que se quiere, aquello que nos ayuda a realizar nuestro proyecto personal de vida, sabiendo que en el proyecto personal de vida están implicado los otros y lo otro, porque el vivir humano es convivir. Porque somos hombres y mujeres con los demás.

Pero el hombre no sólo es configurado como humano por los demás ni tampoco sólo convive con los demás hombres y mujeres, sino su vida está dirigida a realizarse con ellos y para ellos. En el siguiente capítulo hablaremos de que el ser hombres y mujeres para los demás es un planteamiento ético viable para la realización humana.

CAPÍTULO III  
REALIZACIÓN PERSONAL.  
HOMBRES Y MUJERES PARA LOS DEMÁS.

En los capítulos anteriores hemos visto como somos hombres y mujeres por y con los demás. Los otros tienen influencia en la constitución de mi persona, ellos me predeterminan en el mundo. Sin embargo, la determinación de lo que quiere ser en el mundo es tarea que le compete al hombre mismo. La realización personal es una tarea de la que el mismo hombre es responsable. Pero la realización personal no es sólo una realización individual, sino que también es una realización social e histórica. La responsabilidad que el hombre tiene para realizarse en el mundo, no es una responsabilidad sólo consigo mismo, sino que es una responsabilidad que tiene con los otros hombres y mujeres, y es responsabilidad con las demás cosas reales que conforman su entorno. Además, los hombres y mujeres también tienen responsabilidad sobre la trascendencia de sus acciones, es decir, sobre el legado que están dejando a las futuras generaciones.

Los humanos no sólo conviven entre sí y con las demás cosas reales. Cada hombre y mujer tienen una finalidad concreta en el mundo en el que viven: los hombres tienen que realizarse. La pregunta es: ¿cómo?

En este último capítulo hablaremos de la importancia de los demás en la propia realización. Los demás son importantes en mi realización personal no sólo porque me ayudan a realizar lo que quiero, sino que los demás son importantes porque son ellos a quien quiero, los demás son los depositarios de mi querer. No es una utopía, somos hombres y mujeres para los demás.

En una sociedad egocéntrica como la nuestra no creemos que el ser para los demás sea una finalidad de la persona. Pensamos que el ser para los demás es una tarea que se reserva sólo para religiosos, filántropos, altermundistas. En esta sociedad marcadamente individualista, se piensa que el ser para los demás es una tarea que sólo realizan ciertas personas que al no tener otra cosa mejor qué hacer, viven soñando.

El hombre occidental, inmerso en una sociedad que padece un neoliberalismo económico brutal, piensa que la única finalidad de la persona es ser exitoso, es decir, tener dinero y poder. Y con este dinero y poder, el hombre pretende hacer todo lo que quiera. Sin embargo, en el querer del hombre neoliberal “exitoso”, pocas veces se encuentran los otros hombres y mujeres o las otras cosas con las que convive. Él se quiere más a sí mismo, o en el mejor de los casos, quiere sólo su entorno más próximo, aquello que cree que le pertenece.

Estas actitudes egoístas de la sociedad occidental han formado al hombre con sed de poder y de riqueza. Esta sociedad está formando hombres exitosos en un mundo que ha fracasado en su intento de vivir con justicia, con igualdad, con solidaridad, en comunidad. Este hombre al reducir a los demás a posibilidad de ganancia, está agotando los recursos que le permiten vivir, está poniendo en riesgo su propia pervivencia. Consciente o inconscientemente estamos configurando un mundo inhumano: pobreza extrema, guerras, contaminación, fraudes, desconfianza, inseguridad, violencia, marginación, discriminación.<sup>1</sup>

El hombre neoliberal al pretender vivir sólo en el ámbito individual, sin preocuparse por el ámbito social o el ámbito histórico, se está despersonalizando. Ya vimos en el capítulo

---

<sup>1</sup> Para ver un panorama más amplio de características del neoliberalismo y de la sociedad posmoderna se puede consultar el texto de Pascal Bruckner, “La tentación de la inocencia” (Anagrama, Barcelona 1996), y el libro de Alain Touraine, “Podremos vivir juntos. Iguales y diferentes” (Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1996).

primero que ser persona tiene que ver con la dimensión individual, la social y la histórica. Si yo vivo sólo en el ámbito individual, me despersonalizo.

Sin embargo, la realidad se impone. Aún con todos los esfuerzos que el sistema económico neoliberal hace por callar tanta injusticia, las millones de personas excluidas por el mismo sistema, se hacen presentes desde su marginalidad. Algunos callados, otros exigiendo, otros pidiendo apoyo, pero la presencia de todos estos otros marginados nos recuerdan que necesitan hombres y mujeres que sean capaces de ver más allá de sus propios intereses. Son los otros marginados los que nos recuerdan que podemos ser hombres y mujeres para los demás.

En este capítulo hablaremos primeramente de la responsabilidad como una condición moral esencial para configurarnos en un mundo humanizado. También hablaremos de mi responsabilidad para con las demás personas y para con las demás cosas. Para finalizar abordaremos el tema de la trascendencia de nuestras acciones, la responsabilidad histórica que tenemos hacia las generaciones que vendrán.

Para la elaboración de éste capítulo nuevamente abordo los planteamientos teóricos que Xavier Zubiri plantea en “Sobre el hombre” cuando habla del hombre como realidad moral, así como su artículo “La dimensión histórica del ser humano” publicado en Realitas I. De igual manera retomo algunos planteamientos que Emmanuel Lévinas hace, en varias de sus obras, sobre la responsabilidad para con los Otros. Creo que ambos pensadores nos brindan herramientas importantes para introducirnos a una reflexión sobre la responsabilidad que hoy tienen cada hombre y mujer en la realidad y cómo el ser para los demás nos puede realizar personalmente en el mundo.

## 1. LA RESPONSABILIDAD COMO CONDICIÓN DE LA MORALIDAD.

En el capítulo primero vimos que gracias a su inteligencia sentiente el hombre se enfrenta con la realidad. El hombre se encuentra en la más modesta de las situaciones con que tiene que hacerse cargo de la realidad. El hombre está sobre sí, es una realidad personal. Y precisamente por estar sobre sí, el hombre tiene que definir un sistema de posibilidades de realización. Por eso, en este enfrentamiento con la realidad, el hombre no es un simple espectador. El hombre va haciendo su vida, el hombre se va realizando en cada acción que ejecuta, en cada posibilidad que decide, en cada situación que acepta.

El hombre no actúa aisladamente, cada acto que ejecuta tiene que ver con los actos que ya ha ejecutado y con los actos que ejecutará. Hay una unidad funcional en virtud de la cual todas las acciones constituyen algo continuo que se va prolongando a lo largo del tiempo. Los actos que el hombre ejecuta en la vida tienen conexión unos con otros. Hay una continuidad en el hacer humano, precisamente porque el hombre en su sustantividad es el *agente* que en cada acción retiene su propia sustantividad con lo que antes hizo. El hombre es el agente de su vida y de su duración.

La vida no está compuesta únicamente por los actos continuos y prolongados de esa vida; también se compone por las decisiones que en cada instante el hombre va tomando. El hombre va proyectando su vida. Las decisiones que va tomando también forman una continuidad, ya que decide actualmente en virtud de las decisiones anteriormente tomadas. Las decisiones son necesarias para que el hombre vaya dando figura a su propia persona. El hombre ve tomando así una determinada personalidad. De esta manera el hombre es *autor* de sus decisiones.

Pero las decisiones no bastan para dar figura a la vida de cada quién. Al hombre se le pueden crear situaciones por cosas imprevistas, de modo que la trama de la vida depende en buena parte de una unidad situacional, independiente de la ejecución continua de los actos y de la decisión. Zubiri nos dice que “en la trama argumental de la vida hay un aspecto de *suerte*, que se expresa cuando hablamos de ‘la vida que me ha tocado’. En este contexto situacional se encuadra el carácter argumental de la vida” (Zubiri, 1986: p. 587). Por ese aspecto de suerte, el hombre es *actor* de la vida que le ha tocado representar y desempeñar. Esta es la dimensión de la destinación.

Lo que hay de vida en la duración, las decisiones y la destinación es que las acciones se han ejecutado, las decisiones se han tomado, y que el hombre marcha dentro de esa destinación. Dicho de otro modo, la duración, las decisiones y la destinación no son la vida. La vida es la definición del que la vive, del hombre viviente. Y esta definición que hace el hombre consiste en la ejecución de sus acciones, en la toma de sus decisiones y en la aceptación de las diferentes situaciones en las que se encuentra. De esta manera el hombre se define para seguir viviendo.

El hombre por ser una sustantividad abierta se encuentra en la necesidad de realizarse en el mundo. Son sus tendencias, inconclusas, las que lanzan al hombre al ámbito de las posibilidades. Estas posibilidades tienen un carácter de deseables, por eso el hombre prefiere unas de otras. Son las tendencias las que llevan al hombre a preferir sus posibilidades, dándose así una figura personal. Por ser una sustantividad abierta, el hombre es constitutivamente moral. El ámbito de lo moral es el ámbito de la justificación por las posibilidades preferidas y apropiadas por el hombre.

Precisamente por estar constitutivamente indeterminado, el hombre tiene que justificar la figura que de sí mismo está realizando como consecuencia de sus acciones. El hombre justifica la configuración concreta de su persona, es decir, su personalidad. “El problema de la justificación pende en última instancia no solamente de la estructura relativa de unas posibilidades respecto de las otras, sino de esa fuerza de lo preferible, de eso que constituye lo deseable como fuente de justificación” (Zubiri, 1986: p. 353).

El problema de la justificación de las acciones humanas tiene que ver con la respuesta a la cuestión de qué es lo que le lleva al hombre a estar en situación de preferir, qué es lo que prefiere y por qué lo prefiere.

Las posibilidades siempre se le presentan al hombre como buenas o como males no en virtud de su contenido, sino en virtud de la figura con que el hombre perfila su propia personalidad dentro de su realidad de persona, encuadrado en un proyecto personal. Es decir, las cosas no son en sí mismas buenas o malas. Si hablamos de que estas posibilidades son buenas o malas, lo son respecto al hombre, respecto a lo que estas posibilidades hacen del hombre.

El hombre se justifica cuando otorga su preferencia a lo bueno.<sup>2</sup> Sin embargo, no todo lo que el hombre prefiere es bueno. Mis preferencias no sólo me afectan a mí, sino que respectivamente afectan a los demás. Por eso, el carácter de bueno o de malo es algo que afecta a la estructura misma de la realidad, y no sólo a los actos aislados que ejecuta el hombre.

---

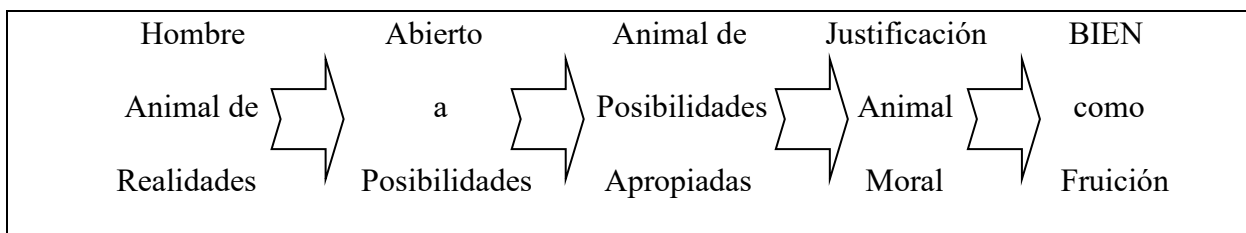
<sup>2</sup> Aquí el término bueno lo utilizo en el sentido que le da Zubiri en “Sobre el hombre”: “la realidad como apropiable en las posibilidades que me ofrece, eso es lo que formalmente es el bien, y por consiguiente, el bien está constitutivamente fundado en el carácter moral del hombre” (Zubiri, 1986: p. 382).

Pensar la realidad como una estructura dinámica nos posibilita no caer en un relativismo moral, el cuál considera como bueno sólo lo que para mí sea bueno, independientemente de los demás. Un ejemplo de este relativismo moral lo encontramos en los capitalistas “agresivos” que pretende lograr siempre la mayor ganancia personal al menor costo, sin preocuparse del perjuicio a terceros, sin preguntarse quién resultó perjudicado para que pudieran tener mayores utilidades.

Las cosas reales no tienen contenidos buenos o contenidos malos. Las cosas reales simplemente están. Si hay bien y mal es por el carácter moral del hombre que por ser una sustantividad indeterminada, tiene que realizarse apropiándose de posibilidades. Estas posibilidades son buenas o malas dependiendo de lo que van haciendo del hombre, es decir, dependiendo de la personalidad en la que cada hombre y mujer se va configurando. Nos dice Zubiri que “el carácter moral del hombre consiste, no en que efectivamente esté oscilando entre el bien y el mal, sino en que constitutivamente no tiene más remedio que estar oscilando entre el bien y el mal” (Zubiri, 1986: p. 365).

Todo lo moral es una apropiación de una posibilidad. Por esto el ámbito de lo moral no está definido por las propiedades físicas que el hombre tiene, sino por el modo de tenerlas, por la apropiación. Lo que constituye lo moral no es el contenido de las propiedades, como pueden ser los valores, los deberes, las presiones sociales, etc., sino el que esas propiedades sean más por apropiación.

La moral es cuestión de realización humana. Zubiri nos dice que el hombre por ser animal de realidades, también es animal de posibilidades apropiadas, es un animal moral, y porque es realidad moral, puede y tiene que habérselas con el bien. Veamos esta idea en el siguiente diagrama:



Aquello de lo que el hombre “disfruta” es de la realidad como posibilidad de ser realmente lo que el hombre va a ser efectivamente. La realidad en tanto que apropiable por el hombre es lo que constituye formalmente el bien.

El hombre por ser un animal de realidades no se puede limitar a dejarse llevar por sus tendencias y deseos. El hombre ha de realizarse, esto es, dar a la solución que el problema de la situación le plantea, una figura de realidad, de su propia realidad. Queda así el hombre proyectado hacia sí mismo en cada una de sus situaciones.

La situación en la que se encuentra el hombre pudiera estar creada desde fuera del hombre, pero en cuanto situación, su solución es algo que depende de él. El hombre tiene que resolver esa situación de alguna forma. Al resolverla, perfila la figura de lo que él es o de lo que va a ser en realidad. Esa figura es indeterminada antes de la decisión del hombre, por eso lo que el hombre hace es determinar, no el ser hombre o mujer, sino el cómo ser efectivamente humano. Esto me parece que es el centro del problema de las cuestiones morales: ¿cómo ser efectivamente humano?

Ahora bien, la idea del hombre que tiene cualquier sociedad es la idea del hombre que en esa sociedad se va a realizar. Pero esta idea del hombre que una sociedad tiene no es una mera ocurrencia de esa sociedad. El hecho de que en toda sociedad haya una idea del hombre parte de que los hombres, que componen esa sociedad, son realidades abiertas, en virtud de la inteligencia sentiente. Por ser inteligencia sentiente, el hombre se ve forzado a estar

proyectado ante sí mismo, y a concebir una cierta idea de sí. Al hombre formalmente le pertenece la propia idea que de sí mismo tiene. Su propia idea pertenece a su propia realidad. Pero esta idea del hombre no es inmutable, va cambiando.

El problema de las distintas ideas del hombre significa plantearse cómo el hombre, a pesar de ser siempre el mismo, no solamente tienen otra idea de sí mismo, sino que por tenerla, ya no es lo mismo con una idea o con otra de sí mismo. Dicho de otro modo, la idea misma de la sustantividad humana, en tanto que está sobre sí como tal sustantividad, es distinta en función de las distintas ideas que el hombre tiene de sí mismo. Por eso dice Zubiri que el hombre siempre es él mismo, pero no lo mismo. Lo que cambia es que todas esas ideas distintas del hombre expresan de manera más o menos adecuada algo de lo que esa realidad puede dar de sí. Y lo que puede dar de sí cambia. No es que cambie la sustantividad humana, sino lo que cambia es la idea de su plena realización, de su *perfección*.

El hombre se encuentra en la condición de tener distintas posibilidades de perfección, no por capricho, sino por algo que afecta a la estructura formal de su propia realidad. Por ser una sustantividad abierta, por ser inteligencia sentiente, el hombre es una realidad que está determinada por su propia bien.

Los distintos modos de perfección humana, de plena realización, son distintas posibilidades que existen en cada una de las situaciones sociales e 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. “Lo que cambia es el hombre moral. Lo que no puede cambiar es la moral misma, que es cuestión de apropiación y de explicación” (Zubiri, 1986: p. 435).

El hombre, dentro de una idea determinada de la moral y de su plena realización, ejecuta una acción. La moral empieza desde el momento en que interviene la inteligencia haciéndose cargo de la realidad. En el momento en el que el niño se ha apropiado alguna posibilidad, esa apropiación tiene carácter *moral*. La inteligencia va exigiendo saber no solamente lo que es o no apropiable, sino que la inteligencia permite que el niño *entienda* que aquello es o no es apropiando. Esto es la conciencia moral. Pero la inteligencia, siempre en marcha hacia la razón, envuelve un tercer momento, el de entender por sí misma que aquello está bien o está mal. Es decir, este entendimiento se da cuando el hombre puede mensurar el grado de adecuación entre aquello que se dice que es malo y la idea determinada del hombre que se le ha transmitido, con lo que realmente quiere ser, con su propia y plena realización. Cuando el hombre puede caer en cuenta de esta apropiación, entonces el hombre no tiene solamente *moralidad y conciencia*; tiene algo más: tiene *responsabilidad*.

“El hombre está sobre sí para salir de la mejor manera posible de cada situación. Justo ahí está la felicidad” (Zubiri, 1986: p. 402). La felicidad<sup>3</sup> es la plenitud de la realidad humana. Es decir, el hombre traza la figura real, moral y física de su propia felicidad. Al responder a la situación, el hombre traza la figura de su felicidad. Responder a través de posibilidades es a lo que Zubiri llama responsabilidad. Por eso la responsabilidad que tiene el hombre por responder, a través de posibilidades, de la figura de su propia felicidad, es lo que lleva al hombre a realizarse.

---

<sup>3</sup> Utilizo el término de felicidad en el sentido que le da Xavier Zubiri: “la felicidad es la forma como el hombre está proyectado plenariamente sobre y ante sí mismo” (Zubiri, 1986: p. 400).

El hombre no es responsable de su acto en lo que tiene de acto, sino que es responsable de la figura con que ese acto ha configurado la forma de su felicidad. El hombre es responsable de su propia realización.

Zubiri señala que cada acción podrá no ser definitiva en orden a la felicidad, pues la vida puede seguir y en ella se puede reformar la figura; pero en sí misma cada acción es definitiva de esta figura. En el momento de la muerte, el hombre se queda con la figura real y concreta que ha definido, no solamente de la felicidad positiva, sino también de la negativa. Si hablamos de una felicidad positiva y de una felicidad negativa es porque la felicidad pende de una inteligencia abierta a la realidad en cuanto tal. Por consiguiente, la felicidad del hombre es constitutivamente abierta. Por esto hablamos de felicidad positiva y felicidad negativa.

La responsabilidad no es el carácter formal de la moralidad. La responsabilidad es la condición sin la cual no habría moralidad. En el momento de su muerte, la figura del hombre se convierte en definitiva. La felicidad que procede de esa figura, procede de la eficacia de la propia idea de la perfección humana que el hombre ha realizado y no de la responsabilidad. Lo que ha hecho la responsabilidad es permitirle su plena configuración.

Al apropiarse el hombre unas determinadas posibilidades con responsabilidad mayor o menor, va configurando el carácter moral de su propia realidad. “La concreción de la moral es la apropiación racional y razonable de las posibilidades que van implicadas en la idea del hombre, perfectamente actualizada en cada una de sus situaciones” (Zubiri, 1986: p. 440).

Pero el hombre, además de tener una dimensión individual, también tiene una dimensión social y una dimensión histórica. La responsabilidad que le permite al hombre lograr su plena configuración, también es una responsabilidad social y una responsabilidad histórica.

Hoy más que nunca necesitamos actuar con una responsabilidad integral, global. Actuar responsablemente a favor de todo lo que habita en la Tierra y a favor de lo que permite la vida en la Tierra: el agua, el aire, la tierra. Necesitamos una ética preocupada no sólo por el individuo, sino que también se preocupe por el futuro y respetuosa de la naturaleza. Responsabilidad para con el ámbito común y el medio ambiente, pero también para con el mundo futuro.

En los inicios de este tercer milenio se impone con más urgencia que nunca la cuestión cardinal de la ética: ¿bajo qué condiciones fundamentales podemos sobrevivir con una vida humana en una tierra habitable, orientando humanamente nuestra vida individual y social, conscientes también de la dimensión histórica? ¿Qué se requiere para que el hombre concreto alcance una existencia plenamente realizada?

El principio ético fundamental debe quedar claro: el hombre. El hombre no podrá convertirse en simple medio. Tendrá que seguir siendo finalidad y criterio decisivo en los planteamientos éticos. Los planteamientos éticos son hechos para el hombre, los cuales pretenden ayudarlo a realizarse satisfactoriamente en el mundo. La finalidad de estos planteamientos éticos es el hombre. No se trata de que el hombre acepte o rechace *a priori* los planteamientos éticos que le han transmitido, sino se trata de que el hombre vitalice éstos planteamientos. El hombre es responsable de la construcción de sus normas, de sus reglas, de sus leyes. Dejar esta responsabilidad sólo al arbitrio de los legisladores puede ocasionar que vivamos con códigos éticos imposibles de realizar, que en vez de ayudar a que el hombre se realice satisfactoriamente en el mundo, son una carga que lo oprimen y le impiden su realización.

Es responsabilidad del hombre cambiar el rumbo de sus acciones para configurarnos en una sociedad humanizada, respetuosos de su ecosistema, una sociedad que preserva, fomenta y realiza su propia humanización. Por esto es responsabilidad del hombre actuar contra las actuales tendencias que sólo se enfocan a lo individual, hacia el propio perfeccionamiento. Hay que actuar con responsabilidad personal y responsabilidad para con el mundo: responsabilidad para con el prójimo, por la sociedad y por la naturaleza. Para configurar un mundo más humano, nos necesitamos mutuamente los hombres y mujeres, respetando las diferencias culturales y actuando solidariamente.

## **2. LA RESPONSABILIDAD SOCIAL.**

En este segundo apartado hablaremos de la responsabilidad social, la responsabilidad que el hombre tiene para con los demás hombres y mujeres que se encuentran en su entorno, así como la responsabilidad para con las demás cosas, para con la naturaleza. Esta responsabilidad social no es sólo una respuesta bien intencionada de algunos hombres. El hombre es una realidad social que se va configurando socialmente, es una realidad que al vivir convive. Los demás se involucran en mis acciones antes de que yo lo quiera. Ellos me prefiguran. Al momento en que la inteligencia sentiente del hombre se hace cargo de la realidad, esta respuesta no se queda en el ámbito individual. La respuesta que el hombre da al hacerse cargo de su realidad, siempre es una respuesta social e histórica.

El filósofo Emmanuel Lévinas nos proporciona un pensamiento que nos permite reflexionar sobre la responsabilidad que tenemos para con los demás hombres y mujeres. Al ser un filósofo judío, prisionero en un campo de concentración en la Segunda Guerra Mundial, su pensamiento está lastrado por su visión religiosa. Sin embargo, esto no es impedimento

para descubrir en su pensamiento algunas pistas que nos ayudan a tener una idea más humanizante del hombre, de la sociedad y del mundo.

#### **A. Responsabilidad para con los demás hombres y mujeres.**

La responsabilidad social, el ser para los demás hombres y mujeres, es un punto de partida más que un producto de la sociedad. La responsabilidad moral es el acto de auto-constitución. Somos hombres y mujeres para los demás.

Vivimos y actuamos en compañía de una multitud de seres humanos, vistos o adivinados, conocidos y desconocidos, próximos y lejanos, cuya vida y acciones dependen de lo que hacemos y a su vez, influyen en lo que hacemos, en lo que podemos hacer y deberíamos hacer; todo ello de maneras que no podemos anticipar.

Lo que hagamos nosotros u otros puede tener consecuencias de largo alcance y duración, que posiblemente no veamos directamente ni podamos predecir con claridad. Entre los hechos y su desenlace hay una gran distancia, tanto temporal como espacial, que es imposible imaginar con nuestra capacidad de percepción común; por ello, difícilmente podemos medir la calidad de nuestras acciones conforme a un inventario de sus efectos.

Lo que nosotros u otros hagamos tendrá efectos secundarios, consecuencias inadvertidas, que podrían sofocar cualquier buena intención y provocar desastres y sufrimiento que nadie desearía ni adivinaría; más aún, podría afectar a personas y a cosas a las que nunca conoceremos, por lejos que viajemos o mucho que vivamos. Podríamos perjudicarlas, o ellas perjudicarnos, inadvertidamente, por ignorancia, sin que nadie en particular desee un mal, actúe de mala fe o pueda ser acusado de conducirse en contra de la moral.

Es imposible que abarquemos la escala de consecuencias que podrían derivarse de nuestras acciones con la imaginación que tenemos. También resultan impotentes las reglas

éticas que hemos heredado del pasado y que nos enseñaron a obedecer. Estas reglas éticas nos dicen cómo acercarnos a las personas y a las cosas y cómo decidir qué acciones son buenas y cuáles son malas, dependiendo de sus efectos visibles y predecibles en ellas. Pero ni siquiera si cumpliéramos las reglas con el mayor escrúpulo y todos los que nos rodean las observaran, podríamos estar seguros de evitar consecuencias desastrosas. Sencillamente, el código ético, el conjunto de reglas que seguimos, no fueron hechas a la medida de nuestro poder actual.

La rigurosa división del trabajo, la experiencia y las funciones requeridas en nuestra época provocan que en cualquier cosa que hagamos se involucre a muchas personas, cada una de las cuales desempeña una pequeña parte de la tarea general. La cantidad de personas involucradas es tan enorme que nadie podría adjudicarse la autoría del resultado final: una culpa sin culpables. Sin embargo, somos responsables de nuestros actos.

Depender de las reglas se ha vuelto un hábito. Al enfrentarnos con el mundo, echamos de menos la responsabilidad cuando se nos niega, pero una vez que nos la devuelven la sentimos como una carga demasiado pesada para llevarla solo. Al enfrentarnos al mundo con responsabilidad, echamos de menos lo que antes resentíamos: una autoridad más fuerte que nosotros en la que podamos confiar o que debamos obedecer, que avale la conveniencia de nuestras elecciones y así, por lo menos, compartir algo de nuestra “excesiva” responsabilidad. Sin esta autoridad podemos sentirnos solos.

En las múltiples situaciones en las que la elección de qué hacer recae en nosotros, en vano buscamos reglas sólidas y confiables que nos reafirmen que, de seguirlas, estaremos en lo correcto. Desearíamos cobijarnos bajo esas reglas, aun cuando sabemos que no nos sentiríamos cómodos si se nos obligara a cumplirlas. Tarde o temprano percibimos que seguir las reglas, por escrupulosamente que lo hagamos, no nos salva de la responsabilidad. A fin de

cuentas, cada uno de nosotros debe decidir cuáles son las reglas a obedecer y cuáles a desechar.

“Vivimos tiempos de una *fuerte ambigüedad moral*, que nos ofrece una libertad de elección nunca antes vista, aunque también nos lanza a un estado de incertidumbre agobiante” (Bauman, 2005: p.28). No confiamos plenamente en ninguna autoridad, y nos resulta inevitable sentir desconfianza de cualquiera que proclama infalibilidad.

En el mundo posmoderno suceden cosas sin que haya una causa que las haga necesarias, y la gente hace cosas que difícilmente pasarían la prueba de un propósito responsable, ya no digamos “razonable”. En este mundo posmoderno aprendemos a respetar la ambigüedad, a valorar las emociones humanas, a apreciar acciones sin propósito y sin esperar recompensa. Aceptamos que no todas las acciones, ni siquiera las más importantes, necesitan una justificación.

Para una mente moderna, estas actitudes posmodernas representan un peligro para la convivencia humana. El hombre de mentalidad moderna se siente amenazado por la perspectiva de la “desregulación” de la conducta humana, de vivir sin un código ético estricto y abarcador, de apostarle a una intuición moral del ser humano más que buscar apoyo de reglas legales y despersonalizadas sustentadas en poderes coercitivos.

El hombre moderno, éticamente correcto, se enfrenta con temor y temblor ante una moral posmoderna que parece prescindir de reglas, de normas, de leyes.

Más que una confrontación entre planteamientos éticos universales contra una moral local, grupal, lo que necesitamos es que la moralidad salga de los códigos éticos contruidos artificialmente, y que sea el mismo hombre moralmente responsable junto a los otros hombres con los que convive los que construyan y resignifiquen esos códigos éticos. La moralidad

personal hace posible la negociación ética y el consenso, y no a la inversa. Somos constitutivamente morales, la realidad humana es una realidad moral. Sin embargo, la moralidad personal no garantiza el éxito de dichas negociaciones; incluso podría hacerlas más difíciles y agregar algunos obstáculos en el camino.

Necesitamos poner la responsabilidad personal al punto de partida del proceso ético. La responsabilidad es la principal condición de la moralidad, y no sólo las reglas y normas sociales que pretenden que cada individuo sea éticamente correcto.

Ciertamente el cumplimiento incuestionable de las reglas, de los deberes impuestos, de lo políticamente correcto, de los convencionalismos sociales, nos da cierta seguridad. Pero la seguridad no es garantía de nada, quizá sólo logra tranquilizar nuestra conciencia moral. La seguridad que nos da el cumplimiento de los convencionalismos y reglas sociales no es garantía de que estemos actuando humanamente. Muchos hombres y mujeres a lo largo de la historia en el cumplimiento de su deber han cometido crímenes irreparables.

La propuesta ética de ser hombres y mujeres “para los demás” significa ser críticos de la reconfortante seguridad de las reglas, de los deberes impuestos, de los convencionalismos sociales, y participar en la construcción o en la actualización de los códigos éticos que encontramos en la sociedad. Ser hombres y mujeres para los demás significa actuar con responsabilidad, la cual nos dará inseguridad ya que nunca sabremos si en realidad hemos hecho lo suficiente por los demás, pero que nos permite vivir de una manera más integral, de una manera más comprometida con el mundo.

Al vivir sólo conforme a las normas, a las reglas o a las leyes, corremos el riesgo de olvidarnos de los otros hombres y mujeres que no entran en la norma, que se salen de las reglas o que viven fuera de la ley. Estos “otros”, los que son diferentes, se resisten a ser

aniquilados por las reglas hechas por los más iguales. Su resistencia, pasiva o activa, nos recuerda que el mundo no sólo es de los “otros iguales”, también es de los “otros diferentes”.

El Otro, nos recuerda Emmanuel Lévinas, no es una fuerza, sino un rostro; el Otro me resiste simplemente por ser el otro, por su oposición, pero no se opone a mí por su resistencia (la resistencia es algo contra lo que me aconsejan luchar y que debo vencer; es la falta de resistencia lo que verdaderamente desarma). El Otro es autoridad, y la autoridad no necesita fuerza. Por eso la exigencia de querer, de “ser para los demás”, se dio antes de que fuera emitida, proclamada o aceptada. El ser para los demás no es un acuerdo, es una realidad en la que le hombre se enfrenta.

Para poder hacerme responsable de los demás hombres y mujeres es necesario que se me presenten como “otros”, en su radical alteridad, siendo “de suyo” sí mismos. Si los demás son para mí sólo objetos a los que puedo utilizar y de quien puedo disponer para lograr mis propios intereses, no me responsabilizo de ellos, simplemente los uso.

El ser para los demás tiene un carácter “*dativo*”, de donación. Cuando el otro es para mí objeto, yo no me doy a él, sino a mis propios fines, a través de él. Que el logro de tales fines comporte para el otro un perjuicio o un beneficio, es secundario. Cuando al otro lo considero un objeto, no me preocupa si el otro vive plenamente o vive frustradamente su propia realización. Del otro me interesarían sus cualidades, su salud, su belleza, su talento, sólo si pudieran favorecer la consecución de mi propósito.

El ser para los demás hombres y mujeres conlleva una entrega personal, no sólo de lo que tengo, sino darme al otro que no es objeto sino persona, para construir juntos un mundo habitable, donde todos tengamos la posibilidad de realizar satisfactoriamente nuestros proyectos personales y sociales.

La primera relación que tengo con el otro es como un prójimo. Antes de que el otro se me presente como mi madre, como mi padre, como mi hermano, como mi amigo, el otro se me presenta como prójimo, como “otro próximo”, como aquél que me ayuda, como aquél que me socorre. Para el niño, los “otros próximos” no son todavía ni madre, ni padre, ni hermanos, ni amigos. El niño sólo tiene a “cosas” que se le hacen presentes respondiendo a sus necesidades concretas. Si tiene hambre, le brindan comida. Si tiene frío, lo cubren. Si está enfermo, lo curan. Si está llorando, lo consuelan. Estas “cosas” tienen la particularidad de acercarle o evitarle otras cosas. Estas “cosas” que siempre están próximas a él, van respondiendo a sus necesidades. Estas “cosas próximas” se hacen responsables de él.

Pedro Laín Entralgo nos dice que “la relación de proximidad se nos muestra como una creencia en el menester del otro, capaz de suscitar en quien la siente una obra para el remedio de ese menester; y, recíprocamente, como una creencia en la benevolencia del prójimo, directamente provocada por la ayuda de él recibida y determinante de una respuesta a un tiempo agradecida y favorecedora” (Laín Entralgo, 1961: p. 620).

Ciertamente el prójimo es una creencia. Creemos que el otro es el prójimo que me socorre, o el prójimo que me necesita. Al decir creencia, me refiero a que necesito de una determinada teoría que me permita ver al otro como un prójimo bueno. Tal es el caso del cristianismo que nos presenta al prójimo como “El Buen Samaritano”, una persona que sin tener ninguna relación filial, ni religiosa, ni amistosa con el menesteroso, lo ampara y lo socorre. El varón misericordioso de esta parábola será siempre el prójimo ejemplar. Prójimo, según el Evangelio, es un hombre en tanto que hombre; más precisamente, todo hombre al que se pueda hacer algún bien. Para los cristianos, siempre que hablamos del prójimo tenemos la simple aprehensión del “Buen Samaritano”.

Para el cristiano, el ser “para” de la proximidad es donación de la propia persona a la persona del otro: esta es la conducta del buen samaritano. Lo que de sí mismo da el prójimo al otro no sólo procede de cosas externas, como lo son su dinero, el esfuerzo de sus brazos, su tiempo. Lo que el prójimo da al otro es sobre todo su propia persona.

Desde los planteamientos cristianos, un hombre no puede hacerse prójimo de otro sin un acto de autodonación amorosa. Pero tal acto de amor puede no engendrar un acto de amor recíproco; más aún, puede ser motivo de renuencia y aún de hostilidad por parte del otro. Si yo hago un favor a quien social o psicofísicamente considero que está por debajo de mí, es muy probable que el otro emita algún gesto de dignidad ofendida, o de sumisión cínica ante mi acción “humanitaria”. El prójimo cristiano no sólo da lo que tiene a los que no tienen. El prójimo cristiano sobre todo, se da, se entrega íntegramente al otro. Esta es la teoría cristiana del prójimo.

Pero lo que no es teoría, sino un hecho constatable es que fueron los “otros próximos” los que inicialmente me socorrieron desde el momento de nacer. Fueron los “otros próximos” los que me permitieron vivir, independientemente de la bondad o de la maldad en sus acciones. Han sido los “otros próximos” los que me han transmitido una manera humana de habérmelas con las cosas. No es teoría, sino un hecho real el que los “otros próximos” me han transmitido un sistema de posibilidades “apropiables”, de las cuales voy optando y configurándome de una determinada forma. No es teoría, sino realidad, el que los “otros próximos” son lo humano que soy.

Si los otros son el prójimo, es porque primeramente los he aprehendido como “otros”, como reales, como siendo ellos “en propio”, como siendo ellos “de suyo”. Si no tengo primeramente un encuentro con el “otro” en tanto que otro, ese otro nunca será ni mi prójimo,

ni mi amigo. Cuando mucho tendré con él una relación funcional, objetiva, organizativa. Sólo cuando mi relación con el otro inicia con el reconocimiento de su radical alteridad, cuando me dirijo al otro en tanto que otro, sólo entonces es posible hablar de una relación de prójimos, una relación de amigos, una relación de amantes.

Por otro lado, el hombre no sólo vive con “otros próximos”. El hombre también va haciendo su vida con “otros lejanos”. Sería relativamente accesible el que yo pudiera tener y mantener una relación de prójimo, en el sentido cristiano, con los “otros próximos”, ya que seguramente compartiríamos una misma mentalidad: una misma forma de pensar, de vivir y de entender la vida, así como también compartiríamos tradiciones, religiones, costumbres, gestos, signos, etc. Sin embargo, resulta más complicado el mantener una relación de prójimo con los “otros lejanos”, con aquellos con los que tengo casi nada en común: ni lenguaje, ni credo religioso, ni mentalidad, ni tradiciones. Digo complicado, más no imposible. El fenómeno de la migración al permitirnos tener “en casa” a los “otros lejanos”, o estar “en casa” de los “otros lejanos” (en dónde la lejanía no es geográfica sino cultural), nos descubre el grado de tolerancia y aceptación que tenemos hacia esos otros que se han configurando de otro modo que yo.

Es cierto que el primer prójimo debe ser el próximo. Quien vive indiferente a las necesidades reales de quienes inmediatamente le rodean y se muestra muy sensible a la injusticia de que puedan ser víctimas las mujeres del Congo, o los niños del Tibet, o muy sensibles a la matanza “indiscriminada” de las ballenas canadienses, ciertamente no está viviendo responsablemente.

Sin embargo, ser responsable de un modo u otro por el congoleño o por el tibetano que uno nunca ha visto ni que verá nunca, o por el descendiente que todavía no existe, es, sin duda ser prójimo de ambos.

La búsqueda del “otro lejano”, la del prójimo lejano constituye tal vez la más importante tarea histórica de los hombres de Occidente. El ser responsable del “otro lejano” es una tarea urgente en nuestros días.

Después de percibir la existencia del otro, próximo o lejano, tengo que responder a ella; mi relación con él va a consistir en asumir la decisión y la responsabilidad de una respuesta. En el acto de percibir la existencia del otro, mi libertad se limitó a modular la percepción; no pudo pasar de ahí. En el acto de responder a la presencia del otro, mi libertad actúa en plenitud: es optativa y decisiva, porque yo puedo responder o no responder a esa presencia. Mi libertad también es creadora ante la presencia del otro, porque ha de inventar la manera de mi respuesta. Y también, mi libertad es apropiadora, porque mi respuesta es signo de la penetración del otro en mi vida. La respuesta al otro constituye el momento personal del encuentro.

Antes de que la realidad del otro surgiese empíricamente ante mí, el otro me era posible, el otro era para mí, una posibilidad real. Cuando efectivamente he llegado a percibirle, el otro me es real; el momento físico del encuentro me da la real existencia del otro, me hace experimentar que él es.

Por ser libre, el otro puede serme todo, desde lo más grato hasta lo más ingrato, desde mi amigo hasta mi asesino. En mi encuentro con el otro, el inicial estado de ánimo es aquél en el que a la vez se teme el futuro y se espera de él, hay temor y hay esperanza. “Encontrándome con otro, séame conocido o desconocido, yo comienzo por ponerme alerta: la lucidez de mi

conciencia se agudiza, mi organismo entero se yergue y mi entera realidad se dispone para recibir con la máxima eficacia receptora y efectora todo lo bueno y todo lo malo que aquél ‘otro’ puede traerme” (Lain Entralgo, 1961: p. 434).

Pero la respuesta a la percepción del otro no logrará plenitud mientras no sea clara consecuencia de un acto de libertad de la persona respondiente; esto es, mientras el encuentro no haya entrado resueltamente en su momento personal. Bien haciendo míos los ingredientes responsivos del momento físico del encuentro, bien rechazándolos deliberadamente y sustituyéndolos por otros, yo respondo personalmente a la presencia del otro, me hago para él realidad intencionalmente expresiva y doy al encuentro efectiva consumación.

Mi respuesta ha comenzado por ser una decisión de responder expresamente, o de no responder, a mi percepción del otro. El encuentro con el otro me pide una respuesta. Yo soy “dando de mí”, yo soy “para los demás”. Yo no sólo estoy necesitando y percibiendo lo otro, sino que lo primero que puedo y debo dar es una respuesta personal. Teniendo que responder, puedo hacerlo y puedo no hacerlo.

Si decido no responder al encuentro con el otro, el encuentro se queda sin consumir. Para mí ha habido encuentro, porque en mí ha surgido la certidumbre de que el otro existe. Para el otro, en cambio, no ha podido haber encuentro, bien porque no me haya percibido, bien porque no haya advertido en mí un movimiento intencional correspondiente al suyo. El otro no sabe si yo no he llegado a percibir su realidad o si, habiéndola percibido, no he querido responder a ella; sólo sabe que para él no hay encuentro. Ante el otro he decidido callar, yo me esfuerzo por atenerme exclusivamente a lo mío.

Ahora supongamos que yo decido responder personalmente al otro. Cuando yo responda nuestro encuentro habrá llegado a la plenitud. Esa decisión mía, que a veces será

muy rápida, casi inmediata, siempre es el resultado de un proceso deliberativo: yo ejecuto realmente mi decisión de responder.

“La respuesta a la percepción del otro no logrará plenitud mientras no sea clara consecuencia de un acto de libertad de la persona respondiente; esto es, mientras el encuentro no haya entrado resueltamente en su ‘momento personal’. Bien haciendo míos los ingredientes responsivos del momento físico del encuentro, bien rechazándolos con deliberada energía y sustituyéndolos por otros, yo respondo personalmente a la presencia del otro” (Lain Entralgo, 1961: p. 447).

“Responder” es empeñarse, obligarse o comprometerse, prometer algo recíprocamente. Respondiendo a la presencia expresiva del otro, respondo ante él, respondo de él y respondo de mí. Respondo ante él de que mi expresión es verdadera, de que yo soy el respaldo de lo que para responderle hago o digo. Respondo de él, porque mi respuesta va a determinar en alguna medida el curso ulterior de su vivencia. Y respondo de mí, porque el hecho mismo de responder y lo que mi respuesta diga tiene parte importante en la configuración moral de mi vida, en el tipo de personalidad con la que voy quedando.

Sólo con la respuesta comienza a adquirir el encuentro su figura propia: con ella el otro se hace definitivamente “el otro”, yo soy definitivamente “yo” y nuestro mundo pasa a ser definitivamente “nuestro mundo”. Antes de responder, el otro no tenía para mí una figura acabada, tan sólo era una realidad psico-orgánica. Con mi respuesta, y a reserva de lo que pueda acontecer en el encuentro, el otro me es realmente un hombre que ha comenzado a adquirir una figura determinada: deja de ser una realidad psico-orgánica para ser este hombre o esta mujer concretas, para ser mi prójimo, mi amigo, mi amante, o para ser mi enemigo, mi rival.

En la comunicación interpersonal nos encontramos con dos actos que constantemente se suceden: un acto de interpenetración y otro de intercambio. Cuando el momento personal o responsivo del encuentro es verdaderamente “personal”, ya mi primera respuesta a la presencia del otro trata de penetrar en su intimidad y, en alguna medida, le abre la intimidad mía. El otro y yo emprendemos una tarea de mutua comprensión. Este doble acto de penetración no sería posible sin una mutua apertura, si ambos no estuviéramos en recíproca disponibilidad.

La disponibilidad es el término común de dos actividades: la de mantenerse abierto a las expresiones del otro y la de manifestar mediante la palabra, la mirada, el gesto, la producción de tales expresiones. Quien se expresa manifiesta su propia realidad de tal manera que los otros pueden aprehenderla; quien personalmente comprende al que se expresa, descubre por experiencia, no sólo lo que significa la expresión del otro, sino también lo que esa expresión significa en la vida del hombre a que pertenece, aprehende su momento de realidad.

Pero la comunicación interpersonal no es sólo interpenetración comprensiva; es también intercambio. En el encuentro con el otro hay un intercambio de gestos, de palabras, de silencios.

En mi encuentro con el otro, él puede cerrarse a mí, esto es, callar; puede disfrazar lo que realmente es, esto es, ocultar; el otro puede desfigurar voluntariamente su propia realidad, esto es, mentir. En el encuentro con el otro, por ser realidad abierta tanto él como yo, nos vemos obligados a dudar de que lo que nos expresa el otro sea íntimamente real y verdadero. Mi incertidumbre respecto de la intimidad del otro resulta de encontrarme con él de una forma personal, reconociendo en este otro a una persona que por serlo, está “sobre sí”, el otro personal es otro que está “siendo suyo”. Es “otro” que nunca será “mío”, siempre será “suyo”.

El otro, como persona, puede o no expresarse con la verdad. Esto no quiere decir que la relación con el otro sea necesariamente conflictiva. El conflicto pertenece necesariamente a la relación con el otro, pero no constituye su sentido originario.

La desconfianza, la duda, es parte del encuentro con el otro. La cautela tiene sus ventajas, pero la pura desconfianza, una desconfianza montada al aire y no apoyada sobre un último fundamento de credulidad, haría imposible la relación social entre los hombres. El hombre conoce al otro encontrándose con él, tratándole, desconfiando de él y creyéndole.

Sin creer de veras en la realidad de las necesidades del otro, nunca podré hacerme su prójimo, y él nunca llegará a ser prójimo mío.

Tal es la propuesta de Emmanuel Lévinas quién entiende la responsabilidad como responsabilidad para con el Otro, responsabilidad para con lo que no es asunto mío, responsabilidad para con el rostro.

Lévinas nos dice en “Totalidad e Infinito” que desde el momento en que el Otro me mira, yo soy responsable de él sin que tenga que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad es algo que me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago, es decir, soy responsable de la misma responsabilidad del Otro.

Para Lévinas el Otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o cercano como un pariente, sino que se aproxima a mí en tanto que soy responsable de él. La proximidad no se remite al hecho de que el Otro me sea conocido, sino el hecho que me responsabilizo de él. El Otro será mi prójimo no porque sepa de su existencia, sino será mi prójimo en el momento en que soy responsable de él. “El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se

pueda o no hacer algo concreto por el Otro. Decir: heme aquí. Hacer algo por el Otro.” (Lévinas, 1982: p. 91).

Lévinas no duda de la expresión que el rostro del otro manifiesta. Es el rostro, lo expresivo en el Otro, lo que nos ordena servirle. El Otro nos exige hacernos cargo de él. Es el Otro el que me exige responsabilizarme de él. Es el rostro expresivo el que pide y ordena.

El Mismo debe abrazar la figura del Otro. Hay que hacerse cargo del Otro, su presencia está implantada en mi propia existencia. Su rostro detiene mi mirada aunque intente esquivarlo. Pero hacerse cargo implica encargarse hasta tener que cargar con el Otro si es preciso.

Emmanuel Lévinas expresa que “la subjetividad como tal es inicialmente rehén, responder hasta expiar por los otros” (Lévinas, 1982: p. 94). A veces ese peso puede generar la voluntad de destruir al otro, de matarlo, de hacerlo desaparecer. Esta es la forma en que el otro aparece en la historia reciente de Estados Unidos e Irak, de judíos y palestinos, de mestizos e indígenas, en el cotidiano ignorar al prójimo. Se quiere desaparecer a ese Otro contra el cual el Mismo no fue capaz de resistir su presencia desafiante o humillada. También pesa el adversario, el que piensa distinto y no procede como uno, el que obra contra uno muchas veces, pesándonos y obligándonos a hacernos cargo de su presencia hostil y sin saber como neutralizarlo, como eliminarlo de nuestro horizonte.

Hay que des-posesionarse del ser, lograr la des-posesión del ser para recuperar el sentido de lo humano como responsabilidad. Lévinas decía que “Vivir es des-vivirse por el otro hombre”. El des-posesionarse implica liberarse de la etiqueta del ser, es de otro modo que ser. En el fondo, es un acto de desprendimiento. La exigencia ética, así como nos aparece en Lévinas nos lleva hasta el final de la responsabilidad: “La relación interpersonal que

establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí la justicia. Ésta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial” (Lévinas, 1982: p. 84).

El rostro del otro me hace tomar conciencia de mí mismo. Toda mirada es una exigencia, un deber, una sensación de incomodidad que nos confronta, nos hiere y nos abraza.

“El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia” (Lévinas, 1961: p. 208).

Para Lévinas rostro y discurso están ligados. El rostro habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso. El decir es el hecho de que ante el rostro no me quedo contemplándolo, sino que le respondo. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él. Es difícil callarse en presencia de alguien; esta dificultad tiene su fundamento en la significación del decir, sea lo que sea lo dicho.

El Otro, infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la expresión original, es la primera palabra: “No Matarás”. Es la primera palabra que me impone la mirada del otro. Es una orden. Pero al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido: es el pobre, el marginado, el excluido por el que yo puedo todo y a quien todo debo.

Para Emmanuel Lévinas, la epifanía del rostro es ética. La lucha con la que el rostro del Otro puede amenazar presupone la trascendencia de la expresión. Lo original en el Otro es la paz y no la guerra, es la armonía y no el conflicto. “El rostro amenaza de lucha como una

eventualidad, sin que esta amenaza agote la epifanía de lo infinito, sin que formule la primera palabra. La guerra supone la paz, la presencia previa y no-alérgica del Otro; no marca el primer hecho del encuentro” (Lévinas, 1961: p. 213).

El conflicto puede surgir cuando el reconocimiento del Otro llega a identificarse con un código concreto de preceptos y de normas que son solo de expresión histórico-cultural. En cambio, la vocación auténtica de la libertad está en reconocer al Otro como Otro en cualquier cultura, en cualquier tiempo, en cualquier lugar. El Otro no es sólo el igual a mí, sobre todo el Otro es el diferente a mí.

En esta sociedad pluralista en la que convivimos, el respeto a la libertad auténtica de otros y el considerar a esta libertad un valor cuando se manifiesta en formas culturalmente diversas a las propias, debe enmarcarse en los límites del bien común cuyo elemento central es la realización de las personas humanas, no sólo en el ámbito individual, sino también en el ámbito social y en el ámbito histórico.

La mirada del Otro me hace entender la responsabilidad como responsabilidad para con él, como responsabilidad para lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne.

Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él, su relación me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago. Habitualmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace, pero Lévinas señala que la responsabilidad es inicialmente un para el otro. Somos hombres y mujeres para los demás.

De esta manera, para Emmanuel Lévinas la responsabilidad no es un atributo de la subjetividad, como si ésta existiera antes de la relación ética con otro. El hombre no es un para sí, es inicialmente para otro. Como lo vimos anteriormente, el Otro no es próximo a mí

simplemente en el espacio, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento responsable de él.

Yo soy responsable del otro sin esperar reciprocidad. La reciprocidad es asunto suyo. Para Lévinas el Mismo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros. La responsabilidad es lo que de manera exclusiva me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar, “soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí”. (Lévinas, 1982: p. 92).

Para Lévinas, la existencia no está condenada a la libertad, sino que está investida como libertad. El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como lo más original de todo lo que pasa en mí. El otro, cuya presencia se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, indica el fin de mis poderes. Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda idea que puedo tener de él. Al otro no lo puedo agotar en un tema. “Lo infinito, el Otro en tanto que Otro, no es adecuado a una idea teórica de otro yo, por la sencilla razón de que provoca mi vergüenza y se presenta como dominante... Si el otro puede investirme e invertir mi libertad por sí misma arbitraria, es porque yo mismo puedo sentirme, a fin de cuentas, como el Otro del Otro” (Lévinas, 1961: p. 106).

La apertura a las ideas del otro significa el respeto y la aceptación de su mentalidad: de su forma de vivir, de su forma de pensar y de su forma de entender la vida, así como la aceptación de aquello que les conduce a una existencia en donde hombres y mujeres, iguales y diferentes, puedan vivir plenamente su vocación humana.

Pero la libertad no es pura subjetividad, coherencia interior, sino que se vive en un espacio de relaciones interpersonales. En realidad, las posibilidades de alcanzar plena libertad

personal dependen considerablemente del conjunto de condiciones concretas que el Otro me permite ejercitar y realizar. Es así como el Otro inviste mi libertad.

Lévinas afirma que no hay libertad humana que no sea capaz de sentir la llamada del Otro. El signo y la medida de la libertad en el hombre es la posibilidad de sentir la llamada del Otro y responderle. Desde el momento en que el Otro aparece como Otro nace la dimensión ética de mi relación, porque somos hombres morales, porque tenemos que justificar mi actuar con y para el otro.

El hombre moral puede hacerse cargo del encuentro íntimo con el Otro sin ser cuestionado. Sólo estoy yo, el Mismo, con mi responsabilidad, con mi cariño, con la orden que me ordena sólo a mí, y el Otro, el “rostro”, que dispara todo ello. Ni el Mismo, ni el Otro son sustituibles. Es precisamente por esto que la relación Mismo-Otro es una relación sin relación: es una relación moral, sin necesidad de ninguna norma legal. Porque cada uno de nosotros, en la relación Mismo-Otro, somos insustituibles, no hay manera de calificar nuestras acciones como “egoístas” o “altruistas”.

Es en este grupo moral de dos que mi responsabilidad no puede medirse ni satisfacerse, mi responsabilidad se siente ilimitada; y es en estas condiciones que la orden del Otro no necesita un argumento para tener autoridad, ni el apoyo o la amenaza de ser una orden; todo el tiempo el Mismo la percibió como una orden incondicional.

Sin embargo, con la aparición del “Tercero” todo lo anterior cambia. Con el Tercero surge la sociedad y el impulso moral sin reglas ya no basta. El Tercero es también el Otro, pero no el Otro de la relación moral de dos que estaba dirigida sólo por mi responsabilidad. La otredad del tercero corresponde a un orden diferente. El otro, que es el Tercero, puede

encontrarse únicamente cuando abandonamos el ámbito de lo propiamente moral para entrar en el orden social gobernado por la Justicia, por el Derecho, por los códigos éticos.

Citemos una vez más a Emmanuel Lévinas en una entrevista que tuvo en *Le Monde*, el 2 de junio de 1992: “Éste es el dominio del Estado, de la justicia, de la política. La justicia difiere de la caridad ya que permite la intervención de alguna forma de igualdad y medida, un grupo de reglas establecidas conforme al juicio del Estado, y por ello, también de la política. Esta vez, la relación entre el Mismo y el Otro debe hacer un espacio para el Tercero, un juez soberano que decide entre dos iguales”.

Lo que hace al Tercero tan diferente del Otro que conocimos en el encuentro moral es la distancia, tan diferente de la proximidad moral del Otro. Al Otro lo conozco por nombre y apellido. Al Tercero lo pierdo en la generalidad. Cuando el Otro se disuelve en los Terceros, lo primero que se disuelve es el rostro. Los Terceros carecen de rostro. Se han convertido en personas, en general, como si fueran máscaras que ocultan el rostro. La máscara determina con quién trato y cuáles deberán ser mis respuestas. Debo aprender los significados de cada tipo de máscara (el empresario, el clérigo, el artista, el intelectual, el académico, el obrero, el altermundista, el indígena, el homosexual, el migrante, el narcotraficante) y memorizar las respuestas asociadas. Pero no me siento seguro, porque las máscaras no son tan confiables como los rostros. Sin embargo, debo confiar en las máscaras. Quienes ya no pueden confiar en la discreción tienen una gran necesidad de reglas. Cuando esto sucede, las normas, reglas y convencionalismos sociales sólo tratan de sustituir nuestra responsabilidad para con el Otro y para con el Tercero, tratan de sustituir nuestra responsabilidad para con el “otro próximo”, para con el “otro lejano”.

Aún con la aparición del Tercero, la responsabilidad que tengo para con los Otros es insustituible. Ciertamente la sólo responsabilidad no basta, pero sin ésta, de nada sirve un código de normas y de reglas que regulen los encuentros humanos. La responsabilidad personal para con los demás hombres y mujeres es la condición para la moralidad.

Como ya hemos visto, lo social no tiene que ver sólo con los demás hombres y mujeres con los que convivimos, sino también tiene que ver con las demás cosas reales que nos rodean, con el “cosmos”, la totalidad de las cosas que forman la realidad en la que vivimos. En seguida veremos la responsabilidad que tenemos ante las demás cosas reales.

### **B. Responsabilidad para con las demás cosas reales.**

Una problemática actual es la cuestión ecológica como realidad ética. A grandes rasgos, por ecología estoy entendiendo las relaciones del hombre y de los demás seres vivos con su medio ambiente, con el medio biológico que les permite vivir, y en el caso del hombre, el medio ambiente que le permite realizarse en el mundo.

Durante mucho tiempo hemos creído que la tierra poseía bienes gratuitos, inagotables y eternos. Sin embargo, el desarrollo tecnológico nos ha demostrado que esto no es así, que vivimos en un planeta limitado, en donde todo está cuantificado. Tenemos una justa cantidad de agua, de aire y de tierra para vivir. Los recursos naturales no se crean, pero si pueden agotarse. La indiferencia del hombre ante su medio ambiente lo ha situado en una posición delicada en donde está en peligro su propia pervivencia en este planeta.

Como consecuencia de tanta destrucción planetaria, en las últimas décadas ha surgido una gran preocupación del hombre, no solamente respecto a las modificaciones de los equilibrios biológicos en los ecosistemas terrestre, acuático y aéreo, sino por la habitabilidad del mismo planeta en el que vivimos.

El hombre ha vivido siempre de los productos generados por los ecosistemas. Como recolector y cazador, prácticamente no alteró el medio; después, con la agricultura y la vida sedentaria fue modificando los ecosistemas para sacarles un mejor rendimiento. En la época Moderna, el crecimiento demográfico, la creación de excedentes, la división del trabajo, las civilizaciones urbanas, la industrialización y la revolución tecnológica han producido una modificación constante del medio físico, químico y biológico. Esto ha dado lugar a graves problemas hasta hace poco desconocidos.

Ser responsables de nuestro entorno implica el proteger nuestro medio ambiente. El término protección ambiental engloba el conjunto de medidas adoptadas para conservar y crear condiciones ambientales aptas para la vida humana. Como todo ser vivo, el ser humano está en estrecha relación de intercambio recíproco con su entorno, un entorno que puede considerarse sobre todo como naturaleza, es decir, como un conjunto de cosas reales que son creadas sin la mano del hombre. Este intercambio puede describirse como un ciclo ecológico.

La naturaleza proporciona al hombre los elementos necesarios para la conservación y reproducción de la vida orgánica. El consumo humano despoja a la naturaleza de sus productos y retorna a ésta los correspondientes desechos. En tanto este intercambio constituye un proceso continuado de producción y destrucción, autorregulado u organizado conscientemente por el hombre, y que ofrece las condiciones materiales necesarias para la vida humana, puede hablarse de equilibrio ecológico entre hombre y naturaleza. La protección ambiental entra en juego cuando la intervención humana en la naturaleza amenaza este equilibrio ecológico.

Los principales problemas ecológico en nuestro entorno son los siguientes: el crecimiento de la población mundial, el enorme consumo de reservas energéticas fósiles, el

empleo y la extensión de tecnologías que producen efectos secundarios y suponen un elevado riesgo para el entorno y el trabajo humano, y, como consecuencia de estas tecnologías, la contaminación del planeta y de la atmósfera con residuos, sustancias tóxicas y nocivas que representan una amenaza para la vida humana y para la vida en general.

El mundo moderno, modelado por los avances tecnológicos, se encuentra en crisis. Primero, la naturaleza humana se rebela contra los inhumanos modelos tecnológicos, organizativos y políticos que la sofocan y debilitan. Segundo, el entorno viviente que sostiene la vida humana presenta signos de una destrucción parcial. Y, tercero, es algo evidente para cualquiera que tenga un completo conocimiento de la naturaleza, que los abusos que se están haciendo con los recursos no renovables de la Tierra, particularmente los derivados del petróleo, son tales que llevarán al mismo planeta a un agotamiento en un futuro cercano.

Cualquiera de estas crisis pueden llegar a ser mortales. Una forma de vida que se basa sobre el materialismo, sobre un expansionismo permanente e ilimitado en un entorno finito, no puede durar mucho. Su expectativa de vida es más corta cuanto con más éxito alcanza sus objetivos expansionistas.

El incontrolado desarrollo tecnológico que sufren las sociedades contemporáneas ha provocado importantes cambios sociales no sólo en los hábitos y costumbres de la población, sino también en la configuración de las estructuras económicas y en las actividades políticas e ideológicas.

Lejos de encarnar el ideal de felicidad que le había concedido el pensamiento ilustrado, el progreso es vivido hoy en día como un fenómeno amenazador para el desarrollo de la vida sobre la Tierra. Nadie duda de los efectos benéficos que los descubrimientos científicos y la construcción de maquinaria tecnológica han tenido sobre campos tan importantes para la

Humanidad como la medicina, la lucha contra las plagas agrícolas, el control del agua, el desarrollo de los transportes y los medios de comunicación o el incremento de la comodidad. Pero reconocer esas conquistas en el bienestar y la salud de los pueblos no significa olvidarse de los potenciales peligros que entraña un progreso tecnológico que escape a mecanismos democráticos de control.

Cuando la industria supera ciertos niveles de desarrollo se convierte en un factor negativo para la Humanidad. El desarrollo industrial se plantea el propósito de incrementar el rendimiento del capital, sin darse cuenta de que un peso ganado puede significar millones de pérdida en orden al mantenimiento de los equilibrios biológicos.

Leonardo Boff en “Ecología: grito de la Tierra, grito de lo pobres” (Sao Paulo 1995) nos dice que las acciones que realiza el hombre materialista de los países desarrollados demuestran que sólo quiere una naturaleza pobre, débil, sumisa, a su disposición; cuando lo que tiene que pensar es que la naturaleza ahí está y ahí estará. Quien tiene que cambiar es este hombre materialista respecto a sus actitudes en orden a salvaguardar la misma naturaleza. Boff ha insistido en poner en marcha un plan educativo que afecte a la familia, al niño, al adolescente, al joven y al hombre maduro para que inmediatamente rectifique unas actitudes desafortunadas de la sociedad moderna respecto a la naturaleza. Este teólogo brasileño nos recuerda que la vida no la hemos creado nosotros, simplemente somos un hilo del inmenso entretejido que integra la biosfera; por tanto la leyes de la vida de la naturaleza deben ser respetadas. Es necesario que el hombre se convierta en una persona con el nivel de responsabilidad adecuado para el mantenimiento de los equilibrios biológicos de este planeta.

Urge que el hombre reconsidere el lugar que ocupa en la naturaleza, que revise sus actitudes hacia el medio ambiente en general y que desarrolle una nueva ética de la tierra. Las

raíces de la crisis ecológica en la que el hombre se encuentra hoy atrapado están en la visión que el hombre occidental ha tenido acerca de la Tierra: la Tierra como un adversario que tiene que ser conquistado y puesto a su servicio a fin de ser explotado para sus propios fines como una posesión de dominio de derecho y, más grave aún, como una Tierra de capacidad ilimitada.

Estas consideraciones deben servir de base a una conciencia ecológica, a respetar y responsabilizarnos del ecosistema global de cual formamos parte. Hacernos responsables de nuestro entorno nos puede asegurar la propia pervivencia. De no ser así, la suerte del planeta, la suerte del hombre está ya decidida por los ricos industriales que principalmente se preocupan sólo de aumentar su capital personal.

Los problemas ecológicos actuales nos permiten entender lo social no sólo como la relación del hombre con los demás hombres y sus instituciones, sino también la relación del hombre con su medio ambiente. Es esta última dimensión la que produce el conflicto, por cuanto implica un concepto de responsabilidad moral no contemplado en el tratamiento tradicional de la Ética. También implica un importante cambio de concepción: pasar de concebir al hombre como dueño y propietario de su medio, a entenderlo como miembro de una “comunidad biótica”.

La comunidad biótica es el mecanismo fundamental para caracterizar un ecosistema. Una comunidad biótica existe cuando al menos dos o más organismos viven dentro del mismo hábitat. El número de especies y el número de miembros individuales de esas especies no son importantes en el entendimiento del concepto de comunidad biótica. Ni tampoco lo es el tamaño del hábitat. Lo que es importante es la interacción entre las especies. Al compartir el mismo hábitat, los organismos desarrollan complejas interrelaciones y patrones de

independencia. Estas interacciones determinan la supervivencia de los organismos individuales y la comunidad en general.

Una comunidad biótica no contiene, por lo general, el mismo número de plantas, animales u hombres. Frecuentemente una o más especies tendrá una particularmente fuerte influencia sobre la naturaleza de la comunidad entera. Dichas especies se les refiere como las dominantes. Las especies dominantes de la comunidad son usualmente los productores o los consumidores principales de energía en cada nivel. Por ejemplo, sobre un estrecho pastizal, ciertos tipos de pastos podrían ser las plantas dominantes, y los insectos come-plantas, los herbívoros dominantes, y los pájaros come-insectos, serían los predadores dominantes. Los ecosistemas simples frecuentemente tienen solamente una especie dominante en cada nivel. Así pues, suele resultar más difícil, para una sola especie ser la dominante en ecosistemas complejos.

El entender al hombre como miembro de una comunidad biótica no implica la creación de una nueva ética, sino entrar en la consideración de nuestra responsabilidad para con las otras cosas reales, cuya relevancia no ha sido entendida en la reflexión ética tradicional hasta que la entrada en crisis del propio medio, por la acción del hombre, ha provocado la necesidad de su cuestionamiento.

Nuestra responsabilidad para con las demás cosas reales se ve reflejado en los siguientes aspectos:

- En el propio interés de los individuos humanos, en tanto individuos afectados por los problemas ecológicos.

- En el interés de la sociedad como conjunto, amenazada en su calidad de vida y en sus oportunidades de futuro.

- En una solidaridad humana que concibe la tierra como espacio vital de todos los seres, que han de compartir sus bienes.

- En un reconocimiento del derecho a la vida, y a la calidad de vida, de las generaciones futuras.

- En un reconocimiento del derecho a la vida de otras especies no humanas, amenazadas por la acción del hombre.

Una ética centrada en la vida considera moralmente relevantes a todos los seres vivos, aunque no necesariamente con igual significación moral. Una ética centrada en la vida exige que, a la hora de decidir cómo hemos de actuar, tengamos en cuenta el impacto de nuestras acciones sobre todo ser vivo afectado por ellas. En ocasiones una ética centrada en la vida podría adoptar una forma radical: podría afirmar que no sólo son moralmente relevantes todos los seres vivos sino que además tienen igual significación moral. Este igualitarismo bioético, si fuese justificable, haría realmente difícil defender la dominación humana en el entorno natural.

Tenemos varias razones para proteger la biodiversidad. La primera razón deriva de los alimentos y fármacos que podemos obtener de la gran variedad de flora y fauna. Son una fuente importante para obtener medicamentos, alimentos, que nos permiten mantenernos sanos y resistir a ciertas enfermedades.

También tenemos el argumento de la prevención. Muchas especies todavía no conocidas nos pueden ser útiles en el futuro y tampoco sabemos bastante sobre la interacción entre los organismos vivos y la atmósfera. No conocemos cómo afectan al régimen de lluvias, a las corrientes oceánicas, al equilibrio de temperaturas. Si destruimos la biodiversidad

podemos crear desequilibrios climáticos importantes. Todavía no conocemos de forma completa el papel de los ecosistemas en el clima.

El tercer argumento es que tenemos la obligación de conservar las especies que han aparecido después de millones de años de evolución. Nuestra obligación es conservar esta riqueza biológica, mantener esta variedad para nosotros y para las generaciones futuras. Somos responsables del tipo de medio ambiente que le estamos dejando a las nuevas generaciones. En este sentido podemos hablar de que tenemos una “deuda ecológica” con las generaciones futuras, deuda que es necesario comenzar a pagar inmediatamente.

La deuda ecológica es la responsabilidad que tienen principalmente los países industrializados por la destrucción paulatina del planeta como efecto de sus formas de producción y de consumo.

La deuda ecológica es la obligación y responsabilidad que tienen los países industrializados del Norte con los países del Tercer Mundo, por el saqueo de sus bienes naturales como petróleo, minerales, bosques, conocimientos, bienes marinos, por el uso ilegítimo de la atmósfera y los océanos, por el intercambio ecológicamente desigual, porque en los bienes exportados de los países en vías de desarrollo a los países del Norte no se toma en cuenta los daños sociales y ambientales, ni el desgaste de la energía humana de sus pueblos.

Además, hay una deuda ecológica de los países altamente industrializados por la producción de armas químicas y nucleares, sustancias y residuos tóxicos que son depositados en los países del Tercer Mundo. “Hoy las armas atómicas han sobrepasado miles de veces la capacidad destructiva convencional. Enfrentamos por primera vez en la historia, y en la evolución de la vida en nuestro planeta, la posibilidad de la extinción total no sólo de la raza humana, sino aun de la vida en cuanto tal” (Dussel, 1986: p. 178).

La deuda ecológica empezó a generarse en la época colonial y ha seguido incrementándose hasta nuestros días. Esta destrucción social y ambiental, local y global, enriquece a pequeños grupos económicos poderosos y alimenta un modelo de desarrollo basado en el despilfarro y el consumo exacerbado.

Efectivamente el nivel de vida que ostentan los países industrializados del Norte se debe al inmenso flujo de bienes naturales, recursos financieros y trabajo mal pagado de los países del Tercer Mundo, sin tomar en cuenta los daños sociales y ambientales que la extracción de estos bienes generan. Este modelo industrializado es subsidiado por los países empobrecidas del Sur.

Actualmente, los mecanismos de saqueo y destrucción, por lo tanto el aumento de la deuda ecológica, se ven afinados mediante nuevas estrategias de las corporaciones transnacionales, programas de ajuste estructural aplicados en nuestros países, variadas formas de créditos o acuerdos de libre comercio. La inversión extranjera para el desarrollo, la desregulación de los Estados, los programas de privatización de servicios y bienes naturales, la transferencia tecnológica, son algunos de los nuevos mecanismos de dominación y por supuesto de generación de deuda ecológica.

Sin embargo, la esperanza de una vida plena para todos se renueva cuando movimientos de resistencia interpelan al modelo dominante globalizador y homogenizador, desde sus propuestas diversas que demuestran que sí hay alternativas.

Ser hombres y mujeres para los demás implica también hacerse cargo de eso demás que es la naturaleza, las condiciones físico-químicas que nos permiten realizarnos en el mundo. Sin un medio ambiente viable para la vida, no habría humanos.

Ser responsable para con mi medio ambiente es una manera concreta de ser hombre y mujer para los demás, porque al hacerme responsable del medio ambiente estoy cuidando las condiciones para que mi vida sea posible, la vida de los demás hombres y mujeres con los que convivo, y también garantizo las condiciones de vida para los hombres y mujeres que vendrán.

En el siguiente apartado trataremos más detenidamente nuestra responsabilidad histórica.

### **3. RESPONSABILIDAD HISTÓRICA.**

Nuestros actos no sólo tienen repercusión individual y social. Los actos que realizan los hombres y mujeres trascienden del plano individual y del social. Si hasta ahora hemos hablado del que ser hombre y mujeres para los demás implica hacernos cargo de la realidad responsablemente, de mi propia realidad, de la realidad de las demás personas y cosas reales con las que convivimos, es momento de analizar otra dimensión importante de la persona: la dimensión histórica.

La dimensión histórica de la realidad humana nos facilitará entender que los hombres y las mujeres vivientes no somos sólo responsables de lo que estamos haciendo con nuestra vida y de lo que estamos haciendo del mundo en el que vivimos, sino que también somos responsables del mundo posible que estamos dejando a las futuras generaciones.

“En la historia nos vamos haciendo hombres” (Zubiri, 1986: p.209-210). El hombre se va haciendo en la historia. Cada forma concreta suya se va edificando, se va apoyando sobre las posibilidades de realización que recibió de sus ancestros. Cada momento no sólo viene después del anterior, sino que se halla apoyado positivamente sobre éste. La vida no sólo es una consecución de actos, sino que estos actos se suceden uno al otro, es decir, cada acto que realizo es posible gracias a los actos anteriores que he ejecutado. Cada acto elegido me abre

algunas posibilidades, pero me ha cerrado otras. Sobre este mundo de posibilidades, sucesivas, me voy haciendo este hombre o esta mujer que soy.

El *phylum*, la especie humana, es genéticamente prospectiva. Y lo es no sólo en el sentido de que cada hombre puede tener descendientes, sino en el sentido de que no el individuo, sino su propio *phylum* es lo que es formalmente prospectivo. Por la génesis biológica en su aspecto prospectivo, los hombres no sólo son diversos y conviven, sino que esta diversidad y esta convivencia tienen carácter histórico. Si el hombre no tuviera una génesis biológica no se podría hablar de historia. La historia existe porque el hombre tiene una estructura biogenética. Sin embargo, la historia no es formalmente un proceso de transmisión genética.

Al hombre, por ser animal de realidades, no le es suficiente la transmisión genética para instalar en la vida al recién nacido. El hombre posee una inteligencia sentiente con la que se enfrenta con todas las cosas y consigo mismo como realidad, pero ésta inteligencia no basta para instalar en su vida humana al niño. Al principio son los otros los que se encargan de la realidad del recién nacido, lo socorren en sus necesidades. En el momento en el que surja su primer acto intelectual, este niño tendrá que hacerse cargo de la realidad de una manera optativa. Tiene que optar en cada momento a través de una acción libre.

En toda opción se opta ciertamente por algo. Pero este algo no es tan sólo aquella cosa por la que se opta, sino que optando por esa cosa, aquello por lo que ha optado el hombre es por una forma de estar en la realidad, ha optado por una figura de su realidad. Optar es determinar mi figura de realidad con las cosas por las que opto.

Optar es siempre optar por lo que “puede” hacer el hombre. Lo demás sería pura fantasía. Optar por lo imposible mantendría al hombre en un mundo de fantasía, de la

irrealidad y de la frustración. Optar por lo imposible es reflejo de desequilibrios patológicos en la personalidad del hombre. Por eso dice Zubiri que optar es siempre optar por lo que puede hacer el hombre. Esto es, el poder abre al hombre un ámbito de distintas posibilidades, factibles o no factibles. Entre todas esas posibilidades es entre lo que el hombre tiene que optar. El término formal de la opción son “posibilidades”. Las posibilidades por las que ha optado constituyen lo que llamamos un “proyecto”. Entre sus potencias psico-orgánicas y las acciones de ellas, el hombre interpone siempre unas posibilidades, las cuales constituyen su proyecto.

Al hombre no le basta con la transmisión genética de sus caracteres psico-orgánicos, sino que sus progenitores, su prójimo, han de darle un modo de estar humanamente en la realidad. El hombre comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica: en la forma de estar en la realidad que se le ha dado. Para Zubiri esto es lo que, radical y formalmente, constituye la historia.

La historia no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad.

El tiempo como proyección es el rasgo esencial de la historicidad del hombre. Pero el hombre no es pura proyección. Nuestros proyectos caerían en el vacío si de antemano no contáramos con posibilidades para realizarlos y si, al mismo tiempo, no fuéramos libres en la realidad para decidir en cada momento con qué posibilidades nos apropiamos para realizarnos en ellas. De manera que la historicidad, además del momento de proyección, incluye necesariamente el momento de posibilitación y el de libre toma de decisiones. Aunque el pasado en cuanto tal no exista como realidad en sí, queda en el presente humano no sólo en

forma de memoria sino principalmente como posibilidades. Lo que nos han entregado nuestros antepasados ha sido un mundo de posibilidades para vivir humanamente: una manera de comer, una manera de vestir, una manera de celebrar las fiestas, una manera de despedirnos de nuestros muertos, una manera de encontrar pareja.

El pasado posibilita el presente. Y contando con las posibilidades que nos otorga el pasado, proyectamos nuestro futuro. Proyectar es anticiparnos a lo que queremos hacer y ser, individual y socialmente. Con la vista puesta en nuestros proyectos personales y colectivos vivimos necesariamente tomando decisiones, desechando unas posibilidades y apropiándonos de otras. La historia es, por tanto, realización de posibilidades, que previamente tiene que haberse apropiado el hombre, para poderse realizar optativamente en ellas.

Zubiri nos dice que no se deben confundir las posibilidades con “lo posible”. Posible es todo lo que en abstracto podría existir. En este sentido todo lo que no es imposible, es posible; de tal manera que los posibles son infinitos. Las posibilidades, en cambio, son siempre finitas y concretas, en cierto sentido son posibles al alcance de la mano, aquello que en concreto yo puedo hacer en un determinado tiempo y lugar.

Con las posibilidades con que contamos en un determinado momento de la historia, vamos realizando nuestra vida individual y social, desechando unas, apropiándonos de otras de acuerdo con nuestro proyecto personal o colectivo. Porque para poder vivir humanamente, el hombre necesita proyectar su vida, es decir, anticiparse a lo que quiere hacer y ha decidido ser. Sólo así, tomando decisiones responsables, puede el hombre apropiarse de las mejores posibilidades y realizarlas según su propio proyecto vital.

Ahora bien, el sistema de posibilidades de que hoy disponemos se lo debemos a los que nos precedieron; a los hombres del futuro les legaremos un mundo con nuevas y más

complejas posibilidades. Para bien o para mal, el hombre que nos suceda seguirá creando nuevas y más grandes posibilidades, de tal manera que no podemos ni imaginar cómo será el mundo del futuro no muy lejano.

En sus análisis sobre la historicidad del hombre, Xavier Zubiri, sin quitar importancia a los momentos de proyección y de libre decisión, ha puesto de manifiesto el enorme peso que en la historia tiene el momento de tradición o de entrega de posibilidades de unas generaciones a otras. En latín entregar se dice “*tradere*”, de donde viene la palabra tradición.

La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente porque es tradición, la vida humana comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada.

Pero el hombre no solamente está instalado en una forma de realidad que le es entregada; sino que la recibe según una continuidad más o menos problemática, ya que con el apoyo de lo recibido el nuevo viviente humano va a hacer sobre su modo entregado de estar en la realidad, operaciones parecidas a las que hicieron sus progenitores, con lo cual cambiará el contenido posible de lo que es la tradición para sus sucesores. Es decir, la tradición que recibimos no es la misma que dejaremos a nuestros sucesores.

“El progenitor entrega a sus descendientes un *modo de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades*, esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc.” (Zubiri, 1974: p.17).

Hoy más que nunca debemos tener presente el alcance que nuestras acciones tienen, la responsabilidad que como hombres y mujeres tenemos para con las generaciones que hoy se están gestando. Ser hombre y mujeres para los demás también tiene que ver con hacer

acciones que garanticen relaciones humanizantes, no solamente por el día de hoy, sino pensando también en el día de mañana.

Un proyecto individual o colectivo que no incluya este aspecto de responsabilidad histórica, la responsabilidad de lo que estamos entregando a las nuevas generaciones, es un proyecto inhumano, en cierto modo egoísta. Un proyecto individual o colectivo que no se preocupe por la trascendencia de sus acciones y que sólo se dedique a vivir el día a día, el aquí y el ahora, el vivir únicamente lo “mío” o lo “nuestro”, sin incluir a las generaciones que nos sucedan, es un proyecto condenado al fracaso.

La historia así nos lo ha dicho: la calidad de aire que respiramos no es la misma que la que respiraron nuestros abuelos, vivimos en un mundo dominado por la inseguridad y el terrorismo, nunca antes el mundo había tenido tanta hambre, tanta miseria, nunca antes había habido tanta desintegración familiar, el uso de las computadoras y del Internet nos ha vuelto hombres y mujeres cada vez más solos.

Estamos viviendo en un mundo que día a día se vuelve menos habitable, consecuencia de los “capitalistas agresivos” que sacrifica todo y a todos por ganarse un peso más, pero también consecuencia del querer vivir bien solamente hoy y solamente yo. Lo que tenga que ver con los otros o con el mañana, es cosa que no tiene que ver conmigo, no es mi responsabilidad, esa es una tarea para los filántropos. Mi única responsabilidad soy yo mismo, yo individual, yo egoísta, yo narcisista.

Nuestra falta de responsabilidad para con los demás nos está conduciendo al propio aniquilamiento. También es falta de responsabilidad el permanecer callado, pasivo ante las agresiones de los “capitalistas salvajes”. No se trata de buscar culpables, sino el de emprender hoy tareas conjuntas que busquen alternativas de vida más humanas, tanto en lo individual

como en lo social, como también en lo histórico, pensando en la tradición que dejamos a las próximas generaciones.

#### **4. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO.**

En este capítulo hablamos de que la realización personal implica el ser hombre y mujer para los demás. El hombre no sólo es para sí mismo, como nos lo ha enseñado el racionalismo, sino que sobre todo la finalidad del hombre es ser para los demás. Nuestros actos deben ser encaminados a resguardar la vida. Por eso el ser para los demás, tiene que ver con la responsabilidad que cada uno de nosotros tenemos para resguardar la vida: la propia, la de los demás hombres y mujeres, la de las demás cosas que nos rodean y la de las generaciones próximas.

También reflexionamos que el mundo se va deshumanizando en la medida en que se pierde al hombre como finalidad y se le convierte en medio. Así lo demuestra el sistema económico neoliberal que convierte al hombre en medio para obtener riqueza, explotándolo laboralmente, destruyendo su medio natural, haciendo este mundo cada vez más miserable.

Ante un panorama poco alentador, reflexionamos con las propuestas ético-morales de Xavier Zubiri y de Emmanuel Lévinas que nos ofrecen una manera más humanizante de pensar las relaciones humanas, en donde la responsabilidad personal sería la condición primera para cualquier relación moral.

La responsabilidad más que criterio ético, es la condición primera que hace posible cualquier relación moral. Zubiri no habla precisamente de una ética de la responsabilidad, sino que analiza que sin responsabilidad no hay moralidad. La responsabilidad es la que nos permite justificar la apropiación de aquellas posibilidades por las que voy optando y que van realizando mi proyecto de vida. Sin responsabilidad personal, todo se lo dejaríamos a las

reglas y a las leyes. Sin responsabilidad, quizá habría un órgano de justicia y de derecho, pero no habría moral. Sin responsabilidad quizá tendríamos un código ético, pero no actitudes morales.

Es precisamente la responsabilidad para conmigo mismo, para con las demás personas, para con las demás cosas y para con las generaciones posteriores, la que hace posible que hablemos del ser hombres y mujeres para los demás como una propuesta ética viable para la realización humana.

## CONCLUSIÓN.

Cuando Pedro Arrupe, superior general de los jesuitas<sup>1</sup> durante el período de 1965 a 1983, pronunció el 31 de julio de 1973 en Valencia, España, durante el Décimo Congreso Internacional de Exalumnos Jesuitas de Europa su discurso conocido como “Hombres y Mujeres para los demás”, no se imaginó que su propuesta pronto se extendería a través de todo el mundo, principalmente en los círculos educativos jesuitas.

La propuesta de ser hombres y mujeres para los demás no es original de Pedro Arrupe, ni de la Compañía de Jesús. Es una propuesta que se ha venido acuñando a través de varios filósofos sociales durante el siglo XX, preocupados por las consecuencias que el individualismo moderno estaba ocasionando: guerras mundiales, pobreza extrema, bloques geo-económicos, incomunicación, desesperanza.

Ciertamente la Compañía de Jesús ha tratado de trasladar esta propuesta ética de ser hombres y mujeres para los demás a su sistema educativo en todo el mundo. Pero el ser hombres y mujeres para los demás es más que un *slogan* de un modelo de educación cristiana.

El problema esencial es este: ¿qué significado tiene ser hombres y mujeres para los demás de cara a Bosnia y Rwanda, Guatemala y El Salvador, Irak y Afganistán, Auschwitz e Hiroshima, las calles repletas de gente de Calcuta y los cuerpos destrozados en la plaza Tiananmen? ¿Qué es ser hombres y mujeres para los demás de cara a los millones de hombres, mujeres y niños que mueren por consecuencia de la pobreza en todo el mundo? ¿Qué significa ser hombres y mujeres para los demás frente a los millones de personas arrancadas de sus

---

<sup>1</sup> Los jesuitas son los religiosos que conforman La Compañía de Jesús, orden religiosa católica fundada en 1540 por Ignacio de Loyola y varios compañeros de la Universidad de París cuya misión es “ayudar a los demás promoviendo la fe y la justicia”.

propios países por la miseria, la persecución y el terror, y obligados a buscar nueva vida en tierras extranjeras? ¿Qué significa ser hombres y mujeres para los demás cuando contemplamos las personas sin hogar que vagan por nuestras ciudades, y el creciente número de los marginados por la sociedad que se ven condenados a una desesperanza permanente? ¿Qué significado tiene la educación humanista de ser hombres y mujeres para los demás en este contexto?

La sensibilización ante la miseria y explotación de los hombres no es simplemente una doctrina política o un sistema económico o educativo. Es un humanismo, una sensibilidad humana que debe lograrse dentro de las demandas de nuestro tiempo.

“Así como los primeros jesuitas contribuyeron al humanismo del siglo XVI, de forma peculiar, a través de sus innovaciones educativas, así nosotros estamos llamados hoy a una tarea semejante. Esto requiere creatividad en todos los campos del pensamiento, educación y espiritualidad... El servicio a la fe y la promoción de la justicia, que ello lleva consigo, es el fundamento del humanismo cristiano contemporáneo... Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de que el fin de la educación de los jesuitas es la formación de hombres y mujeres para los demás, personas competentes, conscientes y sensibles para el compromiso”.<sup>2</sup>

Humanizar al mundo es poner al hombre al servicio de la humanidad. La experiencia nos dice que el egoísta no sólo no humaniza su entorno sino que deshumaniza a las mismas personas. Las transforma en cosas al dominarlas, explotarlas y apropiarse del fruto de su trabajo. Al hacer esto, el egoísta también se deshumaniza a sí mismo. Se somete a las

---

<sup>2</sup> Esta cita está tomada de la página 49 del documento “*Aportes para la implementación de la Pedagogía Ignaciana*”, realizado por la Federación Latinoamericana de Colegios de la Compañía de Jesús. Este documento fue elaborado por los Delegados de Educación de América Latina, a partir de su XVI Reunión Regional, celebrada en mayo de 1991 en Checa, Ecuador, y aprobado en Cali, Colombia, el 4 de junio de 1994.

posiciones que ambiciona; deja de ser persona con dominio de sí y se convierte en una “cosa” gobernada por sus individuales deseos y por sus individuales objetivos.

La educación no humaniza automáticamente. Ya no creemos en la idea de que toda educación, sea cual fuere su calidad o su objetivo, llevará a los hombres y a las mujeres a una vida “virtuosa”. La historia así nos lo demuestra. Si queremos formar humanamente, el proceso educativo debe desarrollarse en un contexto moral. Esto no implica un plan de indoctrinación que sofoque a las personas, ni significa cursos teóricos que quedarían en meras especulaciones. Lo que hace falta es un marco de búsqueda que posibilite el proceso de afrontar responsablemente la realidad.

Ser hombres y mujeres para los demás no es sólo una frase que encierra buenos deseos. Ser hombres y mujeres para los demás es una propuesta ética que enfatiza la responsabilidad personal, tanto individual, como social e histórica, para justificar nuestras acciones que realizamos en el mundo. Ser hombres y mujeres para los demás es habérsela con la realidad responsablemente.

Es por demás seguir promulgando leyes, normas y reglas que pretenden ordenar este mundo caótico, si no existe un sujeto que al responder a sí mismo a través de sus acciones, responda a favor de los demás hombres y mujeres y de todas las cosas reales existentes y por existir.

Ser responsables de este mundo en el que vivimos es un proceso personal en el cual intervienen tanto la inteligencia, los sentimientos y la voluntad. No somos responsables sólo porque es razonable serlo, ni sólo porque nos sentimos afectados por este mundo en crisis, ni sólo porque así lo decidimos. Lo que desencadena nuestra responsabilidad es la forma como

nos enfrentamos con la realidad. Esta forma nos afecta de una determinada manera, la cual nos impulsa a la posibilidad de hacernos cargo de ella o a desentendernos de ella.

Un obrero que trabaja 12 horas diarias para sostener a su familia no se enfrenta con la realidad de la misma manera como lo hace un empresario, un artista o un religioso. Cada uno de ellos tiene sus propias preocupaciones, sus propios intereses. El obrero, el empresario, el artista o el religioso se sienten afectados por la realidad de distinta manera y desde su particular situación se harán cargo de la realidad. Pero hacerse cargo de la realidad desde la particular situación que vive cada persona, no significa desentenderme de los demás y buscar sólo mi propio querer e interés. Resulta que en mi particular situación ya están los demás.

Si los pobres y oprimidos son los que más consuelan con esta propuesta ética de ser hombres y mujeres para los demás, es porque a ellos les urge una sociedad de personas responsables. Son los pobres y oprimidos los que padecen la miseria de un mundo de hombres que se ufanan por enfrentarse al mundo desde el “Yo Soy”, desde el “Yo Tengo”, desde el “Yo Puedo” y a quienes les es difícil enfrentarse al mundo desde un “Heme aquí para los demás”.

Los ricos y poderosos formados en una lógica de dominantes, generalmente no se dejan afectar por los otros, poco están interesados en ser para los demás. La responsabilidad es un costo que no les reditúa monetariamente. Sin embargo, su falta de responsabilidad está poniendo en peligro su propia pervivencia y la de los demás.

Es difícil que los hombres y mujeres de hoy realicen acciones responsables si no se les transmite hábitos responsables y si éstos no se encuentran sobre estructuras que propicien y fomenten la responsabilidad requerida. Aunque constitutivamente somos hombres y mujeres

por los demás y con los demás, esto no es suficiente. La realización plena de la persona se encuentra en ser hombres y mujeres para los demás.

En este trabajo de investigación analizamos que ser “hombres y mujeres para los demás” es una propuesta ética viable para la realización humana, sobre todo porque constitutivamente somos hombres y mujeres por y con los demás. Hay varios presupuestos antropológicos que dan sustento a esta propuesta ética.

Ser hombres y mujeres para los demás no es una opción que surge sólo de buenos deseos. Es una opción que implica reconocer que antes de optar por los otros, fueron ellos, los otros próximos, mi prójimo, mi madre, mi familia, los que desde el inicio de mi vida están vertidos en mí, haciéndome precisamente humano. Esta versión de los otros en mi persona me prepara para hacerme cargo de la realidad, una realidad que ante todo es alteridad, lo otro que yo, los otros que yo. Los otros tienen impelencia en la constitución de mi persona. Cada hombre y mujer tienen la impronta de los demás que lo han formado.

Sin embargo, por ser cada hombre y cada mujer una sustantividad abierta, no sólo repiten lo que los demás les han transmitido. Al ejercer su libertad, el hombre y la mujer deciden no sólo por esto o por aquello, sobre todo deciden su propia configuración personal en el mundo, cada hombre se realiza de una determinada manera, va configurando su personalidad. La realización del hombre depende de las estructuras que los demás le han dejado, sin embargo es una tarea de la cual el mismo hombre se hace responsable. El hombre es responsable de su configuración personal, tanto individual, social e histórica.

Ser hombres y mujeres para los demás es reconocer que en cada acción que realiza, el hombre está abriendo o cerrando posibilidades de vida plenamente humana. Somos

constitutivamente responsables. La responsabilidad personal es la condición de la moralidad y de cualquier planteamiento ético.

Si bien es cierto que somos constitutivamente para los demás, ésta realidad puede ser “querida” y no sólo “debida”. Aunque constitutivamente soy para los demás, puedo decidir no serlo, aunque ponga en riesgo mi vida misma. De igual manera, el ser para los demás puede ser una decisión querida. Al otro se le puede “padecer”, pero también se le puede “querer”.

Emmanuel Lévinas habla del otro como exigencia. El otro, que al mirarme exige que me responsabilice de él, es una carga, y como tal, pesa. Sin embargo, es un hecho que puedo no hacerme cargo de los demás, aún cuando esté en peligro mi propia pervivencia. Tal es el caso de los empresarios que pagan a sus obreros salarios de miseria; de los gobiernos ricos usureros que mantienen eternamente endeudados a los países pobres, garantizando así su *status quo*; de los gobiernos que no se suman a las campañas ecológicas de conservación de la Tierra, buscando sólo sus propios intereses; de los países que sólo quieren ampliar sus fronteras y su poder sin pensar en el dolor de las personas invadidas; de las empresas que buscan incrementar ganancias sin pensar en la salud de los consumidores; de hombres y mujeres que despersonifican al “otro” utilizándolos sólo como objetos sexuales; de hombres y mujeres que discriminan al otro por su raza, por su preferencia religiosa, por su preferencia sexual.

Al otro hay que quererlo deliberadamente. Si estamos hoy aquí es porque alguien nos quiso, porque alguien nos brindó socorro desde el momento de la gestación, y continuó socorriéndonos en el nacimiento, en el crecimiento. El querer hace posible la vida, y son precisamente los otros, lo otro que yo, el detonante de este querer. Es un error creer que el

querer inicia por quererse a sí mismo y después querer a los demás. La realidad es que antes de que tengamos noción de “sí mismo” ya estamos queriendo.

Ser hombres y mujeres para los demás, se quiere, no se padece. Ser hombres y mujeres para los demás me realiza humanamente.

Un modelo educativo que pretenda formar en realidad hombres y mujeres para los demás, es un modelo educativo que se preocupa por construir bases suficientes para que el hombre y la mujer se enfrenten responsablemente con su realidad.

Necesitamos de acciones personales, de actitudes sociales, de modelos educativos que en verdad formen hombres y mujeres para los demás. Necesitamos urgentemente de hombres y mujeres que al enfrentarse al mundo desde un “heme aquí para los demás” puedan responder al clamor de tanta miseria de forma creativa, efectiva y humana.

Ser hombres y mujeres para los demás es querer vivir humanamente en un mundo que garantice la realización plena de la vida: de mi vida y de la vida de los demás.

## BIBLIOGRAFÍA.

- Bauman, Zygmunt, “*Ética posmoderna*”, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005, (1ra. edición 1993).
- Boff, Leonardo, “*Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*”, Editorial Trotta, Madrid, 2002, (1ra. edición 1995).
- Buber, Martin, “*Yo y Tú*”, Caparrós Editores, Madrid, 1998, (1ra. edición 1923).
- Dussel, Enrique, “*Ética comunitaria*”, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986.
- González, Antonio, “*Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*”, Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.
- Federación Latinoamericana de Colegios de la Compañía de Jesús, “*Aportes para la implementación de la Pedagogía Ignaciana*”, Centro de Estudios Educativos, México, 1995.
- Küng, Hans, “*Proyecto de una ética mundial*”, Editorial Trotta, Madrid, 2000, (1ra. edición 1990).
- Laín Entralgo, Pedro, “*Teoría y realidad del otro*”, Alianza Editorial, Madrid, 1983, (1ra. edición 1961).
- Lévinas, Emmanuel, “*De la existencia al existente*”, Arena Libros, Madrid, 2000, (1ra. edición 1947).
- Lévinas, Emmanuel, “*Totalidad e infinito*”, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, (1ra. edición 1961).
- Lévinas, Emmanuel, “*La huella del otro*”, Editorial Taurus, México, 2000, (1ra. edición 1963).

- Lévinas, Emmanuel, *“De otro modo que ser, o más allá de la esencia”*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, (1ra. edición 1974).
- Lévinas, Emmanuel, *“Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro”*, Editorial Pretextos, Valencia, 1993, (1ra. edición 1991).
- Lévinas, Emmanuel, *“Ética e infinito”*, Visor Distribuciones, Madrid, 1991, (1ra. edición 1982).
- Ortega y Gasset, José, *“El hombre y la gente”*, Editorial Porrúa, México, 1985, (1ra. edición 1957).
- Sartori, Giovanni, *“Homo videns. La sociedad teledirigida”*, Editora Taurus, México, 1998, (1ra. edición 1997).
- Scheler, Max, *“Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético”*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, (1ra. edición 1916).
- Touraine, Alain, *“¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes”*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997. (1ra. edición 1997).
- Zubiri, Xavier, *“Sobre la esencia”*, Alianza Editorial, Madrid, 1985. (1ra. edición 1962).
- Zubiri, Xavier, *“La dimensión histórica del ser humano”*, en Realitas I, Madrid, 1974.
- Zubiri, Xavier, *“Respectividad de lo real”*, en Realitas III-IV, Madrid, 1979.
- Zubiri, Xavier, *“Inteligencia sentiente”*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Zubiri, Xavier, *“Inteligencia y Logos”*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Zubiri, Xavier, *“El Hombre y Dios”*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Zubiri, Xavier, *“Sobre el hombre”*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.